

Teleologia e unità della coscienza

Vita, esperienza e verità a partire dal relazionismo di Enzo Paci e dal suo rapporto
con la fenomenologia di Edmund Husserl

Téléologie et unité de la conscience.

Vie, expérience et vérité à partir du relationnisme d'Enzo Paci et de son rapport avec la phénoménologie
d'Edmund Husserl

Membres du jury :

Sylvain Camilleri, promoteur, secrétaire
Luca Vanzago, promoteur
Stefano Micali, lecteur extérieur
Andrea Zhok, lecteur extérieur
Nathalie Frogneux, présidente

Thèse réalisée par
Federico Tosca

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique [2020-2021]

Teleologia e unità della coscienza. Vita, esperienza e verità a partire dal relazionismo di Enzo Paci e dal suo rapporto con la fenomenologia di Husserl.

Federico Tosca

(2019/2020)

Examination Committee/Commissione di esame:

prof. Luca Vanzago, prof. Sylvain Camilleri, prof. Nathalie Frogneux, prof. Stefano Micali, prof. Andrea Zhok

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).

Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.

No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.



In case the dissertation would have found to infringe the polity of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TORINO



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PAVIA

Indice

Introduzione: teleologia della ricerca.....	5
Il problematico rapporto tra coscienza ed <i>ego</i>	11
1. La teleologia come principio di unificazione interiore del vivente.....	21
1.1 La limitazione critica della teleologia.....	25
1.1.1 L'interiorizzazione aristotelica del principio teleologico.....	25
1.1.2 Blumenbach, Kant e la costitutività del principio teleologico.....	29
1.1.3 Lotze: la critica alla <i>Lebenskraft</i> e il concetto di <i>Wechselwirkung</i> ...35	
1.1.4 Hartmann e l'insufficienza della <i>Wechselwirkung</i>	40
1.2 La concezione positiva della teleologia: le posizioni di stampo vitalista.47	
1.2.1 Hegel: dall'individuo vivente al genere.....	47
1.2.2 Nietzsche: la vita come potenza creatrice.....	50
1.2.3 Ruyer: domini di sorvolo e attività finalistica.....	53
1.2.4 Tendenze vitaliste recenti.....	63
1.3 La concezione dialettica della vita.....	67
1.3.1 Teleologia della coscienza nel materialismo di Tran-Duc Thao.....71	
1.3.2 L'azione vitale come senso: il comportamento in Merleau-Ponty....76	
1.3.3 Teleologia dell'individuo: il metabolismo secondo Jonas.....	83
2. La possibilità di una teleologia fenomenologica interiore.....	89
2.1 L'uso esplicito della teleologia di Husserl.....	93
2.1.1 Teleologia, umanità e storia.....	94
2.1.2 Teleologia e percezione.....	102
2.1.3 Teleologia e logica trascendentale.....	108
2.2 La coscienza di tempo e l'unificazione intenzionale.....	114
2.2.1 Origine della concezione del tempo come forma in <i>Philosophie der Arithmetik</i>	118
2.2.2. Il problema dello psicologismo e il superamento dello schema apprensionale nelle <i>Zeitvorlesungen</i>	123
2.2.3 Le contraddizioni tra presente e flusso temporale nell'analisi dell'associazione di <i>Analysen zur passiven Synthesis</i>	126
2.3 Dalla relazionalità della coscienza temporale all'unità teleologica dell'io.....	133
2.3.1 La relazione tra ritenzione e protenzione nei <i>Bernauer Manuskripte</i>	134
2.3.2 L'unità processuale della coscienza come <i>Triebintentionalität</i> nei manoscritti degli anni '30.....	139
2.3.3 Coscienza ed egologia.....	148

2.3.4 <i>Fungierende ich</i> come prassi di verificaione in <i>Krisis</i>	158
2.3.5 Unificazione teleologica della coscienza in Husserl.....	163
3. Enzo Paci e la concezione relazionista della soggettività.....	167
3.1 La fase esistenzialista.....	176
3.2 Il relazionismo: natura e temporalità.....	184
3.2.1 Le radici del relazionismo I: Dewey e il pragmatismo.....	188
3.2.2 Le radici del relazionismo II: Whitehead e l'organicismo.....	189
3.2.3 La concezione relazionista della temporalità: l'irreversibilità.....	197
3.2.4 Relatività e relazione: sull'implicita fenomenologia della concezione relazionista della scienza.....	204
3.3 Tempo, dialettica e monadologia: il significato della teleologia per la concezione fenomenologico-relazionista della coscienza.....	210
3.3.1 Tempo e individuazione in <i>Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl</i>	212
3.3.2 Materialismo, naturalismo e soggettività dialettica.....	223
3.3.3 Monadologia e teleologia.....	235
3.3.4 Considerazioni generali su egologia e soggettività in Paci.....	241
Conclusion: il significato antropologico del relazionismo.....	244
Summary of the Dissertation.....	251
Résumé de la thèse	295
Bibliografia.....	313
Edmund Husserl.....	313
Enzo Paci.....	315
Introduzione.....	317
Capitolo 1.....	318
Capitolo 2.....	324
Capitolo 3.....	330

Introduzione: teleologia della ricerca

Il testo che qui si apre è il prodotto di un lavoro di chiarificazione non ancora esaurito, che ha attraversato numerosi aggiustamenti nella definizione del tema della ricerca. Il risultato più notevole è l'esplicitazione di alcuni presupposti relativi agli accostamenti teorici, ultimamente sempre più frequenti, tra la fenomenologia e il tema della vita. I tentativi di comprendere l'essere della coscienza da parte della fenomenologia, infatti, richiamano per molti aspetti le difficoltà incontrate e le soluzioni proposte dalle molteplici riflessioni sullo statuto degli esseri viventi. In entrambi i casi, si riscontra un problema di unificazione. È infatti difficile stabilire quale sia il tratto distintivo dell'*individualità* dell'organismo e del soggetto. Si è scelto di condurre la discussione a partire dal concetto di teleologia in virtù del suo impiego come veicolo di una prospettiva interiore e dei frequenti riferimenti a tale concetto in ambito fenomenologico (da parte di Husserl e, soprattutto, di Enzo Paci). Vista la diffidenza da parte di certi autori nei confronti di tale concetto, e preso atto della mancanza, nella fenomenologia, di un vero e proprio resoconto della finalità, in ultima analisi, più che il tema centrale della discussione, la teleologia risulterà l'espedito teorico che permette di comprendere la difficile questione dell'egologia – l'ipotesi che nella coscienza sia identificabile come un *io* identico a sé e stabile – alla luce delle difficoltà teoriche poste dalla trattazione filosofica della natura vivente.

Il progetto originario del lavoro era l'esame, attraverso la lente del lavoro di Enzo Paci, del significato della teleologia nella fenomenologia husserliana. L'ipotesi di fondo del lavoro era che il richiamo alla teleologia da parte di Husserl celasse un presupposto extrafenomenologico, di stampo metafisico o ideologico, più che trascendentale. Si trattava di un pregiudizio legato all'esito della più nota trattazione kantiana della finalità. In *Kritik der Urteilskraft*, Kant non tiene fede al suo stesso concetto di *finalità interna* agli organismi viventi, riconducendolo così alla sua originaria accezione teologico-

metafisica nel momento in cui si pone il problema della finalità della natura come totalità. Similmente sembrava che Husserl, pur ritrovando un valore esplicativo della teleologia in merito all'intenzionalità, quindi relativamente a un concetto costitutivo della sua filosofia, si arrestasse più frequentemente a una determinazione non metafisica, ma comunque ideologica del concetto, connettendolo a una finalità storica a sua volta determinata da una precisa idea di cultura – quella europea – e da un preciso ideale scientifico – quello della matematizzazione della natura. Così come in Kant la teleologia trova e, ben presto, perde il suo significato più filosofico, in Husserl sembrava acquisire, ma mai pienamente, una rilevanza fenomenologica. La teleologia della storia e della scienza fuoriesce infatti dal campo della pura esperienza soggettiva, tanto più perché chiama in causa una *vocazione* e un impegno da parte del fenomenologo dai forti connotati etici.

La portata etica del lavoro fenomenologico è esasperata da Enzo Paci, che ritrova in Husserl e nella sua ricerca di un metodo scevro di presupposti il miglior contributo a una filosofia impegnata nella storia e nella società. La considerazione per il filosofo italiano, tuttavia, è stata giustificata dalla convinzione che, nel complesso delle sue riflessioni, si celasse una più profonda consapevolezza, rispetto a Husserl, dell'importanza storica e filosofica della teleologia. Nei lavori *relazionisti* si trovano significativi spunti teorici per una comprensione filosofica della natura, dello statuto degli organismi, del rapporto tra vita e coscienza che avvicinano Paci alle speculazioni volte più precisamente a stabilire la presenza di un peculiare finalismo nella natura. Si è quindi creduto di poter ricavare, dal percorso teorico paciano, un senso specifico della teleologia nell'ambito dell'indagine fenomenologica. In realtà, si è più che altro trovato un punto di vista originale attraverso il quale comprendere le indagini husserliane sul tempo e sull'unità della coscienza. Questo punto di vista è stato ricavato non solo dai testi paciani, ma dalla considerazione, motivata dalle idee di Paci, delle diverse

speculazioni che, da Kant in poi, sono state condotte sull'individualità degli organismi viventi.

La tesi si configura quindi come un lavoro ispirato *da* Paci, non meno che come un lavoro *su* Paci. I capitoli 1 e 2 hanno la funzione di mettere in luce i presupposti per un'interpretazione unitaria del pensiero di Paci, ma a loro volta si delineano come interpretazioni originali di due tematiche: l'essere del vivente e l'unità della coscienza temporale husserliana. Ogni capitolo gode quindi di una relativa autonomia.

Nel capitolo 1, pur partendo dai risultati delle riflessioni sulla biologia, si intende evidenziare il valore puramente filosofico – non epistemologico, metafisico o teologico – della teleologia. Tralasciando ambiti in cui pure il concetto ha avuto grande importanza – l'indagine sulle funzioni vitali degli organi corporei o l'evoluzione¹ – con il termine “teleologico” si intenderà l'unità di un individuo che non dipende dalla mera somma delle sue parti, né da una realtà da esse distinta. L'ente teleologicamente individuato o *unificato* è un individuo che non si presenta come sostrato di diverse qualità, bensì, in primo luogo, secondo il modo specifico del suo *agire*. Ciò vale a dire, nel caso degli organismi, che l'individuo non si identifica sulla base di condizioni materiali o oggettive, ma in virtù del suo modo d'essere o del *sensu* del suo divenire.

¹ Nella storia della scienza, uno degli ambiti di ricerca in cui la nozione di teleologia ha avuto largo impiego è la teoria dell'evoluzione. Un caso esemplare è rappresentato da *Darwinismus und Lamarckismus. Entwurf einer psychophysischen Teleologie* di August Pauly. Nel 1905, questi ha sostenuto l'applicabilità della nozione di anima a tutti i domini naturali, finanche alla vita delle piante. L'idea, basata sulla teoria lamarckista, presuppone un fine preposto all'adattamento delle singole specie nei rispettivi ambienti. Di fronte a questo tipo di impiego, l'epistemologia non può che decretare o smentire la legittimità di tale interpretazione. Nel caso dell'evoluzione, è chiaro almeno da Darwin che una tendenza al perfezionamento connaturata all'evoluzione è del tutto ingiustificata. Gli aspetti teleologici della natura, quando considerati da un punto di vista scientifico rigoroso, perdono quindi pregnanza: l'apparente finalità di ciò che è migliore nella selezione naturale si dissolve, infatti, quando si considera la priorità della *variabilità* del corredo genetico delle specie sul loro adattamento (Mayr, 1992; O'Grady, 1984); lo stesso vale se si tiene presente che spesso l'ambiente muta in modo imprevedibile, determinando l'inadeguatezza di caratteristiche che si sarebbero rivelate adeguate alle condizioni ambientali iniziali (Ayala, 1970).

Il concetto di teleologia come principio di unificazione interiore così isolato servirà da *filtro* per interpretare il problema fenomenologico dell'unità della coscienza in relazione al suo essere temporale (capitolo 2). Preliminarmente a tale lavoro interpretativo, tuttavia, si dovrà condurre una disamina dell'uso esplicito che Husserl fa del concetto in questione. La teleologia, per come è richiamata in *Krisis* (Hua VI), nei testi correlati a tale opera (Hua XXIX; Hua XXXIX) o negli articoli per la rivista *Kaizo* (Hua XXV), sembra costituire un portato *ideologico* delle considerazioni di Husserl sul proprio tempo e sulla responsabilità che il filosofo avrebbe nei confronti dell'umanità. Anche quando inserito in un discorso più speculativo, il concetto sembra utile più che altro a precisare il significato decisamente più sfaccettato della nozione di intenzionalità. Con 'teleologia' viene spesso richiamato infatti il *mirare* o *aver di mira*, in tedesco *Erzielung*, richiamato dal concetto di intenzionalità. 'Teleologico' è quindi ogni vissuto nella misura in cui si configura secondo uno sviluppo progressivo. Per quanto riguarda invece la trattazione della situazione critica in cui verserebbero, secondo Husserl, le scienze a lui contemporanee, la teleologia indica il fine autentico che la modernità avrebbe obliato, e viene a coincidere con il senso di un'intenzionalità universale della storia e della filosofia non meglio indagabile. Così, la teleologia non risulta particolarmente informativa rispetto alle problematiche fenomenologiche più fondamentali quali la percezione o le sintesi categoriali. Rappresenta, invece, un concetto pregnante se indica una forma di unificazione interna dell'esperienza. Lo stesso Husserl riconosce alla teleologia una funzione di unificazione fenomenologica quando, in *Ideen I*, afferma che «teleologico» è il «punto di vista» che spiega il rapporto dei dati fenomenologici con i vissuti, attribuendo a questi la «funzione... di rendere possibile un'unità sintetica» (Hua III/1, p. 197, it. 218).

La maggiore portata esplicativa fenomenologica della teleologia, quindi, riguarda la problematica dell'unità della coscienza e dell'egologia, così per come viene configurata dalla fenomenologia del tempo. Dalla domanda

prettamente gnoseologica dei corsi universitari (Hua X; Hua XI), rivolta alle condizioni di possibilità dell'apprensione di oggetti individuali sulla base del flusso dei dati fenomenologici, Husserl, nei manoscritti inediti raccolti nel gruppo L e C (Hua XXXIII; Hua-Mat VIII), passa a interrogarsi sempre più insistentemente sulle condizioni di tale flusso e sulla modalità di apparenza dell'io come unità del flusso. Ciò che si concluderà nel capitolo avrà un carattere solamente ipotetico, poiché non vi è in Husserl un'ultima parola per quanto riguarda il rapporto tra *ego* e coscienza. D'altronde, si tratta di *Grenzprobleme*, per cui la discussione sarà condotta in buona parte al limite della fenomenologia. Tuttavia, sviscerare i termini di tale problematica permetterà di apprezzare la proposta filosofica di Enzo Paci e affermarne l'impianto fondamentalmente fenomenologico.

Paci condivide in gran parte con Husserl l'uso ideologico della teleologia. Tuttavia, lungo tutta la sua carriera, impiega la nozione anche in un discorso dal carattere più strettamente teorico, sebbene rapsodico, sullo statuto della soggettività (capitolo 3). Tra le tematiche da lui trattate – relazione, esistenza, tempo come irreversibilità, dialettica, l'uomo e la sfera dei bisogni – è costante la preoccupazione riguardante il posto dell'uomo e della coscienza nella natura.

Potrà sembrare curioso che non si prenda in considerazione il tema che Paci più frequentemente connette alla teleologia, ovvero la relazione intersoggettiva e l'esperienza dell'altro. Ciò è dovuto a due motivi. In primo luogo, nella discussione sull'intersoggettività e su quella che Paci chiama *società intermonadica*, la teleologia è veicolo privilegiato dello stile esortativo e poco rigoroso che viene spesso rimproverato al filosofo italiano. In secondo luogo, si ritiene che il ridimensionamento dell'importanza concessa all'aspetto egologico della vita soggettiva – in vista della valorizzazione della sua dimensione fungente, naturale e inconscia – sia il presupposto per radicare l'*Einfühlung* e la relazione intersoggettiva nella passività. Individuare nel soggetto un principio di unificazione interiore non oggettivante, in quanto

confuta la necessità dell'*ego* come fondamento apodittico dell'esperienza, sgombera il campo dell'esperienza dell'*altro* da interpretazioni cognitiviste. Nessuno che difenda una concezione egologica della coscienza fenomenologica sarebbe disposto a conferire all'io una realtà distinta dall'ordine dei fenomeni psichici. Eppure la posizione di un io assoluto come presupposto indispensabile della realtà psichica sembra confondere l'apodittico con una presupposizione metafisica. Valorizzando la nozione di intenzionalità e soggettività *fungente*, Paci propone una prospettiva processuale e dialettica entro cui comprendere l'essere del soggetto. Tale prospettiva può essere compresa come il progetto di una *naturalizzazione non naturalistica*. Su tale etichetta bisogna fare dei chiarimenti, poiché non si ha a che fare, in Paci, con una forma di riduzionismo, che manca l'essenza umana tanto quanto le diverse forme di coscienzialismo². Il relazionismo di Paci non conduce un'opera di riduzione di un ordine di fenomeni a un altro. Piuttosto, fonda realtà diverse – la natura, sia quella organica sia quella soltanto fisica, e la coscienza – su un'unica struttura essenziale costituita dalla temporalità intesa come irreversibilità e tendenza al consumo dell'energia. Ogni ordine di realtà mantiene la propria specificità declinando diversamente il rapporto che i diversi tipi di individui mantengono con la legge dell'irreversibilità temporale.

Urge a questo punto chiarire i termini della discussione sull'aspetto egologico dell'esperienza, per evidenziare il significato attuale del relazionismo paciano e della tesi naturalista che implica.

2 Nella *Lettera sull'umanismo*, Heidegger nota che tanto la riduzione dell'uomo a organismo, quanto la sua identificazione con la ragione mancano l'essenza umana dell'*esistenza*, in quanto apertura verso l'essere: «So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch beseitigen und ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird» (Heidegger, GA IX, pp. 324-325).

Il problematico rapporto tra coscienza ed *ego*

Gran parte delle riflessioni filosofiche contemporanee si concentrano sul significato dell'*io*. La ricerca neuroscientifica, spesso in linea con le esigenze dell'intelligenza artificiale (se non addirittura motivata da esse), le scienze cognitive e la filosofia della mente che con tali paradigmi dialoga, quand'anche salvaguardino la specificità del mentale rispetto agli stati cerebrali, non per forza riservano lo stesso giudizio al senso dell'*io*. Se, da un lato, molti studiosi sostengono che il carattere in prima persona dell'esperienza e delle sensazioni non sia completamente spiegato dagli stati cerebrali che vi sono correlati, dall'altro lato, secondo le posizioni di stampo eliminativista, l'esperienza non necessita di alcuna *esistenza* del sé, poiché l'irriducibilità della coscienza è epistemologica ma non ontologica. Si tratta di una posizione in netto contrasto con il sostanzialismo dualista di Cartesio, spesso ritenuto colpevole di aver duplicato l'ontologia, impedendo perciò una spiegazione unitaria di *ciò che è* in generale. Più vicino alla tesi dell'irriducibilità epistemologica (e non ontologica) dell'*io* è lo scetticismo di matrice humeana, che replica al sostanzialismo affermando l'illusorietà di ciò che è chiamato *io* e subordinando quest'ultimo ai dati percettivi. L'*io* non avrebbe alcuna fenomenalità peculiare capace di distinguerlo dagli altri tipi di oggetti che popolano il mondo. Similmente, il pragmatismo – in particolare quello di William James – mantiene la dipendenza dell'*io* dall'esperienza; tuttavia, secondo un'originale intuizione, l'*io* non è in questo caso banalmente ridotto allo *status* di oggetto tra altri oggetti – anche questi sono concepiti come termini provvisori della struttura relazionale ed esperienziale dell'universo – ma si presenta come una *funzione* dei vissuti coscienti, che in quanto tale è però escluso dal campo dei fenomeni. A fronte di tali posizioni, che si potrebbero riassumere come *teorie deflazioniste* riguardo allo statuto dell'*io*, permane per tutto il '900 la convinzione che l'*io* o il carattere in prima

persona dell'esperienza, sebbene la sua realtà ontologica, quand'anche *sui generis*, sia dubitabile, costituisca una proprietà irriducibile dell'esperienza umana (Nagel, 1974; Searle, 1992, pp. 116-124).

La questione della *first person perspective* consiste nella difficoltà di descrivere quella che dovrebbe costituire una proprietà degli stati di coscienza, ma che non sembra poter essere a sua volta fatta oggetto di un'esperienza. Il problema, nell'ambito della fenomenologia husserliana, si traduce nella contraddizione tra egologia e temporalità: se si prende sul serio il suo carattere temporale, l'io si riduce all'insieme delle sue esperienze; se si vuole invece salvaguardare uno statuto peculiare dell'io rispetto a quello dei suoi vissuti, non si può far altro che attribuirgli una realtà affatto differente da quella dei fenomeni – facendone una presupposizione metafisica – oppure cadere in un regresso infinito quale quello che comporta il tentativo di portare a datità, nel flusso temporale, la struttura dell'ora in quanto tale (Bitbol, 1994).

Non solo la riflessione sulla temporalità, ma tutta la fenomenologia di Husserl, in realtà, si configura come un lungo e profondo esame della natura della soggettività. Con la neutralizzazione di pregiudizi d'ordine naturalistico, in primo luogo, viene in chiaro, in primo luogo, la differenza tra soggetto e oggetti mondani. Nel caso degli oggetti, ciò di cui si ricerca l'oggettività attraverso l'analisi fenomenologica è l'unità dei modi di apparenza o profili (*Abschattungen*) di ciò che si manifesta; nel primo caso, l'obiettivo dell'indagine è rendere evidente l'unità della *condizione* di ciò che appare. In virtù dell'intento fondazionale husserliano, questa condizione non può essere accettata in modo presuntivo o per inferenza logica. La condizione dell'apparire deve essere intuitivamente fondata, ma l'obiettivo non è raggiunto senza riserve. Per comprendere in che modo l'io si configuri come un *défaut* dell'intuizione occorre chiarire cosa Husserl intenda per *fondazione*.

Analisi fenomenologica e fondazione sono termini essenzialmente intrecciati: analizzare fenomenologicamente un vissuto significa, infatti, portare alla luce i dati fenomenologici sulla base dei quali vengono costituiti

gli enti propriamente intenzionali, vale a dire i contenuti noematici. Solo quando il surplus di senso che permette l'unificazione intenzionale dei dati fenomenologici è del tutto coerente con questi stessi dati, si può parlare di un contenuto noematico fondato.

Con *fondazione* o *Fundierung*, secondo l'ontologia formale della *Terza ricerca logica*, si intende una «connessione necessaria» (*notwendige Verknüpfung*) che impone che se una parte o momento *a* necessita di essere fondato su un'ulteriore elemento *b*, ogni intero contenente *a* come sua parte dovrà essere fondato su *b* (Hua XIX/1, p. 268, it. 52-53). Si tratta di una legge fondamentale, che vale tanto per le relazioni tra gli oggetti di esperienza – e.g. la non-indipendenza reciproca tra colore ed estensione – quanto per gli atti intenzionali – e.g. la dipendenza di un atto intenzionale *secondario* (un giudizio, una credenza) da un atto intuitivo oggettivante (*Ivi*, pp. 514-515, it. 279-280).

Per quanto riguarda il tema della fondazione, nell'ambito delle *Ricerche logiche* l'io non costituisce un problema. Di fatto non viene affatto considerato come componente fenomenologica essenziale dell'esperienza. La riflessione (*Reflexion*) costituisce infatti un mezzo assolutamente neutrale per la considerazione degli oggetti degli atti, che soli danno accesso ai concetti di essere e di stato di cose (Hua XIX/1, pp. 669-670, it. 443-444). Nella riformulazione e correzione che Husserl opera della dottrina empirista dell'introspezione, vale a dire nell'epoché e nella riduzione trascendentale, all'io viene invece conferito un ruolo decisivo. In quanto polo invariante di ogni atto, su di esso poggia l'unificazione dell'esperienza. Va però sottolineato che alla soggettività non viene attribuita sostanzialità, bensì una realtà trascendentale. Ora, il fatto che sia trascendentale significa che tale soggettività non è fenomenologica, ma è piuttosto condizione di tutto il dominio del fenomenologico. Nonostante la preoccupazione di comprendere la soggettività non ontologicamente – poiché si tratterebbe di un pregiudizio naturalistico – bensì trascendentalmente comporta che il fondamento della

coscienza (l'ego puro o assoluto) sia pensato come un'entità del tutto indipendente dai vissuti. A ciò si accompagna la tendenza a presupporre che vi inerisca un contenuto di significato afferrabile in sé o, di nuovo, una natura differente da quella dei fenomeni.

La trattazione husserliana dell'*ego* viene condotta a più riprese. I modi di renderne conto sono molteplici ed è perciò difficile formulare un giudizio definitivo sulla concezione fenomenologica del soggetto. Nelle stesse *Ideen I*, dove si afferma l'assolutezza dell'*ego* trascendentale, Husserl sostiene che

l'io esperiente [erlebende] non è tuttavia qualcosa che possa essere considerato *separatamente* e fatto oggetto di una ricerca *a parte*. Se prescindiamo dai suoi “modi di relazione” o di “comportamento”, esso manca completamente di componenti essenziali, non ha alcun contenuto esplicabile (Hua III/1, p. 179, it. 201).

D'altronde, già quando si tratta di isolare il campo d'indagine della coscienza pura rispetto alla sua descrizione psicofisica, Husserl afferma che la coscienza è colta in modo immediato nell'appercezione che accompagna ogni atto intenzionale, e perciò non si dà per adombramenti (*Ivi*, p. 117, it. 136). Come già Kant dimostra erronea l'idea che l'*Ich-denke* possa ridursi a una rappresentazione, poiché deve fungere da *condizione* di ogni rappresentazione (KrV, B 132), così Husserl vuole evitare soluzioni di stampo psicologista. Ciò non toglie che non sembra possibile fornire una dimostrazione fenomenologica dell'io – da intendersi come datità della coscienza a se stessa nella propria unità – che perciò, in quanto fondamento dell'esperienza, si rivela piuttosto come il termine ideale di una ricerca senza fine, solo asintoticamente avvicinato attraverso l'analisi intenzionale volta a svelare la dimensione costituente ultima dell'esperienza³. Tali conclusioni sono implicate dal tentativo di prevenire conclusioni psicologiste, di cui un esempio

3 Per De Muralt questo statuto intenzionale dell'io, che si rivela come *primo* solo al termine dell'analisi intenzionale dei vissuti, è implicito nell'indagine critica kantiana sull'appercezione: «dans la recherche critique dont le point de départ est la représentation, l'aperception est atteinte en dernier lieu: elle est *téléologique*» (De Muralt, 1958, p. 104).

contemporaneo potrebbe essere riscontrato nella teoria dell'identità narrativa di Ricœur, che riconduce l'unità del soggetto all'unità di una storia. Ricœur conclude in tal senso poiché non ritiene possibile avere un'esperienza del tempo in quanto tale, dato che una simile esperienza implicherebbe l'ipotesi di una coscienza esterna al tempo, quindi metafisica. Va comunque sottolineato che anche che anche filosofo francese può essere rivolta una simile critica⁴.

Husserl è consapevole della difficoltà riscontrata da Ricœur. L'unità dell'*Erlebnis* e dei suoi contenuti si costituisce nella continuità della durata temporale: «nessun vissuto perdurante sarebbe possibile se non si costituisse in un flusso continuo di modi di dati quale elemento unitario del processo o della durata» (Hua III/1, p. 182, it. 204). Il tempo interiore alla coscienza fonda fenomenologicamente la possibilità del tempo oggettivo, misurabile. Ma ciò a cui Husserl tenta a più riprese di rispondere è la domanda relativa alla condizione di tale tempo fenomenologico immanente. Si comprende così la coappartenenza delle problematiche del tempo e della soggettività. Come la

4 Quando Ricœur (1990, pp. 140-141) distingue l'identità numerica o quantitativa – la *mêmeté* – e l'identità qualitativa – l'*ipséité* – egli intende marcare proprio la differenza di natura tra gli oggetti dell'esperienza e la soggettività umana. L'identità numerica indica un'identità stabile empirica, mentre quella qualitativa è per essenza dinamica e temporale, è l'identità sentita in prima persona come vita. In *Tempo e racconto III* (Ricœur, 1999), per non ridurre l'identità soggettiva alla *mêmeté* propria degli oggetti empirici e per non ricadere nella negazione scettica del soggetto – e della sua responsabilità morale –, il filosofo sostiene la necessità di riconoscere la priorità dell'identità narrativa rispetto a una concezione formale dell'io. Di fronte al rischio di affidarsi a una nozione formale di identità, o di intenderla come mera identità cosale (medesimezza), Ricœur propone la nozione di *identità narrativa*. Riconosce, tuttavia, che essa rappresenta una «categoria della pratica» (Ricœur 1999, 375-376), più che della vera e propria speculazione teoretica. Più avanti, preferirà sostituire alla nozione di soggetto quella di agente, «actant» (Ricœur, 1990, p. 173).

A sua volta, tuttavia, il paradigma della narrazione può essere fatto oggetto della critica che questo rivolge alla fenomenologia del tempo. A Ricœur può infatti essere rimproverato il presupposto implicito di una temporalità ulteriore a quella dello stesso intreccio narrativo. Quest'ultimo non può fornire da solo il quadro di riferimento rispetto a cui la narrazione è costruita e poiché ogni narrazione è per definizione una ricostruzione, una temporalità più fondamentale deve essere fornita come sua condizione di possibilità nell'esperienza (Chamberlain, 2002). Inoltre, la narrazione implica criteri di selezione troppo elaborati perché si possa attribuire la dimensione del sé ad individui a cui intuitivamente e normalmente si sarebbe disposti ad accordarlo. Zahavi nota perciò giustamente che la teoria narrativa del sé tratta quest'ultimo alla stregua di un contenuto – non a caso nella sua definizione intervengono elementi linguistico-concettuali – quando invece il carattere soggettivo dei vissuti consiste piuttosto in una modalità, nel *come* dell'esperienza (cfr. Zahavi, 2014, pp. 55-62).

realtà dell'io non può essere della stessa natura di quella degli oggetti intenzionali di cui è condizione, così la coscienza di tempo *assoluta*, costituente il tempo, non potrà essere a sua volta temporalmente costituita. Eppure di questa coscienza assoluta, che in ultima analisi, per Husserl, *coincide* con la forma più fondamentale della soggettività, non si può parlare che a partire da ciò di cui è condizione.

La difficoltà nello stabilire la necessità e la realtà dell'ego non riguarda solo Husserl, ma molte prospettive novecentesche più o meno recenti. Negare sostanzialità alla soggettività, il più delle volte, si risolve in argomenti dal sapore semplicemente scettico. Così Wittgenstein, nel *Tractatus logico-philosophicus*, vede nell'io un «punto senza dimensione» (Wittgenstein, 1984, § 5.64), un ente erroneamente postulato come realtà metafisica o mondana in virtù del fatto che il mondo è sempre «il mio mondo» (*Ivi*, § 5.641). Wittgenstein non è chiaro riguardo a tale relazione di possesso. A tal proposito interviene P. F. Strawson in *Individuals*. I sostenitori della *no-subject view* dell'io quali Wittgenstein –afferma il filosofo inglese – nel tentativo di confutare la relazione di possesso (*ownership*) che darebbe consistenza al soggetto in quanto *possessore* di esperienze, per individuare il tipo di esperienze di cui vogliono dimostrare la non-dipendenza dal soggetto sono costretti a utilizzare proprio quel concetto di possesso di cui vogliono sbarazzarsi (Strawson, 1959, pp. 96-97). In sostanza, poiché il carattere di *proprietà* o *possesso* degli stati mentali è connaturato al senso della soggettività, nella sua spiegazione Wittgenstein si serve di ciò che vuole negare. Nondimeno, Strawson si dimostra a sua volta scettico riguardo alla realtà di un'entità come l'io, sostanza individuale immateriale che, tuttavia, inerisce a un corpo. È contraddittorio attribuire a un corpo predicati di due tipi essenzialmente diversi, vale a dire caratteristiche spaziali o di posizione e stati di coscienza. Per questo Strawson si limita, in sostanza, a constatare l'aporia che la determinazione dell'io comporta (*Ivi*, pp. 101-103).

Dal punto di vista fenomenologico, l'essere fondamentale della coscienza deve dipendere da un tipo di unificazione differente per natura da quella oggettivante che l'atto intenzionale opera sui dati intuitivi. È in vista di tale obiettivo che, proprio a partire dalla filosofia husserliana del tempo, Dan Zahavi porta avanti da diversi anni un progetto filosofico che poggia sulla tesi di una peculiare forma di datità dell'*ego* (Zahavi, 1999; id., 2005; id., 2011; id., 2014; id., 2017). Secondo tale assunto, da ogni singola esperienza o *Erlebnis* è inseparabile una certa qualità dell'esperienza. Nell'*io originario* (*Ur-Ich*) husserliano Zahavi riconosce quindi il «carattere in prima persona della coscienza» (Zahavi, 2014, p. 84), il senso di *mineness* che accompagna ogni vissuto in modo non riflessivo, senza cioè che sia fatto oggetto di un altro sapere relazionante, cioè intenzionale. L'aspetto egologico dell'esperienza è così ridotto a una qualità di cui ogni vissuto è provvisto, e di cui non si può però fornire una vera prova fenomenologica.

Le teorie empiriche e cognitive della mente generalmente rifiutano all'*io* una realtà mentale che sarebbe misteriosamente distinta dall'individualità corporea e biologica degli individui (cfr. ad esempio Dennett, 1981, pp. 149-173; id., 1991; Di Francesco, 1998; Metzinger, 2003; Jervis, 2011; Marraffa & Paternoster, 2013). Non manca nemmeno chi sostiene posizioni di stampo deflazionista rispetto alla realtà esperienziale dell'*ego* anche nell'ambito degli studi husserliani (Gurwitsch, 2009, pp. 319-334). Recentemente, Marraffa, Di Francesco e Paternoster (2016) hanno rivolto una forte critica alle presupposizioni di stampo metafisico implicate dalla proposta di Zahavi. Data l'impossibilità di fornire una prova empirica del senso di proprietà che accompagna il vissuto, gli autori ritengono che l'*ego* non sia che il frutto di un'analisi concettuale, risultante dall'«assunto *a priori* per cui l'esperienza richiede un proprietario» (*Ivi*, p. 79). Contro la presupposizione indimostrabile di Zahavi, la realtà della coscienza si risolve nella stessa modalità di relazione rappresentativa che il soggetto intrattiene con le cose di cui fa esperienza. L'autocoscienza non fa eccezione, e

costituisce soltanto «una variazione della nostra relazione con il mondo» (*Ivi*, p. 93). Nessuna modalità d'essere specifica è concessa alla coscienza fenomenale. Tutt'al più, l'*I-self* – l'aspetto attivo della soggettività – distinto dal *content-self* – l'io in quanto contenuto di una rappresentazione o di una riflessione – viene definito come un «*processo*, l'autorappresentazione di un sistema psicobiologico» (*Ivi*, p. 92). Da tali rilevazioni critiche risulta una prospettiva che potrebbe essere definita *funzionalista*, poiché mira a descrivere una realtà senza sfociare nel riduzionismo fisikalista né in azzardate ipotesi di ordine metafisico, bensì secondo un quadro complesso in cui si intrecciano diversi caratteri e, soprattutto, processi o attività per i quali è possibile provvedere prove empiriche⁵.

Tra i presupposti del presente lavoro vi è l'ipotesi che si possa rilevare, nel relazionismo fenomenologico di Paci, una latente e quindi non sviluppata tesi funzionalista in merito all'unità della coscienza. Il tratto essenziale della soggettività non è infatti individuato da Paci in una qualità peculiare dell'esperienza, bensì in un funzionamento complesso in cui si intrecciano momenti consci e inconsci, impulsi, percezioni, atti introspettivi, riflessivi e volitivi rivolti al mondo esteriore. Alla luce di questa convinzione si può anche spiegare anche il nesso tra vita, esperienza e verità richiamato nel titolo e implicato dal legame tra significato filosofico della teleologia e il problema fenomenologico dell'unità della coscienza. La storia dei diversi tentativi di definire, nel regno del vivente, un principio di unificazione interiore, alternativo e indipendente rispetto alle relazioni meccaniche esteriori, consente

5 Alcune riflessioni riguardanti il concetto filosofico di *persona* forniscono una buona approssimazione di quello che si intende qui come prospettiva funzionalista, in quanto è volto a risolvere la contraddizione tra due ordini descrittivi che non sembrano conciliabili, vale a dire quelli corporei e mentali. In modo generale, sostiene Strawson: «... the concept of a person is the concept of a type of entity such that *both* predicates ascribing states of consciousness *and* predicates ascribing corporeal characteristics, a physical situation & c. are equally applicable to a single individual of that single type» (Strawson, 1959, p. 102). Conni va più nel dettaglio, descrivendo la persona come «struttura unitaria immediatamente fondata nelle modalità di esercizio individuale di un insieme di funzioni e non fondata direttamente sulle funzioni specifiche e le parti fisiche corrispondenti dell'intero individuo in quanto organismo» (Conni, 2005, p. 142).

infatti di mettere a punto un quadro originale entro cui considerare le problematiche che la fenomenologia di Husserl incontra nelle sue descrizioni della coscienza. L'essenza processuale e dialettica della coscienza che verrà in tal modo messa in luce porterà a individuare il principio di unificazione del soggetto non in una sostanza o in una realtà data, ma in una prassi di verifica che pone il soggetto in relazione con se stesso sulla base delle molteplici relazioni intenzionali che lo legano al suo mondo.

Il senso del lavoro può essere dunque riassunto in tre tesi fondamentali. Si tenterà in primo luogo di dimostrare la possibilità di isolare un significato prettamente filosofico di teleologia, slegato dagli ambiti epistemologico, metafisico e teologico, ma relativo solo al modo d'essere e di manifestarsi di determinati fenomeni (l'organismo vivente e il soggetto cosciente). Secondariamente, si individuerà un ambito di applicazione, nella fenomenologia husserliana, del concetto di teleologia che non sia riferito a regioni di senso costituite, alla scienza, alle funzioni pienamente razionali della coscienza, all'etica o alla storia. Si sosterrà che la teleologia può invece indicare un principio di unificazione dell'apparire dei fenomeni o, più brevemente, della coscienza. Le implicazioni fenomenologiche di tale principio teleologico non possono essere ritrovate nel discorso husserliano esplicito, ma possono essere evidenziate in quanto coerenti con un certo ordine di riflessioni e affermazioni che Husserl riporta soprattutto nei manoscritti di ricerca sulla temporalità. Infine, si metteranno in evidenza lo sviluppo e gli assunti teorici fondamentali del relazionismo fenomenologico di Enzo Paci alla luce del concetto filosofico di teleologia derivato dalla storia delle riflessioni sugli organismi viventi e della problematica husserliana della coscienza temporale. Precisamente, si tratterà di ricostruire la proposta della filosofia relazionista come una naturalizzazione non riduzionista della coscienza.

1. La teleologia come principio di unificazione interiore del vivente

L'origine teorica del concetto di teleologia si colloca nell'ambito degli studi che hanno accompagnato l'affermazione della biologia come scienza autonoma tra il XVIII e il XIX secolo. Le riflessioni d'ordine filosofico che hanno accompagnato tale progresso hanno perciò attribuito al concetto un significato prevalentemente epistemologico. "Teleologico" indica in tal senso un ordine di fenomeni – quelli organici – che non sono comprensibili in termini di causalità meccanica, ma richiedono l'ipotesi di una causalità finale dell'intero. Anche nei tempi più recenti rimane valida tale valenza epistemologica, secondo la quale la presenza di una legge teleologica viene verificata sulla base dell'interazione tra singoli organi. Per questo tipo di riflessioni, la difficoltà maggiore non sta nel modo d'essere che caratterizza un ente come individuo, ma piuttosto nella possibilità di discriminare tra semplici *effetti* e vere e proprie *funzioni*⁶.

Trascurando in buona parte (anche se non del tutto) tale campo d'indagine, in ciò che segue si tenterà di evidenziare la portata eminentemente filosofica della teleologia senza spostare l'attenzione dall'ambito degli organismi viventi, ma indagando il presupposto filosofico, appunto, della causalità dell'intero. Invece che cercare giustificazioni per attribuire a certi fenomeni una causalità finale dell'intero, si tenterà di comprendere cosa determina l'unità di quell'intero. Il funzionamento degli organi, i sensi, la riproduzione sono fenomeni indagabili separatamente, ma hanno la propria *ratio* nel bene dell'organismo intero. Si vuole perciò sostenere che la

6 I battiti cardiaci, per esempio, sono sicuramente solo effetti dell'attività di pompaggio del sangue eseguita dal cuore, poiché dal fatto che questo produce dei suoni non deriva che *debba necessariamente* produrli (Woodfield, 1976, p. 113). Di più difficile determinazione è l'omeostasi della temperatura sanguigna permessa, ma non determinata in modo univoco, dall'azione delle ghiandole sudoripare (Nagel, 1979, p. 314). *Teleologico* è qui ancora riferito a fenomeni o processi, invece che a ciò che fa dell'organismo un individuo identico a sé.

teleologia, relativamente alle scienze della vita, ma da un punto di vista filosofico, indica un principio di unificazione interiore degli organismi, prima che la dinamica dei processi organici che in essi hanno luogo. Con ‘interiore’ è così da intendersi la precedenza dell’unità dell’individuo rispetto alle relazioni tra le parti che compongono l’organismo intero.

Nella prima sezione (1.1) si spiegherà, in primo luogo, il senso della teleologia come principio di unificazione interiore a partire dal concetto aristotelico di *entelekeia* (§ 1.1.1). Saranno poi esaminate le implicazioni problematiche relative all’ipotesi della cosiddetta *forza vitale* o *Lebenskraft* rilevate da Kant (§ 1.1.2), da Hermann Lotze (§ 1.1.3) e da Nicolai Hartmann (§ 1.1.4), che di Kant mantengono l’approccio critico, almeno per quanto riguarda la natura vivente. La teleologia non è riconosciuta da questi autori come principio costitutivo nella misura in cui, se fosse altrimenti, tale ipotesi comporterebbe la presupposizione metafisica dell’esistenza di una particolare forza o realtà, non dimostrabile a partire dai fenomeni. Si vedrà che, in realtà, il rischio di tale presupposizione è dovuta al fatto che il significato della finalità non è ristretto all’unità degli organismi viventi, ma legato alla valutazione del carattere finalistico dei soli processi organici o, addirittura, della natura come totalità. Ad ogni modo, in questa prima sezione si concluderà che una teleologia come processo di unificazione interiore, secondo cui l’individuo è più della mera somma delle parti, implica una relazione essenziale con l’ambiente, un aspetto che diventerà centrale nella sezione 1.3.

Nella seconda sezione (2.2) si esaminerà quanto sostenuto in merito al dominio del vivente da Hegel (§ 2.2.1), Nietzsche (§ 2.2.2), Raymond Ruyer (§ 2.2.3) e, più brevemente, alcuni autori della seconda metà del ‘900 (§ 2.2.4). Si sosterrà che nelle loro trattazioni è riscontrabile una prospettiva di stampo *vitalista*, che conferisce una consistenza propria e autonoma all’ordine ontologico del vivente e al principio teleologico. Preferendo la locuzione ‘di stampo vitalista’ all’etichetta ‘vitalista’, non si vuole indicare le filosofie che

fiorirono soprattutto nel corso del XIX secolo in opposizione al meccanicismo. Piuttosto, si vuole indicare quelle posizioni che condividono la tesi generale per cui la vita non è spiegabile a partire dalle leggi causali, ma implica bensì un principio costitutivo ulteriore. Ancora una volta, si vedrà che gli autori trattati comprendono la teleologia e la vita come un dominio ontologico generale – e generico – senza dedicare particolare attenzione a come si presentano gli organismi viventi nella loro individualità. Ad ogni modo, si ricaverà da tali posizioni indicazioni utili per la definizione degli aspetti salienti della vita organica che permettono di pensare l'unità degli organismi in quanto retta da un principio di unificazione interiore.

Dalle prime due sezioni, si osserverà che la teleologia può essere definita più facilmente in negativo. In effetti, già nelle sue apparizioni in ambito biologico, alla fine del XVIII secolo, è stata impiegata per rispondere a una situazione aporetica, in cui la causalità lineare sembrava non bastare per spiegare certi fenomeni. In particolare nella prima sezione si evidenzierà come la teleologia spieghi il vivente in quanto qualcosa di più delle sue parti (gli organi). Dalla seconda sezione – e dalla considerazione delle riflessioni di Ruyer in particolare – si chiarirà che, tuttavia, l'individuo non può nemmeno essere qualcosa di diverso per natura dalle parti che lo compongono e dai fenomeni che lo coinvolgono, a meno di far dipendere la sua individualità da realtà che non appaiono di per sé. Determinare positivamente l'unità dell'organismo vivente richiede allora di prenderne in considerazione l'essere essenzialmente *dinamico*. Più che secondo un'identità materiale, l'organismo può quindi essere definito a partire dal *senso* complessivo dei processi in cui è coinvolto. Si determina cioè come un divenire e, più precisamente, secondo il suo *agire autodiretto*, volto alla propria conservazione. È trattando in particolare gli approcci di stampo fenomenologici al vivente che si chiarirà questo agire e il quadro *dialettico* che comporta. Un breve sguardo agli interrogativi odierni delle scienze naturali evidenzierà che, già da tale punto di vista, il problema della spiegazione della vita, come in realtà anche altre

problematiche di ordine fisico o chimico in cui fa capolino una sorta di causalità dell'intero, implica uno sfondo dialettico che lega i processi organici in relazione all'ambiente. In seguito, attraverso le osservazioni di Tran-Duc Thao, si tratterà quello che si intende solitamente, in filosofia, come prospettiva dialettica sulla *vita biologica* (§ 1.3.1). Si comprenderà invece l'importanza della dialettica per la comprensione filosofica dell'unità degli *individui viventi* con le riflessioni di Merleau-Ponty (§ 1.3.2) e di Hans Jonas (§ 1.3.3), dalle quali si ricaverà che il vivente non ha uno statuto del tutto autonomo. Il metabolismo ne è la prova: essenziale alla definizione dell'individuo vivente è infatti il rapporto che intrattiene con l'ambiente. L'individuo non è determinabile come un ente-sostrato a cui ineriscono determinate caratteristiche. Il suo statuto è invece dinamico, definito da un particolare tipo di *attività* o *prassi vitale* – è Aristotele a impiegare il concetto di *praxis* nella definizione della teleologia, ed è secondo tale accezione che si vuole sostenere in ultima istanza il potere esplicativo di un principio teleologico in riferimento alla realtà del vivente e all'essere della coscienza⁷.

Poiché solo a tratti si può individuare una continuità tra gli autori trattati in questo capitolo, quella che segue non può infatti essere compresa come ricostruzione storiografica rigorosa, ma piuttosto come interpretazione selettiva e retrospettiva delle riflessioni relative allo statuto del vivente, condotta sulla base di un tema attuale che si evidenzierà nei seguenti capitoli: l'unità della coscienza e lo statuto dell'ego nell'esperienza. Il concetto di teleologia non è esplicitamente o estesamente adoperato da parte di tutti gli autori. Alcuni, come Merleau-Ponty, addirittura lo rifiutano, poiché porta con sé reminiscenze metafisiche – quali quelle che si esporranno nella sezione 1.2. Ma quello che conta ai fini del lavoro è la discussione di un principio di unificazione interiore degli individui viventi, come presupposto del concetto di teleologia che si intende solitamente, vale a dire quello kantiano.

⁷ Enzo Paci valorizzerà quest'aspetto dialettico e dinamico della natura come processo e prassi. Nel suo percorso teorico, processualità e dialettica naturali diventeranno anzi i presupposti della fenomenologia relazionista, che in ultima istanza si rivelerà come una naturalizzazione non riduzionista della coscienza.

1.1 La limitazione critica della teleologia

Il principio teleologico assume legittimità nell'ambito dell'indagine scientifica della natura nella misura in cui rappresenta un principio autentico ed esclusivo degli esseri viventi. Il riferimento all'attività intelligente, diretta a uno stato di cose da realizzare, va quindi evitato in favore di una finalità del tutto peculiare, quella dell'intero rispetto alle parti. Si può ritrovare un primo abbozzo di questa teleologia nella nozione aristotelica di *entelechia*, posto che questa sia compresa, come si vedrà a breve, in relazione alla nozione di *praxis*. È tuttavia in epoca moderna, con Kant, che la teleologia viene interpretata quale prerogativa dei soli organismi viventi. Nello sviluppo del capitolo si vedrà che in realtà, pur avendo isolato in tempi moderni il significato originale di teleologia come organizzazione autonoma, Kant non vi conferisce una vera e propria realtà. Così conclude le sue analisi riconducendo la vita organica alla causalità meccanica, e connettendo la teleologia alla destinazione morale dell'uomo. Pur offrendo approfondimenti originali, Hermann Lotze e Nicolai Hartmann condividono la stessa visione critica.

1.1.1 L'interiorizzazione aristotelica del principio teleologico

La teleologia è un concetto centrale nella metafisica di Aristotele, reso indispensabile dall'insufficienza esplicativa della causa materiale. Le riflessioni sono principalmente volte a valutare l'efficacia della causalità finale nel funzionamento degli organi animali o nella riproduzione. Il concetto è impiegato anche nella speculazione metafisica e cosmologica, ma quello che si prefigge Aristotele è in primo luogo una considerazione epistemologica sulla spiegazione teleologica (Johnson, 2005; Leunissen, 2010; Gotthelf, 2012). Tuttavia, ciò che interessa sottolineare ora non sono tanto le considerazioni aristoteliche sulla teleologia in generale, quanto l'approfondimento che di tale concetto lo stagirita ha proposto.

Secondo Nicolai Hartmann, si deve ad Aristotele la prima elaborazione di un principio teleologico *interiore*. Avviando la trattazione dei processi naturali con la neutralizzazione della domanda riguardo al *perché*⁸, l'organismo è indagato a partire dalla propria essenza, non come risultato di cause precedenti ed esteriori. Alla *forma*, concetto cardine del pensiero aristotelico, non appartiene alcuno statuto ulteriore (i.e. ideale o irreal) rispetto agli eventi naturali. Il principio teleologico è un principio immanente al processo stesso tramite cui l'ente si produce:

die Formen bilden ihr "Telos". Sie sind die "immanenten", d.h. wörtlich die der Sache einwohnenden Zwecke, auf die es in ihnen abgesehen ist... alle für eine Sache charakteristische Determination als eine "innere" aufgefaßt wird, als die aus dem "Wesen"... der Sache hervorgehende (Hartmann, 1951, p. 7).

Numerosi interpreti del pensiero dello stagirita insistono in effetti sulla presenza di una concezione della teleologia come principio immanente ai processi naturali. Queste interpretazioni derivano però da determinate letture del rapporto vigente tra *entelekeia* ed *energeia*. Sebbene la prima sia stata spesso ingenuamente riconosciuta come un'evoluzione terminologica e concettuale della seconda, le due nozioni sono in realtà ben distinte. Si tratta di una tesi derivata dalla mancata separazione, rispettivamente, tra l'*attualità* e l'*attività* (Johnson, 2005, pp. 85-90). Entrambe sono riferite a un principio teleologico, ma con funzioni diverse. L'entelechia indica un «fine raggiunto» (*erreichte Ziel*), mentre l'altra fa riferimento a un «tragitto finalisticamente diretto» (*zielbezogenen Weg*) (Stallmach, 1959, p. 186). Questa distinzione, però, non aderisce ancora del tutto alle spiegazioni dello stesso Aristotele. Il rapporto tra *energeia* ed entelechia va precisato, perché i due termini non sono

8 «... das Warum ist unwesentlich... So ist es z.B. in der Aristotelischen Teleologie. Wichtig sind nur die Entstehungsprozesse der Dinge, vor allem der lebendigen, und diese sind durch substantielle Formprinzipien bestimmt, auf welche die Prozesse hinauslaufen. Denn die Formen bilden ihr "Telos". Sie sind die "immanenten", d.h. wörtlich die der Sache einwohnenden Zwecke, auf die es in ihnen abgesehen ist... alle für eine Sache charakteristische Determination als eine "innere" aufgefaßt wird» (Hartmann, 1951, p. 7).

distinti *de facto*. Concepire l'*entelekeia* come forma preordinata al divenire e l'*energeia* come suo dispiegamento reale significa ridurre quest'ultima allo statuto della *dynamis*, della potenza, della materia inerte. Il processo fungerebbe da termine medio tra la forma e la materia. Nessuna ragione inerebbe quindi al processo in quanto tale, poiché il senso sarebbe limitato alla forma pienamente realizzata, staticamente conclusa. Ma Aristotele non pone la perfezione in una forma fissa e immutabile. Al contrario, con Tugendhat si può affermare che il genuino significato di telos implicato dal concetto di *energeia* coinvolge dinamicità e motilità: «Die ἐνέργεια qua Präsenz ist also nicht nur entelecheia einer yle, sondern zugleich auch immer telos einer energeia qua kinesis» (Tugendhat, 1958, p. 92). Ciò va inteso nel senso di una generale omogeneità dei fenomeni reali, dai quali la ragione (*Grund*) non è separata. Non è la forma (e.g. la vista) ad esaurire la motivazione dello sviluppo di un organo (gli occhi), sebbene questo abbia senso in funzione della prima. La forma, piuttosto, è immanente allo sviluppo degli organi in funzione dell'ambiente in cui vivono gli organismi. Tugendhat tiene infatti a sottolineare che la forma propria, l'entelechia di un individuo, non indica sempre e solo uno stadio finale, un termine a sé stante, separato e contrapposto al divenire reale, ma quello stesso divenire.

Negli organismi viventi si crea quindi una connessione essenziale tra entelechia ed *energeia*. La processualità di quest'ultima differisce essenzialmente da quella della *kinesis*. Questa è movimento come spostamento, che ha la propria ragione nella realizzazione di uno stato di cose e quindi nel suo concludersi. Il movimento in cui consiste l'*energeia* non è, invece, mezzo per la realizzazione di una forma, né una semplice serie di passaggi organizzati, bensì attività auto-organizzantesi, la cui ragione risiede nel proprio persistere. Non essendo movimento, l'*energeia* indica un essere in atto:

non diciamo che chi cammina ha insieme anche camminato, chi costruisce ha costruito, ciò che diviene è divenuto o ciò che è mosso

è stato mosso: son cose diverse. Ma la stessa cosa ha visto e insieme vede, pensa e ha pensato. In questo caso parliamo di atto, in quello di movimento (*Metaph.*, 1048 b).

Non è il raggiungimento di uno stato, il possesso di una proprietà o l'aver compiuto una determinata azione ciò che definisce l'identità di quegli enti retti dal principio dell'*energeia*, bensì un'azione senza fine, compiuta nella sua interminabilità. Si stabilisce così una stretta affinità concettuale tra l'*energeia* e la *praxis* nella definizione fornita dall'*Etica nicomachea*, che la distingue dalla *poiesis*: «Il fine della produzione, infatti, è cosa diversa [dalla produzione], mentre non potrebbe esserlo quello dell'azione, poiché lo stesso agire bene è un fine» (*Et. Nich.*, 1140 b)⁹.

Quanto fin qui rilevato permette di esplicitare lo spostamento di significato che coinvolge il concetto di entelechia nel caso degli esseri viventi. Si è detto che tradizionalmente l'entelechia rappresenta l'essenza o sostanza di una cosa, indicando una «perfezione statica» (Tricot, 1986, p. 210n). L'*entelekeia* è cioè la forma in senso eminente, contrapposta e complementare rispetto a *yle* e *dynamis*. Non è però tutto qui. *Entelekeia* è infatti anche la *psyché*, l'anima in quanto forma e sostanza dell'essere vivente capace di provvedere al proprio sostentamento. L'anima è forma del corpo vivente non nel senso in cui il quadro compiuto è la forma della tela e dei colori usati dal pittore, ma per la sua proprietà di avere «in se stesso il principio del movimento e della quiete» (*De an.*, II, 1, 412 b). Invece che uno stato di equilibrio, l'*entelekeia* indica nell'essere vivente un atto, un'attività nel senso dell'*energeia* appena evidenziato¹⁰. Nel vivente i due principi coincidono,

9 Recentemente Ronchi (2017), come si vedrà nel § 1.2.4, ha richiamato l'importanza della nozione aristotelica di *praxis* per la definizione della teleologia e dello statuto degli organismi viventi.

10 Bos distingue tra un'entelechia prima, più basilare, e una seconda, che può essere ricondotta all'immagine intuitiva del seme che ha come propria entelechia l'albero. L'originalità del pensiero aristotelico risiede nella prima, che si riferisce a una gradualità o a uno sviluppo della stessa forma. L'anima è cioè entelechia dell'uomo, ma non in quanto suo stato finale di compiutezza: «The situation of an infant is such that it already possesses soul as the entelechy of a human being, but not that it has achieved a state of completeness.... This is because the soul itself is subject to a very special kind of development» (Bos, 2003, p. 133).

caratterizzando l'organismo come autonomo e in sé concluso, messo in moto da un principio affatto differente dalla causa esteriore. Non essendo riconoscibile nel vivente uno stadio finale, il senso del processo resta immanente al suo intero sviluppo.

Similmente a quanto detto della nozione di *praxis*, le nozioni di *energeia* e di *entelekeia* come atto rendono inessenziale, relativamente alla vita organica, la definizione di teleologia come *goal-directedness*, vale a dire l'esser diretto a uno scopo esteriore. L'*energeia* e la *praxis* indicano un tipo di attività che ha fine in sé, nel suo rimanere in moto, una dinamica il cui caso esemplare è rappresentato dal funzionamento degli organismi viventi.

1.1.2 Blumenbach, Kant e la costitutività del principio teleologico

Nonostante l'apprezzamento per la scoperta della teleologia interna, Hartmann, nella sua *Ethik*, ritiene che Aristotele abbia voluto estendere indebitamente l'intuizione del principio teleologico interiore all'intera natura inorganica, finendo col postulare un principio trascendente rispetto ai processi naturali per come sono osservabili¹¹. Le teorie cosmologiche e teologiche fiorite nel medioevo, tanto sulla linea del neo-platonismo quanto su quella della ripresa dell'aristotelismo, si sono appoggiate su un principio teleologico così concepito.

11 Il punto critico della filosofia aristotelica, secondo il parere di Hartmann, sta nell'aver voluto estendere il principio teleologico alla natura nella sua totalità, ponendo il motore immobile come principio ultimo responsabile di ogni evento. «Die Aristotelische Philosophie, die diesen Gedanken [di una *Weltteleologie*] in seine klassische Form brachte, wurzelt in einer Metaphysik des Organischen. Aber sie übertrug den Gedanken von hier auf das Ganze der anorganischen Natur, auf den einfachen Bewegungsprozeß, und faßte schließlich alles in einem einzigen teleologischen Weltprinzip, in der reinen Energie des "ersten Bewegers" zusammen. Dieses Weltprinzip mußte, da teleologische Prozesse nur von einem Gebilde ausgehen können, das der Zwecksetzung und Zwecktätigkeit fähig ist, notwendig die Form einer Vernunft haben. Und so trat an di Spitze des Ganzen di e göttliche, absolute Vernunft» (Hartmann, 1962, pp. 200-201).

A partire dalla fine del XVIII secolo, il concetto di teleologia segue tuttavia un percorso di emancipazione dall'accezione teologica e cosmologica che lo aveva fin lì accompagnato. Da principio di razionalizzazione dell'intero ambito dell'esistente, passa a indicare una porzione della realtà che a sua volta viene ad acquistare autonomia, divenendo oggetto di una scienza specifica. L'idea di una teleologia della natura va infatti di pari passo con il processo storico che ha reso la biologia una disciplina indipendente, da un lato, dalla fisica e dalla chimica e, dall'altro, dalla psicologia. È attraverso quell'idea che l'organismo vivente inizia ad essere pensato come una regione specifica della natura, irriducibile tanto alla causalità fisica quanto all'azione dell'anima.

Tra gli esponenti più influenti di questa evoluzione teorica è da annoverare Johann Friedrich Blumenbach, fisiologo tra i maggiori esponenti della corrente del vitalismo. Proprio perché attivo in un tempo in cui ancora doveva dimostrarsi la specificità dell'ambito del vivente, Blumenbach si discosta da quei ricercatori che «ritenevano loro compito dimostrare finalità e intenzione di ogni ente nella natura, in particolare nelle creazioni organizzate» (Blumenbach, 1806, p. 124)¹². Quella che egli persegue è perciò una differenziazione dall'alto e dal basso. Il solo meccanismo è insufficiente a spiegare l'autonomia degli organismi, che sembrano rispondere a una norma interna distinta dal rapporto causale esteriore. Questa norma interna, tuttavia, per non ridursi ad azione dell'anima sul corpo, non dev'essere nemmeno radicalmente distinta dal piano della causalità. Perciò Blumenbach ipotizza ancora una *forza* per spiegare i movimenti propri dell'ordine vivente, accordandovi quindi lo stesso statuto delle forze di attrazione e repulsione che già erano riconosciute efficaci nei fenomeni naturali. Tale forza è denominata *Bildungstrieb*, traducibile come *impulso formativo*. Blumenbach tiene a precisare che non si tratta di una semplice analogia con gli istinti animali, ma

12 «... freilich haben die Teleologen dadurch theils seltsame Blössem gegeben, wenn sie ängstlich nach denselben hafchten, und sie gleichsam erzwingen wollten, weil sie sich dazu berufen hielten, von jeder Einrichtung in der Natur, besonders in der organisirten Schöpfung, Zweck und Absicht rein demonstrieren zu müssen» (Blumenbach, 1806, p. 124).

di una «wirksame Tätigkeit» (Blumenbach, 1789, p. 79). L'impulso formativo agisce nello sviluppo ontogenetico, veicolando nell'individuo l'azione della specie, vale a dire la trasmissione del corredo genetico. È quindi una vera e propria forza che spinge ogni individuo al pieno sviluppo della propria forma specifica. Poiché non si tratta di una forza fisica tra le altre, l'impulso formativo è definito *forza vitale*, quella *Lebenskraft* che riceverà numerose critiche ancora nel corso di tutto il '900.

Nella sua critica all'*occasionalismo* e al *pretabilismo* esposta nella *Kritik der Urteilskraft* (KU, § 81), Kant mostra interesse per gli studi di Blumenbach e per la nozione di impulso formativo. In particolare ne apprezza l'abbandono di spiegazioni sovrannaturali. Quando ancora la generazione è solitamente concepita come *eduazione* di una forma fisicamente preesistente, il fisiologo tedesco, secondo Kant, pensa in termini di *produzione*. La generazione è in tal senso «preformata *virtualiter*» (Ivi, p. 423, it. 302), non *realiter*, nello spazio fisico. Una preformazione spaziale e reale necessiterebbe di diversi interventi sovrannaturali volti al mantenimento o all'«estrazione» di una forma dall'individuo quando questo ancora persiste nel suo stadio primitivo. Di una simile forma non si comprenderebbe il modo di inerenza alla fase germinale dell'individuo.

L'idea di una forma virtualmente presente nel corso dei processi generativi, tuttavia, non trova per Kant fondamento oggettivo. Il filosofo non rileva alcuna possibile dimostrazione empirica per la forza vitale, mentre Blumenbach vi riconosce invece un carattere costitutivo. Per quest'ultimo non si tratta soltanto di un'ipotesi indimostrabile, bensì di una forza efficace nei fenomeni vitali – innegabile, sebbene non spiegabile – che li distingue dal regno chimico-fisico delle forze di attrazione e repulsione¹³.

13 La teoria epigenetica ipotizza che ogni individuo vivente si generi a partire da germi (*Keime*) indifferenziati. La *Lebenskraft*, che agisce come impulso formativo su ognuno di essi, provvederebbe alla specificazione dei loro tratti. Secondo Gambarotto, questa teoria, al contrario di quanto Kant conclude, ha il merito di indagare la natura degli organismi secondo caratteri peculiari *costitutivi*, non ricavati dai fenomeni meccanici. Blumenbach «believes that the phenomena of life, and above all of generation, can be explained by postulating a particular force, i.e. the formative drive, which is seen as the primary cause

Secondo i requisiti che Kant espone in apertura alle Analogie dell'esperienza (KrV, B 221-222), la teleologia non può rientrare tra i principi relativi a connessioni necessarie nella percezione. Ciò che il concetto indica non è infatti un ordine interno ai fenomeni, ma un a priori *dell'esistenza* dei fenomeni. Il problema originale della terza *Critica* consiste quindi nella ricerca di un ordine *a priori* del terzo molteplice. Mentre il primo molteplice concerne le sensazioni unificate attraverso i concetti e il secondo le determinazioni spazio-temporali unificate dalle forme dell'intuizione, il terzo molteplice riguarda l'unità della natura dal punto di vista delle sue stesse leggi empiriche – non analitiche né trascendentali. Si tratta, secondo le parole di Scaravelli, di un molteplice «di cui le leggi trascendentali determinano solo la costituzione – o intima tessitura – in quanto esso fa parte di una natura in generale, ma lasciano invece indeterminato, e del tutto indeterminato, quello che forma la sua particolare natura di molteplice» (Scaravelli, 1973, p. 364). È chiaro allora che ciò che Kant imposta è una discussione sulla natura non in quanto semplice polo negativo, contrapposto alla soggettività trascendentale che si incarica di fornire di quello un'unificazione sintetica. Ciò che si profila è la possibilità di una natura che abbia in sé la propria ragione, che sia autounificata, e non esteriormente sintetizzata¹⁴.

of all other phenomena», mentre per Kant, «the formative force is by no means on the same level as fundamental (mechanical) forces» (Gambarotto, 2018, p. 14). Anche Richards (2000) sottolinea la distanza tra Kant e Blumenbach, sottolineando che mentre il primo interpreta l'impulso formativo nel senso di una materia già organizzata, il secondo intende invece spiegare l'origine stessa dell'organizzazione. In ultima analisi, Kant si limiterebbe a considerare la teoria di Blumenbach una buona ipotesi, ma sostanzialmente insufficiente a spiegare l'ontogenesi; per tale motivo ritiene la teleologia un principio solamente regolativo (Roth, 2008, pp. 283-284). È interessante la considerazione critica che Tarizzo formula in merito al pensiero di Blumenbach: distinguendo la *vitalità* (la *Lebenskraft*) dall'*organico* (i *Keime*, i componenti che costituiscono *materialmente* gli organismi), i sostenitori dell'epigenesi affermano l'esistenza di una dimensione ontologicamente distinta non solo da quella retta dalla causalità meccanica, ma anche da quella delle stesse forme viventi, del cui funzionamento tale ipotesi costituirebbe la spiegazione (Tarizzo, 2010, p. 79).

14 Per unificazione *a parte obiecti* della natura Garroni intende che l'«unità sintetica delle leggi empiriche *come tali*, anche nella loro particolarità, deve essere sintetica in quanto non solo le rende possibili come leggi in genere, per ciò che esse “hanno in comune (cioè quelle leggi trascendentali della natura)”, ma in quanto permette di rappresentarcele in unità, sotto leggi empiriche più potenti, anche per ciò che esse “hanno di diverso”. Cioè: la loro particolarità, non contenuta analiticamente nelle leggi trascendentali» (Garroni,

È proprio per non applicare schemi concettuali esteriori alla natura stessa che Kant tenta di escludere l'applicazione del concetto di finalità come utilità o fine estrinseco, risultato di un'azione o di una concatenazione di eventi da una forma di intelligenza. In questo caso, la finalità non è che un legame esteriore. L'intenzione che regge l'agire umano e il rapporto di reciproca utilità tra i diversi enti naturali – esseri inorganici, piante, animali – sono teleologici in quanto l'una presuppone la rappresentazione di uno stato di cose da realizzare, l'altra perché l'esistenza di una cosa è funzionale a quella di un'altra. Un ordine teleologico proprio della natura può invece essere rintracciato per Kant solo nel funzionamento degli organismi viventi. D'altra parte, è l'osservazione stessa che impedisce analogie con altri oggetti di conoscenza o dell'agire pratico¹⁵. L'organismo è *fine della natura* – fine *interno* alla natura – nel senso che il suo carattere teleologico non deriva da altro che da sé: «una cosa esiste come fine della natura quando è la causa e l'effetto di se stessa» (KU, p. 370, it. 241). Le singole reazioni organiche, per esempio il metabolismo o la circolazione sanguigna, non trovano causa se non nel bene dell'intero organismo. Perciò, prosegue Kant, non si può non supporlo come causa precedente le azioni dei singoli organi e le interazioni tra essi. Si può così distinguere la finalità che viene riflessivamente presunta negli organismi da quella consueta dell'intenzione: l'organismo non è l'idea o la rappresentazione di un effetto, né un tutto unificato da un organo o da una parte sovraordinata ad altre parti, ma un sistema, intero ed organizzato, che agisce in virtù di sé, ordinando le proprie parti in modo tale che ognuna valga sia come mezzo, sia come fine.

In risposta all'osservazione che anche le macchine presentano un'organizzazione unitaria logicamente precedente le interazioni tra le sue singole parti, Kant specifica che ciò vale solo in merito all'articolazione e

1986, p. 213).

15 «The form emergent in organisms is resistant to any analogy with objects of knowledge or with our own agency, for organisation does not feature *a priori* in our constitution of objects or spring from practical reason. Rather, it emerges from our reflection» (Cooper, 2018, p. 3113).

coordinazione tra le parti. La macchina ha un principio di movimento interno organizzato, ma non *organizzante* sé stesso, a differenza dell'organismo, che possiede «una forza formatrice, che si propaga, e che non può essere spiegata con la sola facoltà del movimento (il meccanismo)» (*Ivi*, p. 374, it. 245). Mentre la macchina possiede una forza «motrice», l'organismo è animato da una forza «plasmatrice» (Cunico, 2015, p. 123).

Anche nel caso di Kant, il significato più comune della teleologia è stravolto: invece che il rapporto estrinseco tra uno stato di cose o un oggetto e un'azione, essa passa a indicare l'autonomia dell'organismo, il suo dipendere da una norma interna per il proprio funzionamento. Messa in luce l'originalità degli organismi, tuttavia, Kant la ritrae ristabilendo il meccanismo come unico fondamento legittimamente predicabile dei fenomeni naturali: «un tutto reale della natura deve essere considerato solo come l'effetto delle forze motrici concorrenti delle parti» (KU, p. 407, it. 283-284), poiché per un intelletto discorsivo il tutto non può essere considerato come principio del legame delle parti. La mancanza di principi e termini analogici che permettano giudizi giustificati riguardanti il funzionamento degli organismi porta alla conclusione sullo statuto solamente regolativo del concetto di finalità, che rimane così valido come principio euristico, non costitutivo (*Ivi*, pp. 405-410, it. 287-293).

All'idea di un'organizzazione generale della natura viene conferito lo stesso statuto che nell'analitica del giudizio estetico viene conferito al sublime. Questo non è infatti scoperto come determinazione reale dello stato di cose su cui si giudica, né riferito a una norma soggettiva come nel giudizio di gusto. Poiché riferito a grandezze incommensurabili e quindi non giudicabili, il sublime tocca il soggetto come sentimento e idea della ragione (*Ivi*, p. 250, it. 98). L'assolutamente grande, che esubera da ogni misura, non può essere appreso dai sensi nella sua interezza, né ad esso può essere applicato alcun concetto determinato. Perciò è considerato da Kant l'indizio di

una «facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi» (*Ivi*, p. 250, it. 99).

Quanto assodato nell'analitica del sublime vale dunque nella considerazione della natura come un tutto. Ciò che la determina non è una caratteristica oggettiva, la sua organizzazione o il suo essere diretta a un fine particolare, ma l'occasione che fornisce al soggetto di «percepire l'intima finalità nei rapporti delle facoltà dell'animo» (*Ivi*, p. 350, it. 216). L'*idealità* della teleologia naturale consiste in ciò, tanto nel suo senso limitativo quanto nel suo contenuto positivo: la non costitutività della categoria teleologica relativamente alla conoscenza del mondo rivela un accordo reale tra i soli sensi e le facoltà umane; non essendo disponibile all'intuizione alcun contenuto effettivo perché un giudizio sia giustificatamente formulato, l'unica validità possibile del giudizio teleologico sulla natura come intero organizzato è quella ideale¹⁶. Con questa conclusione, Kant abbandona quella che è la sua stessa intuizione più originale, l'idea di un principio esplicativo proprio del vivente.

1.1.3 Lotze: la critica alla *Lebenskraft* e il concetto di *Wechselwirkung*

Hermann Lotze conduce a più riprese un approfondito studio sullo statuto del vivente, in relazione al quale mette in luce forti limitazioni critiche utili all'elaborazione del proprio sistema filosofico. Il *Mikrokosmos* (Lotze, 1923), pubblicato tra il 1856 e il 1864, tra le opere di Lotze più conosciute, ruota attorno al possibile accordo tra una natura causalmente determinata e l'autodeterminazione della volontà umana. Il contenuto dell'opera è coerente con quell'*idealismo teleologico* che il filosofo neokantiano aveva già elaborato

16 «Da wir uns nun das Vorausgehen des Ganzen als Ursache nur als ein Vorausgehen der Vorstellung eines Zweckes denken können, ist für uns dies zugrunde liegende und verursachende Ganze zugleich eine "idee", die als immaterielles und übersinnliches Prinzip werden muß» (Düsing, 1968, p. 117).

nella *Logik*: poiché come teoria puramente formale la logica non esclude l'errore, deve essere fondata teleologicamente nei fini morali, che costituiscono un ordine di *validità (Geltungen)* non riducibili ai meri fatti fisici o psichici (cfr. Pester, 1997; Hartung, 2009; Beiser, 2013, in particolare pp. 179-187 e 250-252). Nell'articolazione di *Mikrokosmos*, tuttavia, Lotze affronta puntualmente e approfonditamente anche i temi di fisiologia e biologia al centro di *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* del 1852 (Lotze, 2006) e in alcune lezioni (Lotze, 1883). La questione del finalismo della natura è ricondotta a uno stato d'animo soggettivo: lo stupore di fronte all'unità della natura in quanto tutto organico dotato di senso, che si scontra con le infinite possibilità combinatorie di cause che avrebbero potuto sortire organizzazioni molto meno perspicue. Tuttavia, l'umana esigenza di una *ideale Deutung*, di un'interpretazione capace di conferire senso unitario a ciò che è osservato in natura, non deve per Lotze prevaricare la legittimità che spetta alla sola *mechanische Erklärung*¹⁷.

Ora, al pari di Blumenbach, Lotze riconosce nei fenomeni organici la necessità di presupporre una particolare azione, ma da questa non ricava alcuna profonda motivazione per stabilire l'esistenza di una forza o di una realtà peculiare:

Neben der schöpferischen Weisheit Gottes, dem Grunde des idealen Inhaltes der Welt, tritt eine andere Macht hervor, ein dunkler Hintergrund, an dem der gestaltlose Strahl der Ideen sich erst zu einem Spiele anschaulicher Formen bricht. Weder entbehren können wir dies fremde und unergründliche Element, noch wissen wir ein Recht, es festzuhalten (Lotze, 1923 II, p. 12).

La *Lebenskraft*, osserva Lotze, può essere ipotizzata come una potenza reale (*Macht*), distinta ma pari alla causalità fisica, o come un complesso di

17 «Eine philosophische Betrachtung mag sich an der Frage versuchen, welche Natur und welche Triebe zu haben den Dingen in dem vernünftigen Zusammenhange der Welt erlaubt sei; die Naturforschung hat immer nur zu untersuchen, welche Weisen der Tätigkeit wirklich vorkommen» (Lotze, 1923 I, p. 37).

«impulsi formativi ideali» (*gestaltende ideale Triebe*) (*Ivi*, p. 273). Tuttavia, entrambe le ipotesi sono escluse dal filosofo. Per rimanere aderente alla realtà direttamente osservabile, infatti, Lotze preferisce ricondurre i processi organici all'intreccio tra diverse linee di azione di un unico genere di forze. Il peculiare impulso *ideale* – definito tale perché non riscontrabile nella materia – che dirigerebbe lo sviluppo dell'organismo si rivela in realtà un aspetto parziale di un *intreccio complesso* di forze: «Vielmehr die Idee selbst möchten wir als eine der mitwirkenden Kräfte an dieser Arbeit fassen» (*Ivi*, p. 274).

È quindi nei termini di una *partecipazione* (*Mitwirkung*) tra diverse forze che Lotze tratta il vivente e l'organizzazione della natura nel suo complesso. Ammettere una «unità vitale del mondo» non significa per lui ipostatizzare realtà o «fatti ultimi» (*letzten Tatsachen*) ulteriori rispetto al dominio dell'esperienza, a partire dai quali ogni realtà sarebbe spiegata (Lotze, 1883, p. 103). Ciò vale anche per i principi che reggono il corso della natura. Identificare la forza vitale con una causa vera e propria comporta la presupposizione di un sostrato materiale particolare, una superflua duplicazione di piani ontologici. A tal proposito assume un ruolo centrale il concetto di *Wechselwirkung*, impiegato da Lotze per salvaguardare l'autonomia delle forme d'essere più complesse senza aggiungere principi esplicativi indimostrabili. Traducibile con *interazione* o *azione reciproca*, il termine *Wechselwirkung* sembra in prima battuta un sinonimo della causalità. Non si tratta però di sinonimia, quanto piuttosto di un'inerenza della causalità al concetto kantiano di interazione (la terza delle categorie di relazione). La *Wechselwirkung* è concepita da Lotze per spiegare una dinamica di funzionamento che appare indipendente dalle singole parti che vi sono coinvolte, ma che nondimeno deve essere ricondotta a queste stesse e ai principi che ne spiegano le dinamiche (*Ivi*, pp. 99-100).

Pur non precisando la natura delle forze che concorrono a costituire le funzioni del vivente, la nozione di *Wechselwirkung* mantiene il campo epistemologico sgombro da presupposizioni arbitrarie. L'organizzazione dei

sistemi biologici viene conseguentemente identificata con l'*ordine* dei processi meccanici, senza che ciò implichi un *gap* qualitativo tra una realtà casuale e una realtà dotata di una *ratio* propria¹⁸. Non volendo ridurre le proprietà degli organismi alla semplice causalità lineare, né attribuirvi una natura distinta da quella descritta meccanicamente, Lotze pensa la dinamica del vivente come l'unità di un processo complesso, cioè come vasto insieme articolato di semplici relazioni causali. Lenoir condensa così le conclusioni di Lotze in merito:

Biological organization is to be understood in terms of the *order* of mechanical processes associated with the phenomena of life. Life does not exist independently of the mechanical processes through which it is manifest. But equally important, life is not simply a mechanical process. It is inseparable from an order among mechanical processes (Lenoir, 1982, p. 171).

Nella trattazione del rapporto tra corpo e anima, la concezione lotzeana della *Wechselwirkung* risulta ancora più perspicua. In *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, contro l'idea di un'anima¹⁹ autonoma rispetto al corpo, Lotze interpreta l'essere animato come una *risultante* di più forze: «würde... die Beseelung, nur eine mechanische Resultante aus der Wechselwirkung vieler Einzelkräfte sein» (Lotze, 2006, p. 51).

Né lo sviluppo degli organi del corpo né l'emergere della coscienza umana sono quindi ricondotti a funzioni spirituali predisposte da un'anima ontologicamente distinta dal corpo. Indipendenti rispetto a funzioni codificate

18 È interessante notare con Müller-Strahl (2013, pp. 146-148) che Lotze non reputa la vita una dimensione contrapposta a quella della causalità, come se questa fosse caratterizzata dalla totale assenza di regolarità. Le sue analisi rientrerebbero infatti, secondo l'autore, in quello che Schrödinger chiama «nuovo meccanismo», ovvero la concezione per cui l'ordine è prodotto dall'ordine, a differenza dell'interpretazione della biologia come produzione dell'ordine dal disordine, supportata dal meccanismo «statistico» (Schrödinger, 1944, pp. 137-140).

19 È da sottolineare come in quest'opera e nel *Mikrokosmos* Lotze non faccia preciso riferimento alla nozione di coscienza come *Bewußtsein*, favorendo maggiormente l'impiego di termini appartenenti al dominio semantico di *Seele* – che spesso indica non tanto l'attività cosciente umana ma più in generale l'essere animato degli animali – e di *Geist*.

nel materiale genetico di ogni individuo, gli organi compaiono come un'astuzia o «intelligenza dell'azione» dell'organismo stesso: «das Organ eine Intelligenz des Wirkens, die nicht sein ursprüngliches Eigentum und auch nicht die unmittelbare Tat einer noch in ihm lebenden Seele, sondern nur der Gewinn an physischer Gewohnheit ist» (Lotze, 1923 I, p. 377). All'anima non appartiene alcuna funzione direttrice rispetto al corpo. Attraverso le *interazioni* con l'ambiente circostante, il corpo fa sedimentare *pattern* di azioni fondati sull'abitudine, e a partire dal tipo di interazioni che più frequentemente si verifica, il corpo sviluppa le proprie parti. La funzione teleologica assunta dalla vista rispetto allo sviluppo degli occhi – per riprendere il caso citato in riferimento ad Aristotele e al rapporto tra *energeia* ed *entelechia* – sarebbe quindi non antecedente, ma immanente ai modi di interazione tra individuo e ambiente. La forma pienamente sviluppata dell'individuo non può essere logicamente anteposta a possibilità interiori ed esteriori già configurate in un rapporto complesso tra l'organismo e il suo ambiente.

Lotze riconosce la necessità di un principio regolativo dell'interazione tra l'organismo e l'ambiente. Non ipotizza però una sede fisica centrale per questa funzione. Piuttosto, la coordinazione di movimenti, percezioni e azioni è suddivisa in più poli. Per ogni genere di azione *animata*, che si tratti del movimento o della percezione non cambia nulla di essenziale, il filosofo ipotizza la presenza di *Zentralorgane* che collegano le condizioni interne dell'individuo con quelle dell'ambiente esterno secondo una «relazione finalistica» (*zweckmäßigen Zusammenhang*) (Lotze, 1923 I, p. 380). Nonostante il nome di *Zentralorgan* lasci intendere una sorta di azione direttiva, esso non indica però un polo realmente identificabile. Si tratta di un espediente esplicativo, più che di una realtà determinata. L'ipotesi degli organi centrali delinea l'emergere di un'individualità interiore del vivente come *funzione* delle diverse interazioni (si tratta ancora di una forma di *Wechselwirkung*) che avvengono tra corpo e ambiente²⁰. Coerentemente con

20 «Mit der Annahme dieses Zentralorganes für die Regelung der Bewegungen glauben wir die Reihe der Hilfen erschöpft zu haben, welche wir unmittelbar von dem Baue des

questa visione del funzionamento vitale, anche la dimensione psichica è pensata come funzione della coordinazione di più organi periferici: «Wir glauben die nächste und wichtigste Begründung der geistigen Functionen nicht sowohl in den centralen, als vielmehr in den peripherischen Organen und ihren Functionen suchen zu müssen» (Lotze, 2006, p. 554).

L'elaborato quadro delineato da Lotze non si discosta in definitiva dalle conclusioni kantiane. La teleologia rimane un principio euristico della ricerca (Lenoir, 1982, pp. 169-172), mentre per quanto riguarda il legame tra coscienza e corpo Lotze si limita a mantenersi aderente all'occasionalismo metodologico, senza azzardare ipotesi nette riguardo alla natura propria dei rapporti tra individui viventi o coscienti e l'ambiente (Milkov, 2006, p. 52). La teleologia, in sostanza, è ancora pensata solo come principio esplicativo dei fenomeni organici, presi in considerazione come legami esteriori. Sebbene con l'ipotesi degli organi centrali attribuisca implicitamente agli organismi una forma di unità che non dipende dall'aggregazione di parti fisiche né da un'azione di tipo rappresentativo – facente capo a dinamiche della coscienza – Lotze non vi attribuisce una realtà dimostrabile.

1.1.4 Hartmann e l'insufficienza della *Wechselwirkung*

Sulla linea di Lotze, Nicolai Hartmann ha condotto, a più riprese, estese discussioni della nozione di teleologia. Impegnandosi a dimostrare l'origine antropologica di tale concetto, tenta di giustificarne l'abbandono in favore di un'indagine della natura scevra di pregiudizi. Attraverso una disamina delle sue idee si stabilirà l'insufficienza del concetto di *Wechselwirkung* per la spiegazione dell'autonomia degli organismi.

Per Hartmann è la disposizione morale dell'uomo a viziare maggiormente la considerazione del mondo naturale. D'altronde, la stessa comprensione dell'etica sarebbe in realtà fuorviata dalla teleologia morale.

Körpers für die Leistungen der Seele verlangen müssen» (Lotze, 1923 I, p. 379).

Presupporre un'azione direttiva dei valori rispetto alla situazione concreta inficia il riconoscimento di quegli stessi valori: secondo il filosofo tedesco, ogni azione deve fondarsi invece sulla considerazione dello stato di cose in cui il soggetto interviene. Stando alla sua teoria dei livelli ontologici, il mondo si compone di diversi piani (*Ebene*) di realtà, secondo una gerarchia per cui i predicati e le caratteristiche di quelli più "alti" o complessi sono fondati in quelli inferiori. Mentre le categorie di un dato livello possono essere impiegate per spiegare fenomeni di un livello superiore, il contrario non vale²¹. Nessun giudizio d'ordine morale può perciò essere anteposto a giudizi su stati di cose. La presupposizione di beni o valori idealmente sovraordinati all'ordine reale degli accadimenti rende quindi la teleologia una teoria chiusa²², nel senso che il principio esplicativo precede i fenomeni di cui vuole fornire una spiegazione. Quanto detto per l'etica vale a maggior ragione per lo studio della natura. Nell'uomo, sostiene Hartmann, agisce un bisogno fondamentale di unità, un *Einheitsbedürfnis*, che fa confondere l'alternanza – utile e fruttuosa per il pensiero – tra il sensato (*sinnvoll*) e il controsenso (*sinnwidrig*) con la mancanza generale di leggi esplicative della natura. Ciò porta all'erronea postulazione di un senso in quanto direzione (*Richtung*), un presupposto che impone un significato a priori, pregiudiziale, su ciò che appare dei fenomeni naturali (Hartmann, 1951, pp. 107-109).

Sulla base di questa generale diffidenza verso la *Weltanschauung* teleologica, Hartmann prende in esame la legittimità della categoria teleologica negli organismi viventi. La sua critica al principio finalistico

21 «Wiederkehr des Kategorien in der Schichtenfolge der realen Welt gibt es nur von der niederen zur höheren Schicht, nicht umgekehrt. Was in diesem Falle [il funzionamento degli organismi] ja auch deutlich daran zu erkennen ist, daß Finalität im Organischen ein Zweckbewußtsein voraussetzen würde, für dass hier die Vorbedingungen fehlen... Die Seinsschicht des Organischen ist eben weit weniger zugänglich als die nach unten und nach oben angrenzenden Schichten, das Physische und das Seelische. Jenes ist im Außenaspekt, dieses im Innenaspekt direkt gegeben» (Hartmann, 1951, p. 92).

22 «Die Weltteleologie ist doch eine in sich geschlossene Theorie» (Hartmann, 1962, p. 205). Altrove, dove oggetto d'esame non è più l'etica, ma i procedimenti della biologia, Hartmann identifica la teleologia come causa di un vero e proprio travisamento del significato di mondo: «Erst der Mensch mit seiner Umdeutung hat sich die sinnoffene Welt in eine sinnverschlossene verwandelt» (Hartmann, 1951, p. 109).

muove dall'osservazione che i processi organici non sono direttamente esperiti dagli individui: funzioni vitali come la peristalsi o il flusso sanguigno non possono essere vissuti (*erlebt*), ma solo attestati dalla percezione esterna, dall'osservazione e dalla sperimentazione della scienza. La causalità dell'intero attribuita agli organismi non regge quindi alla prova dell'esperienza empirica. Il livello ontologico del vivente non permette di riconoscere un apparato categoriale originale, e il funzionamento degli organismi può perciò essere spiegato solo attraverso le categorie del livello ontologico inferiore. Il concetto di finalità è escluso dall'indagine sulla natura nella misura in cui rappresenta l'applicazione indebita di una categoria dell'ordine psichico a un livello inferiore. Una corretta analisi della realtà dovrebbe quindi far aderire le osservazioni relative agli organismi al livello fisico. Ma la bontà della riflessione di Hartmann non si arresta a questa considerazione. Il filosofo conduce infatti una puntuale valutazione del concetto stesso di finalità in quanto tale.

Nel suo impiego in riferimento all'attività umana, osserva Hartmann, la teleologia non implica la necessità. Il termine tedesco *zweckmäßig*, significando la finalità e, al tempo stesso, l'*utilità*, può applicarsi tanto allo stato di cose rappresentato come fine di un'azione, quanto ai mezzi scelti in modo arbitrario a partire da una data situazione²³. Al contrario delle concatenazioni causali, necessitanti per definizione, l'attività umana può quindi svolgersi secondo la casualità (*Zufälligkeit*). In molti casi, infatti, la scelta dei mezzi precede la posizione di un fine²⁴. In breve, secondo l'argomentazione di Hartmann, affermare un ordine teleologico nella natura

23 «"Zweckmäßig" ist nämlich auch im Bereich des zwecktätigen Tuns keineswegs nur das Zweckgeleitete, sondern ebenso sehr jedes "Mittel", das sich als geeignet zur Verwendung erweist und das wir deswegen für unseren Zweck "wählen". Wir wissen dabei auch im Leben sehr wohl darum, daß diese Mittel eine nur zufällige Zweckmäßigkeit haben, daß sie nicht um unserer Benutzung willen entstanden sind» (Hartmann, 1951, p. 95).

24 Si potrebbe obiettare che, nel caso di un essere umano in cerca di un posto dove ripararsi, mentre la presenza o assenza di alberi in un ambiente è determinante per la decisione di costruire un rifugio di rami, tale variabile non modifica in alcun modo il fine umano della sopravvivenza e, quindi, della necessità di un riparo qualunque. Hartmann tuttavia eviterebbe di identificare finalità e istinto. Non a caso parlando di attività umane intende prevalentemente attività spirituali, cioè culturali o morali.

significherebbe attribuirgli una necessità diversa da quella della causalità. Tuttavia, è proprio il concetto di finalità a non comportare analiticamente la necessità. Curiosamente, sembra che si affermi non tanto l'inapplicabilità del principio teleologico alla natura, quanto invece, più in generale, la vaghezza del concetto stesso.

Pur negando esplicitamente l'impiego della spiegazione teleologica, Hartmann tenta in realtà di isolare nei fenomeni organici un principio effettivo di auto-organizzazione – che è d'altronde il contenuto concettuale della nozione di teleologia così per come è stata considerata da Kant in poi. L'olismo dell'organismo – a cui, oltre alla sua individualità, sono collegati la crescita e la riproduzione – non può essere dovuto a un organo centrale, cui gli altri organi e funzioni sarebbero diretti. Ridurre la specificità degli organismi animali, per esempio, alla priorità del cervello rispetto a polmoni e cuore richiamerebbe l'utilità, una relazione finalistica assolutamente esteriore, piuttosto che una vera causalità dell'intero. Come già sottolineato, il dominio del vivente non lascia quindi emergere alcun principio peculiare. Collocandosi in uno stadio intermedio rispetto a quello fisico e a quello psichico, si presenta con aspetti riconducibili sia all'esteriorità che all'interiorità. Tenendo fede alla massima dell'ontologia dei livelli, Hartmann tenta quindi di spiegare l'organismo a partire dalla sola legge della causalità fisica.

Come già in Lotze, non si fa uso della semplice idea della causalità lineare, ma piuttosto della nozione di *Wechselwirkung*. Attraverso questo concetto Hartmann vuole appianare la distanza ontologica tra l'unità dell'organismo e il suo ambiente, ovvero la natura causalmente intesa. Egli identifica anzi la peculiarità del vivente con la particolare relazione che intrattiene con il mondo a lui esterno:

Das Besondere des lebenden Organismus ist es, daß die dinglich-materielle Grenze des Körpers nicht mit der Grenze des lebenden Individuums zusammenfällt. Der Organismus mit seinen

Lebensfunktionen ist weit in die umgebende physische Welt hinausbezogen (Hartmann, 1950, p. 525).

Identificando la peculiarità dell'organismo con la sua dipendenza dall'ambiente, Hartmann vuole avvicinare i fenomeni biologici a quelli fisico-chimici, impiegando così un'unica categoria per entrambi i piani, vale a dire quella dell'azione reciproca o *Wechselwirkung*. Dal punto di vista teoretico, però, ciò comporta sia guadagni sia perdite. Secondo la ricostruzione di Baumann (1955), Hartmann eliminerebbe in maniera definitiva l'ipotesi di uno o più organi determinati come sede del principio di unificazione interna dell'organismo. Similmente a quanto concluso da Lotze riguardo al centro regolativo dei rapporti tra individuo e ambiente, per Hartmann, ciò cui si deve l'autonomia dell'organismo, ovvero ciò che viene definito *Zentraldetermination*, «ist also nichts anderes als die Komplexheit all der Kräfte, die ein Gefüge aufbauen» (Baumann. 1955, p. 125). La sfida posta dalla ricerca del principio dell'autonomia dell'organismo svela infatti la sua pregnanza solo a condizione che esso sia riconosciuto come l'unità relazionale delle parti. Né un organo particolare né un principio spirituale può quindi fungere da sede del principio dell'autonomia. Tuttavia, appianare la distanza epistemologica tra il piano organico e quello fisico non dice nulla su ciò che permette di riconoscere un individuo secondo un funzionamento autonomo. Baumann rileva così l'inadeguatezza della categoria di *Wechselwirkung* per spiegare ciò che causa l'autonomia dell'organismo: «Die Wechselwirkung geht sozusagen ins Überlose... Die Zentraldetermination dagegen beschränkt sich auf das... Gefüge, in dem sie wirksam ist» (*Ibidem*). La concatenazione degli eventi causali ambientali è in sé infinita, poiché ogni essere (anche uno organico, se considerato dal punto di vista esteriore, cioè come parte del mondo naturale), disgregandosi, passa ad altra forma o entra a far parte di altri elementi. Basti pensare alla decomposizione di piante e animali o ai fenomeni

atmosferici. Ma è proprio dei soli processi interiori degli organismi l'arrestarsi quando un determinato stato viene raggiunto²⁵.

I due principi della termodinamica illustrano bene la regola secondo la quale funziona il mondo naturale nel suo complesso. Sia l'aumento costante dell'entropia, sia la conservazione dell'energia di un sistema isolato sono dinamiche illimitate. Nell'organismo, invece, il metabolismo non è rappresentabile secondo una linea retta, cioè infinita. L'energia è prodotta secondo una misura:

... muß auch die Überproduktion des Wachstums reguliert sein, sie kann ja nicht in infinitum witergehen. Sie muß abgestoppt werden, wenn das für das Individuum spezifische Maß erreicht ist. Auch hierbei muß es sich um eine besondere aktive Leistung des Organismus handeln, um eine Regulation höherer Ordnung (*Ivi*, p. 98).

Dalla mancata specificazione di questo tratto degli organismi segue quindi, secondo Baumann, che Hartmann non distingue tra i due sensi che, nel dominio della natura, la nozione di intero (*Ganz*) può assumere: una roccia, considerata come parte di una montagna o di una catena alpina, mantiene la propria individualità e indipendenza; nell'organismo, la parte – l'organo – non possiede alcuna specificità né indipendenza rispetto all'intero (*Ivi*, pp. 126-127).

Al di là della coerenza e completezza delle osservazioni di Hartmann sull'analisi del rapporto tra organismo e organi, va evidenziato come anche nella sua analisi critica della spiegazione dei fenomeni organici, per evitare la postulazione di una realtà e di una legge non direttamente verificabili, risolve la specificità del vivente nella *complessità* di più linee causali. In tale prospettiva, l'organismo non si definisce nella sua unità e individualità in virtù di un determinato tipo di sostanza o funzionamento interno che possiede

25 «Auch in der anorganischen Natur kann ein Teilprozeß zu Ende gehen, aber der Weltprozeß als solcher geht weiter; beim Lebensprozeß ist es nicht so. Geht ein lebendes Gefüge zugrunde, dann setzt es sich nicht in ein anderes um» (*Ivi*, p. 94).

staticamente, ma a partire da un intreccio di relazioni che lo legano in modo essenziale all'ambiente. D'altra parte, senza individuare un tratto caratteristico di tale complesso di relazioni, l'organismo non sembra presentare alcunché di peculiare rispetto agli oggetti naturali inorganici.

Le osservazioni di Kant, Lotze e Hartmann sono mosse in primo luogo da una preoccupazione epistemologica. Per questo, l'essere *individuale* degli organismi – la peculiare forma di unità che deve caratterizzarli perché si possa poi ipotizzare una causalità finale come regola dei processi organici che li coinvolgono – non è tematizzato. Tanto meno sembra che si possa riconoscere nella descrizione degli organismi i tratti di quella teleologia come *azione in sé conclusa e infinita* espressa dai concetti aristotelici di *entelekeita*, *energeia* e *praxis*. Prendendo in esame le considerazioni *positive* sulla teleologia del vivente, per brevità definite *di stampo vitalista*, si potrà invece valorizzare il legame tra le intuizioni aristoteliche e la problematica dell'unità che determina gli organismi. Tali riflessioni mettono l'accento sull'essere dinamico del vivente, pur riconducendone la peculiarità a realtà che lo superano in quanto individuo e perdendo di vista l'importanza del suo legame con l'ambiente (*Umwelt*). Per tale motivo l'unità interiore degli organismi non sarà ancora elevata a tema eminente dello studio della vita.

1.2 La concezione positiva della teleologia: le posizioni di stampo vitalista

Nella presente sezione verranno esaminate alcune posizioni riconducibili alle idee fondamentali del vitalismo. Quest'ordine di teorie è caratterizzato, da un lato, dall'assunto dell'autonomia del regno del vivente rispetto agli eventi naturali di tipo meccanico e, dall'altro, rispetto al dominio della coscienza. Non tutte le posizioni che si vanno ad esporre si fondano sul concetto di teleologia: Nietzsche nega esplicitamente la presenza di un principio teleologico in natura, in quanto rappresenta, in definitiva, un concetto *troppo umano*. Tuttavia, tali posizioni permettono di aggiornare o raffinare la nozione di teleologia proprio nella misura in cui ognuna di esse concede al regno del vivente piena autonomia epistemologica. La giustificazione dell'affermazione di quest'autonomia dipende dalla determinazione di un principio di unificazione interiore negli organismi viventi. Il termine della ricerca è quindi una forma primigenia di identità individuale. Si vedrà, tuttavia, che nemmeno le posizioni vitaliste accorderanno piena dignità all'individualità degli organismi. A dire il vero, l'individualità perde centralità nella definizione della realtà vivente, in favore dell'analisi della vita come forza o dimensione generale della natura, opposta alla realtà retta dalla causalità meccanica.

1.2.1 Hegel: dall'individuo vivente al genere

In aperto contrasto con la limitazione di matrice kantiana, Hegel determina in positivo la categoria di finalità, che acquisisce perciò un carattere non presuntivo, ma oggettivo. È nota la critica indirizzata alla filosofia critica in *Wissenschaft der Logik*: pur riconoscendo che Kant ha «aperto la via al concetto della vita» (WdL, p. 837) con il concetto di finalità interna, Hegel gli

rimprovera l'incapacità di tenere fede alla propria stessa intuizione, finendo con l'attribuire alla finalità lo statuto di mera massima soggettiva. Ciò che afferma non è la finalità, ma l'*idealità* della finalità; intendendola ancora sulla base del modello della fabbricazione secondo l'intenzione, Kant riporterebbe quindi la causalità finale al senso di una relazione esterna. Limitando la teleologia alla mera funzionalità euristica, in quanto massima e non *proposizione* concernente le leggi naturali, non è deciso quale principio tra meccanismo e finalità abbia verità in sé e per sé (*Ivi*, pp. 839-840). La critica hegeliana è quindi volta alla vera e propria assunzione della teleologia come principio *costitutivo* e *oggettivo*, e non più solamente regolativo e *metodologico*, della vita organica (cfr. Gambarotto, 2018, pp. 14-26 e 115-128; Düsing, 1986).

Il modello della causalità meccanica, secondo la riflessione hegeliana, non riesce a dar conto delle proprietà degli esseri viventi. Secondo la causalità, cioè, ad essi è attribuita una «determinatezza postavi estrinsecamente» (WdL, p. 835). Al contrario, il concetto di teleologia indaga la natura secondo le «determinatezze a lei immanenti» (*Ibidem*). Il meccanismo è pertanto un'astrazione. Hegel non si ferma ad una semplice opposizione di termini. La finalità non indica infatti una realtà puramente *contrapposta* ai fenomeni retti dal meccanismo, altrimenti non avrebbe concretezza: «La forza è soltanto un'astratto interno, in quanto non si è esternata» (*Ivi*, p. 841). Se la finalità indicasse una dinamica solamente interiore si ridurrebbe al semplice rovescio della causalità, costituendo una finta alternativa, visto che rientrerebbe nella medesima prospettiva metafisica cui fa capo il meccanismo. Il principio teleologico deve perciò risolversi in una dinamica che coinvolge interiore ed esteriore.

Si è di fronte ad una significativa specificazione del concetto di finalità rispetto alla formulazione kantiana. La teleologia non riguarda più tanto l'organismo e la sua tendenza a conservarsi nella propria individualità, quanto la specie biologica a cui esso appartiene. La peculiare dinamica che

caratterizza la vita non è riscontrata quindi nella semplice esistenza individuale dell'organismo, ma nella sopravvivenza della specie attraverso il processo della generazione. Emerge così la relazione dell'individuo con il proprio genere, ovvero, secondo la terminologia hegeliana, col proprio *concetto*. Il significato della vita, precisa Hegel, non è infatti esaurito dalla conservazione dell'individuo; l'esistenza individuale è piuttosto un aspetto della vita come «processo del genere» (*Ivi*, p. 867), attraverso il quale l'individuo toglie se stesso dall'esteriorità, diventando tutt'uno col proprio concetto. Nella teleologia hegeliana, ai processi individuali è essenziale questo riferimento esterno. Anzi, esso costituisce il vero e proprio nucleo della nozione di teleologia:

Lo scopo ha quindi nell'esteriorità il suo momento proprio; e il contenuto, come contenuto dell'unità concreta, è la sua forma semplice che non solo resta in sé uguale a se stessa, ma esiste anche come quello che resta a sé uguale nei diversi momenti dello scopo, come scopo cioè soggettivo, come mezzo e attività mediata, e come scopo oggettivo (*Ivi*, p. 850).

Il riferimento a un'azione esteriore, volta a qualcosa d'altro rispetto all'individuo che la compie, rappresenta, se non un superamento, perlomeno un approfondimento dell'idea di teleologia interna per come è stata elaborata da Kant e da Aristotele. Il riferimento al *genus* costituisce per Hegel la vera ragion d'essere dell'individuo: «lo scopo è... il concetto soggettivo come essenziale sforzo e spinta a porsi esteriormente» (*Ivi*, p. 841). L'autonomia dell'organismo per cui ogni parte è volta al bene dell'intero rappresenta solo un aspetto del più complesso processo del genere. La teleologia *indefinita* dell'organismo si risolve cioè nella teleologia *infinita* del genere, dove si connettono universale e individuale, interno ed esterno²⁶. L'individualità del

26 La nozione di teleologia infinita rimanda a quella implicata dalla *praxis* aristotelica, vale a dire un'attività in cui non vi è distinzione tra processo e prodotto, né peraltro tra condizioni esteriori e interiori: «The concept of infinite teleology is therefore, in the first place, one of purposive activity undertaken for its own sake and, in the second place, one in which all internal and external conditions of such purposive activity are, by the removal

vivente è quindi interpretata come una funzione del divenire del genere, che costituisce la *ratio* della prima.

La negazione della centralità teorica dell'unità dell'organismo vivente permette di annoverare il pensiero di Hegel sullo statuto del vivente tra le posizioni di stampo vitalista. In realtà, è pur sempre da notare che la vita costituisce per Hegel solo una tappa dello sviluppo dello spirito. Ciononostante, poiché nel sistema hegeliano la teleologia rappresenta il superamento del meccanismo e del chimismo, la vita, nella sua dimensione *generica*, sintetizza l'autonomia e l'infinità di tutto lo spirito. L'individualità dei singoli organismi risulta quindi un tratto contingente dello sviluppo del genere, e il concetto di teleologia non indica perciò un vero e proprio principio di unificazione interiore.

1.2.2 Nietzsche: la vita come potenza creatrice

Ancora in antitesi alla discussione kantiana della teleologia si colloca il pensiero di Nietzsche. Tanto negli appunti di lavoro per una dissertazione progettata nel 1868 – raccolti eloquentemente sotto il titolo *Teleologie seit Kant* – quanto nella più matura *Wille zur Macht*, la vita organica costituisce un tema essenziale allo sviluppo di tutta l'opera nietzscheana. Differentemente da Hegel, Nietzsche non rimprovera a Kant l'aver ridotto la teleologia a principio euristico. Al contrario, lo accusa di non aver affatto raggiunto, con tale principio, un adeguato concetto della vita. Ciò che è conforme a fini, spiega infatti Nietzsche, sono solo i rapporti tra le parti dell'organismo e l'organismo stesso. Ma comprendere il funzionamento dell'organismo non significa comprendere la dinamica generale della vita: «noi cogliamo di un vivente null'altro che *forme*. Ciò che eternamente diviene [*das ewig Werdende*] è la vita» (Nietzsche, 1922, p. 421, it. 101). Teleologiche sono le forme che la vita

of special finite content from the end, made part of purposive activity itself» (Findlay, 1964, p. 9).

produce, non la vita stessa, che è invece mutamento costante, forza plasmatrice che non ha nulla di teleologico nel senso comune, poiché non ha fine in nient'altro che non sia la sua stessa azione generatrice. Ciò di cui Kant è davvero colpevole per Nietzsche è dunque di essere rimasto troppo legato all'ipotesi di una teleologia esterna, ricavata dal modello dell'azione morale umana (Balmer, 1977; Gentili, 2010).

Con questa ricerca di un concetto adeguato della vita in senso stretto, il filosofo pone le basi per la dottrina della volontà di potenza. La vita nel suo concetto rigoroso non indica il funzionamento delle *forme di vita*, ma la *generazione* di quelle stesse forme. Questo processo è tutt'altro che teleologico, sebbene generi enti spiegabili attraverso il principio finalista. L'esistenza degli organismi è regolata da una dinamica che connette condizioni interne e condizioni ambientali; questo non vale, tuttavia, per la vita che pulsa e agisce *dietro* gli individui organici. La vita, in quanto potenza generatrice, non dipende da null'altro che da sé. Ogni relazione è secondaria, non determinante. Con questa osservazione Nietzsche replica chiaramente all'evoluzionismo, sottolineando che

«l'influenza delle “circostanze esterne” in Darwin è *esagerata* fino all'assurdo: l'essenziale nel processo vitale è precisamente l'enorme potenza formatrice, che crea forme muovendo dall'interno verso l'esterno, che *utilizza, sfrutta* le “circostanze esteriori”» (WM, § 647).

Da questo concetto di vita segue dunque il giudizio negativo sulla proposta kantiana nella misura in cui si basa su un'assunzione antropocentrica. La vita, secondo tale impostazione, è ridotta a mezzo per la coscienza: «invece di comprendere la coscienza come strumento e singolarità nella totalità della vita, la poniamo come criterio della vita, come stato supremo del valore della vita; in breve, è l'erronea prospettiva dello *a parte ad totum*» (Ivi, § 707). Per tener fede all'intuizione nietzscheana, il concetto di vita andrebbe quindi

desostantivato e sostituito con il verbo *vivere*. L'intransitività esclude ogni interpretazione relazionale della vita. Il carattere processuale dell'azione vitale fa sì che questa non abbia infatti bisogno di supporto o termine finale che la diriga. Slegando l'organico da ogni caratterizzazione coscienzialistica, razionale e morale, Nietzsche afferma infatti che il «"vivere" si dovrebbe definire come una forma durevole di *processo di verifica delle forze*, in cui i diversi combattenti crescono in modo disuguale» (*Ivi*, § 642). In quest'ottica, più che la complessità dei processi che coinvolgono gli organismi o la loro determinazione individuale, importa comprendere la portata generatrice della sfera pulsionale in quanto tale.

In riferimento alla filosofia nietzscheana si può parlare a pieno titolo di vitalismo, poiché al regno dell'organico è riservata una realtà retta da leggi pertinenti ad essa soltanto, avulse dal dominio della natura meccanicamente determinata e, anzi, più autentiche di questa. L'autonomia della vita presuppone che a tale dominio soltanto siano da ricondurre la tendenza negativa alla dispersione dell'ordine e dell'energia e l'opposta tendenza positiva volta al bilanciamento della prima. In questo senso l'ambiente riveste per Nietzsche un ruolo del tutto contingente. La vita è una «volontà di *non conservarsi*» (*Ivi*, § 651), una forza disgregativa che, a partire da una situazione di disequilibrio o mancanza, sviluppa forme assolutamente nuove. Sempre contro Darwin, per Nietzsche lo sviluppo di nuovi organi non corrisponde a una reazione alle condizioni ambientali, volta al mantenimento dell'individuo come reazione o risposta in negativo a una necessità esterna. La vita è invece pura positività, affermazione senza forma. Quest'ultima è infatti solo il risultato della dinamica propria della vita. Perché vi sia forma vi deve essere distinzione, relazione e opposizione, elementi che, però, sono derivati secondo Nietzsche dell'azione positiva della vita, che non può affatto essere compresa come semplice reazione compensativa a un'azione disgregativa, dalla quale deriverebbe il suo senso; l'azione vitale presenta un'autonomia completa, rivelandosi anzi come «impulso superiore» (*Ibidem*) alle altre

dinamiche naturali. Ancora più radicalmente di Hegel, Nietzsche riduce la forma individuale del vivente a un mezzo, a un prodotto contingente dell'unica potenza vitale, sebbene questa possa esprimersi solo attraverso forme individuali.

1.2.3 Ruyer: domini di sorvolo e attività finalistica

La filosofia dichiaratamente vitalista di Raymond Ruyer prosegue nell'ideale ridimensionamento dell'importanza dell'unità individuale che si è fatto emergere nelle riflessioni di Hegel e Nietzsche sul vivente. Il filosofo francese, infatti, prendendo in esame complesse analisi biologiche, mira ad estendere all'intera natura – al regno del vivente e perfino a quello fisico – il privilegio di possedere un'individualità autonoma, tradizionalmente attribuito alla sola coscienza. Il suo lavoro teorico è difficile da situare: da un lato, mira a rinnovare e radicalizzare il tentativo kantiano di mettere in luce un principio che sia prerogativa dei soli organismi viventi; dall'altro, invece, sembra contrapporsi fermamente ad esso, annullando distanze e differenze specifiche che si rilevano normalmente tra fenomeni fisici, biologici e psichici. Considerando i processi biologici, Ruyer mette in luce una forma di individualità non interiore che estende sia alla coscienza, sia agli enti inanimati. Quest'estensione di significato può sembrare paradossale, poiché con essa va perduta proprio la forma di unificazione che rende gli organismi viventi una realtà peculiare nella natura. Tale esito è da attribuirsi al senso generale della filosofia di Ruyer, la cui proposta è una metafisica materialista non riduzionista che, per un verso, riconduce l'unità della coscienza umana al modo d'essere degli organismi e, per altro verso, vuole superare l'immagine causale della natura.

Come ogni posizione vitalista vera e propria, Ruyer sostiene la presenza, nella natura, di una forza o realtà differente dalla causalità. Questa viene posta a fondamento di tutti i fenomeni in quanto più autentica. Mentre

però Nietzsche nega legittimità e specificità epistemologica alla spiegazione teleologica – essendo il finalismo un punto di vista antropocentrico – Ruyer ritorna all'impiego di tale categoria, secondo un significato non del tutto originale, ma più approfondito rispetto ai filosofi riconducibili all'impostazione critica. La teleologia non ha tanto a che vedere con la possibilità di comprendere finalisticamente processi organici e relazioni tra organi; quanto, piuttosto, è impiegata nella definizione di particolari forme di unità o individualità. Teleologico non è un modo di funzionamento o di relazione tra altri, ma un *modo d'essere* proprio di determinati enti. L'organismo è interpretato non come teatro di reazioni di tipo peculiare rispetto ad altri fenomeni naturali, ma come agente dotato di una propria peculiare unità, non riconducibile a uno sguardo esteriore eppure, nondimeno, non spiegabile attraverso un punto di vista interiore. Ciò che caratterizza l'essere vivente per Ruyer è quindi una peculiare forma di individualità. Ipotesi dal sapore marcatamente metafisico quali l'*azione del genere* (Hegel) e la *potenza formatrice* della natura (Nietzsche) divengono categorie inessenziali alla comprensione della dinamica vitale, nella misura in cui costituiscono realtà superiori ai singoli viventi. Il modo in cui Ruyer tratta l'individualità dell'organismo non è comunque esente da difficoltà teoriche, che lo riavvicinano curiosamente alle tesi di Hegel, Nietzsche e del vitalismo in generale.

Tra le opere in cui Ruyer presenta più efficacemente la propria proposta filosofica va annoverato *Néo-finalisme*. Il proposito generale è quello di elaborare una prospettiva secondo cui la natura è produttrice di senso, e non semplice *oggetto* del pensiero. Per far ciò, Ruyer intende provare l'efficacia di un principio di unificazione interno agli individui viventi. La scelta di ricorrere alla tradizione relativa al concetto di teleologia deriva perciò direttamente da questa attenzione data alla nozione di individualità. Se il nucleo di significato della teleologia kantiana consiste nella precedenza ontologica dell'intero

rispetto alle parti, l'obiettivo di Ruyer è proprio quello di descrivere l'individualità di questo *intero* organico.

Più in generale, instaurando un fitto dialogo con il pensiero kantiano e con quello di autori più contemporanei, Ruyer tenta di svelare una dimensione di senso interna alla natura – in contrasto con la concezione classica per cui la natura sarebbe concepita solo come oggetto, prodotto o mera contingenza. L'intento è molto vicino a quello di Merleau-Ponty – che cerca di elaborare una prospettiva non riduzionista e non metafisica sul comportamento animale e sulla coscienza (v. *infra* § 1.3.2) – ma non si può certo dire che Ruyer ne abbracci l'impostazione generale. Pur condividendone il proposito di evitare ogni antropocentrismo nella speculazione sul significato della natura, Ruyer critica direttamente la nozione di forma che il fenomenologo francese propone ne *La structure du comportement*. Qui, sostiene Ruyer, con *forma* si intenderebbe «l'*immagine* cosciente di una forma» (Ruyer, 1952a, p. 215), piuttosto che la forma stessa²⁷. Per paura di far ricadere la forma in una descrizione fisica, Merleau-Ponty avrebbe cioè “psichizzato” la forma organica, che invece possiederebbe uno statuto non solo distinto, ma fondante rispetto alle forme della coscienza comunemente intesa. Si può dire che se per Merleau-Ponty il senso di un atto è, fenomenologicamente, ciò che è intenzionalmente preso di mira, per Ruyer, invece, il senso di un atto è l'individuo che lo compie. Questa impostazione teorica, secondo il filosofo vitalista, permette di trovare una categoria più ampia e più basilare rispetto a quelle di intenzionalità e coscienza umana per indagare la vita biologica e il suo rapporto con la coscienza.

Accantonato il pregiudizio coscienzialista nella considerazione dei viventi, l'insufficienza della descrizione meccanicista è, per Ruyer, un dato che non necessita dimostrazioni complicate. Il bisogno e la ricerca di una

27 Merleau-Ponty concepisce la forma in termini di significato, quindi come qualcosa che non fa parte del mondo al modo degli elementi naturali fisici. Tale essenza semantica comporta, però, un punto di vista soggettivo sulla forma, cosicché si può presentare solo come «limite vers laquelle tend la connaissance» (Merleau-Ponty, 1949, p. 153) o, tutt'al più, come forma percepita.

verità ultima e fondamentale da parte dell'uomo, implicando la libertà del porsi interrogativi universali, dimostrano in modo intuitivo l'insufficienza del modello causale. Questo, d'altra parte, non implica che al meccanicismo sia sostituito un principio antropomorfo. La vita umana non costituisce la forma più genuina della finalità. La tecnica, e in generale tutta l'attività finalistica, sostiene Ruyer, si rivelano essere un prolungamento dell'attività organica (*Ivi*, pp. 16-22). Anche all'agire morale è negata una specificità ontologica rispetto alla vita, poiché il valore presuppone il senso, il quale è già costitutivo della vita organica: «l'organisme vivant est déjà une forme résultant d'une activité qui a un sens. L'activité axiologique de l'organisme, dirigée sur le monde, prolonge l'activité organique et organo-formatrice» (Ruyer, 1952b, pp. 60-61).

L'obiettivo esplicito e fondamentale di Ruyer, a differenza degli autori finora trattati, è esattamente quello di dimostrare l'autonomia dell'organismo, la sua identità in quanto logicamente antecedente le proprie parti. In tale sforzo per trovare una definizione del vivente come individuo si chiarisce il ribaltamento che il XX secolo rappresenta rispetto all'impostazione kantiana della problematica: il funzionamento degli organismi non rappresenta più il caso esemplare della struttura teleologica del mondo; viceversa, è la teleologia, corretta in senso non antropologico, a rappresentare l'unico quadro interpretativo per comprendere l'individualità del vivente, la cui originalità rispetto ai fenomeni della natura inorganica non è più messa in dubbio.

L'individuo, nota Ruyer, dal punto di vista della scienza moderna è una superficie fisica, definibile «partes extra partes» (Ruyer, 1952a, p. 95). Le sue parti sono infatti esteriori l'una rispetto all'altra e la loro unità deriva da un supporto, uno sguardo proveniente da altrove. La coscienza, nella sua funzione rappresentativa, rientra in tale dinamica di individuazione esteriore. Da qui sorge la critica a Merleau-Ponty e alla sua nozione di *forma* ereditata dalla *Gestalt*. In realtà, la coscienza così come è comunemente intesa non è che una forma derivata di una più originaria coscienza, quella *organica*. La *coscienza secondaria*, che implica la separazione tra un soggetto e un oggetto

contemplato, è quella paradigmaticamente rappresentata dalla visione. L'occhio unifica e possiede i dati esterni attraverso uno sguardo esteriore, perpendicolare rispetto alle superfici a cui mira. A tale coscienza è quindi essenziale la *Umwelt*. Per la *coscienza primaria, organica*, attraverso cui il vivente coglie se stesso, le cose stanno diversamente. Si ha infatti a che fare con una forma di autocoscienza non oggettivante. L'individuo ha accesso al proprio sé in modo immediato, senza la mediazione di rappresentazioni. Il modello dell'introspezione come mezzo per l'autocoscienza è perciò escluso, poiché implica la tesi per cui l'unità dell'individuo sarebbe dovuta a uno sguardo distaccato che, a sua volta, richiederebbe un'ulteriore sguardo per divenire cosciente. L'autocoscienza, lungi dal configurarsi come qualcosa di aggiunto alle sensazioni, si rivela al contrario esservi co-implicata direttamente e immediatamente:

Si j'observais le cortex d'un être en train de regarder la table, j'aurais à être en dehors de ce cortex, mais il n'en est pas de même s'il s'agit d'éprouver ma propre sensation. Heureusement pour moi car, autrement, j'aurais besoin d'un troisième œil pour voir ce que voient mes deux premiers, puis d'un quatrième pour voir ce que voit le troisième, etc. (*Ivi*, p. 97).

L'idea che la consapevolezza dei propri stati sensoriali richieda uno sdoppiamento del soggetto cosciente è quindi fallace, per Ruyer, poiché spoglia l'individuo della propria consistenza ontologica. L'organismo dimostra che non vi è bisogno di un *sorvolo* (*survol*) dall'alto, perché l'io sia cosciente di sé o, più generalmente, perché l'individuo sia tale. Si parla di io, ma ciò vale in primo luogo per gli esseri viventi – e, si vedrà, per gli enti fisici. Ogni sensazione si dà in modo immediato all'individuo, che è quindi tutt'uno con essa. Con una formula criptica, si potrebbe dire che per Ruyer l'individuo è *l'unità di tutto ciò che vive e che gli accade*. Se di tale individualità si vuole tentare di fornire una determinazione univoca più specifica, la si può soltanto intendere secondo l'identità del suo *agire vitale*. Il punto di vista delle scienze

oggettive può identificarlo empiricamente nei suoi tratti fisici, secondo un'osservazione o *sorvolo* esteriore. Ma tale sorvolo non sarebbe che un'illusione, perché se vi è sorvolo, vi è solo in modo *assoluto*:

Le “je”, ou l'unité consciente quelle qu'elle soit, a l'impression vive de survoler ce champ de conscience comme s'il l'observait du dehors... Mon champ visuel se voit nécessairement lui-même par “survol absolu”, ou “non dimensionnel”. Il se survole sans prendre de distance le long d'une dimension perpendiculaire (*Ivi*, p. 102).

Ruyer intende confutare l'immagine meccanica della natura, riduzionista nei confronti tanto della coscienza umana quanto del regno organico. Per far ciò, intende però sbarazzarsi anche della posizione speculare, che mantiene un netto dualismo tra natura e coscienza. La coscienza primaria o organica pone così l'essere vivente come dimensione centrale di tutta la natura.

Per questa forma radicale di *coscienza vivente* Ruyer conia la formula *dominio di sorvolo assoluto*, che definisce «une unité douée d'ubiquité» (*Ivi*, p. 99). L'identità di un dominio così concepito non risiede nella coscienza in quanto sguardo esterno che opera una sintesi delle parti fisiche. L'unità dell'individuo generalmente inteso come vivente è unità dell'organismo intero. Nessuna parte detiene una funzione centrale rispetto a tutte le altre parti. Ne risulta un materialismo *sui generis* o, anche, un *monismo non materialista*, dove l'essere autentico si declina come vita e questa, a sua volta, si declina come individualità. La nozione di dominio di sorvolo assoluto esprime infatti un'unità intrinseca. È questo *essere uno* in ogni propria parte il concetto più preciso dell'essere vivente e dell'essere in generale (Louis, 2017, in particolare pp. 133-134).

Il riferimento a domini o superfici di sorvolo assoluti colloca l'individualità in una dimensione di immediatezza senza supporto. L'individuo è presente a se stesso in ogni sua parte, ma non perché la sua individualità

preceda logicamente le proprie parti²⁸. L'intero non precede, ma anzi non è niente più che le proprie parti, pur non essendone nemmeno la semplice aggregazione: «les divers organes ne sont pas seulement des outils au service de l'être vivant, mais constituent l'être vivant même» (Ruyer, 1952a, p. 105).

Ora, spiega in realtà Ruyer, la struttura dei domini assoluti di sorvolo non esaurisce il significato della finalità, ma ne è piuttosto una condizione necessaria (*Ivi*, p. 119). La finalità coinciderebbe in realtà con la categoria del *lavoro*, dell'attività volta a valori o norme: «Comme le domaine absolu est le principe de toute liaison et non le résultat de liaison et d'assemblage de parties, il peut seul travailler» (*Ivi*, p. 124). Ruyer non chiarisce però il passaggio dall'essere un dominio di sorvolo assoluto al lavoro, che si configura come attività sensata, orientata secondo un senso, ovvero il bene dell'organismo. Sembra che solo un dominio assoluto sia capace di lavoro, ma non è chiaro cosa questa capacità effettiva significhi rispetto all'essere semplicemente un dominio assoluto. Di fronte a tale ambiguità, si potrebbe sostenere che l'essere un dominio di sorvolo assoluto non sia condizione solo necessaria, ma anche sufficiente all'agire teleologico. L'essere teleologicamente determinato, allora, sembra poter riassumere il *sussistere come unità indipendente da altre parti in virtù di un agire sensato*. L'agire teleologico non sembra costituire un carattere peculiare del vivente rispetto al suo semplice essere un'unità immediata, senza parti, se non in quanto determina l'individuo come un essere dinamico, attivo o processuale.

Al senso che Ruyer attribuisce alla teleologia appartiene ancora una certa ambiguità, in quanto può rappresentare, nel caso dei viventi, l'agire autotelico, volto alla propria sussistenza, oppure, nel caso dell'essere umano, l'agire orientato da valori e norme morali. Non si tratta, in questo caso, di

28 A tal proposito si manifesta il distacco dalla teleologia kantiana: all'intero non viene più accordato priorità ontologica rispetto alle parti. Il giudizio di Ruyer si rivolge non semplicemente alla questione del funzionamento dell'organismo, ma a tutta la terza *Critica*: «La nature, déterministe selon l'Entendement, et la nature, finaliste selon la Raison, sont harmonisées par la Faculté de juger. Mais cette faculté est elle-même "rapportée au suprasensible", et l'unité s'opère "d'une manière inconnue"» (Ruyer, 1952a, p. 208).

un'ambiguità teorica, ma di un'assunzione implicata dalla proposta filosofica di Ruyer. La discussione sulla coscienza primaria o organica, che poggia sulla nozione di dominio assoluto di sorvolo e, si è detto, sull'agire teleologicamente orientato, comporta un cambio di prospettiva radicale in merito alla distinzione tra vita e coscienza. Il punto di vista interiore della soggettività umana è infatti ridimensionato: essendo l'individuo descritto come l'unità immediata delle proprie parti, non vi è spazio per il *sentirsi* uno come modalità peculiare dell'essere coscienti. D'altra parte, per Ruyer, l'essere coscienti nel senso soggettivo non è che un caso particolare dell'*essere viventi*. In sostanza, Ruyer cerca di togliere pregnanza al significato di coscienza come presenza a sé, quel tratto dell'esperienza che solitamente non si vuole abbandonare parlando di co-scienza e, a maggior ragione, di *auto-coscienza*.

Ruyer annulla molte delle distinzioni filosofiche tradizionalmente accettate, arrivando a sostenere che il problema della relazione tra psichico e supporto materiale «n'existe plus, puisque la matière s'est résolue en domaines d'action dont le caractères essentiels sont identiques à ceux des domaines de survol absolu (*Ivi*, p. 225). L'unità immediata dell'individuo, l'essere un dominio assoluto di sorvolo e, secondo quanto detto poco sopra, anche l'essere teleologicamente orientato, è un carattere che viene esteso da Ruyer ben oltre gli individui viventi. È la materia al suo livello più fondamentale, vale a dire quello atomico, a costituirsi come una molteplicità di domini assoluti di sorvolo. Questa struttura latente della realtà costituisce la condizione sufficiente dell'individualità (e quindi dell'essere) degli organismi viventi e dell'uomo: «L'intelligence humaine, ou les valeurs qu'elle "aperçoit", n'est certes pas virtuellement contenue comme *predicatum*, dans l'atome primitif, mais elle est possible, puisque l'atome primitif est déjà un domaine de survol absolu» (*Ibidem*, p. 250).

Si dimostra a questo punto giustificata l'osservazione formulata da Renaud Barbaras in merito alla nozione di dominio di sorvolo assoluto. Pur

proponendosi di comprendere il funzionamento dell'organismo vivente, Ruyer si concentra tanto sul suo *essere uno* da perderne il carattere propriamente vitale. Il primato dell'interiorità della coscienza, più che superato in favore dell'individualità *organica*, è sostituito da quello dell'unità dei domini di sorvolo assoluti. Questi ultimi possono in effetti consistere in organismi viventi; tuttavia, la definizione è molto più ampia, tanto da comprendere anche elementi fisici quali gli atomi. Il giudizio di Barbaras è quindi netto: «la vita è colta da Ruyer come una modalità tra le altre di una realtà che supera i viventi propriamente detti» (Barbaras, 2008, p. 186).

A questo punto, la prospettiva di Ruyer sembra ribaltarsi: l'importanza conferita all'unità definita dal concetto di dominio di sorvolo assoluto è funzionale a un'immagine processuale della realtà, in cui una *sostanza vivente* fondamentale produce i singoli enti come suoi effetti. In un articolo risalente al 1940, dedicato proprio a *L'individualité*, Ruyer esplicita in effetti che gli individui o soggetti – per lui non fa differenza, posto che esseri umani, organismi viventi e particelle fisiche sono tutti domini assoluti di sorvolo – sono solo le concrezioni transeunti della più fondamentale trama relazionale della materia vivente:

Les individus, ou les “masses de substance vivante”, ne sont que les “points singuliers” d'un vaste ensemble, dont les parties sont en liaison permanente, étroite, inéluctable. Ces masses, en réalité, n'ont pas d'existence propre (Ruyer, 1940, p. 301).

Ciò che si crede individuale, per Ruyer, non è tale che «après coup» (*Ibidem*). Ancora una volta, quindi, non è la forma di individualità che caratterizza gli esseri viventi ad essere posta al centro dell'analisi filosofica. Ciò che interessa il filosofo vitalista, più che una definizione dell'essere vivente, è un'immagine relazionale del mondo, in cui la realtà autentica è un intreccio di linee d'azione vitali dal cui incontro dipendono – o, si potrebbe dire, scaturiscono – gli individui.

La radicalizzazione della teleologia kantiana che Ruyer attua attraverso il concetto di dominio di sorvolo assoluto – una modificazione o rielaborazione del concetto di finalità – ricade nell'errore del vitalismo del XVIII e XIX secolo: il funzionamento organico (e non solo quello ma anche ogni ambito della realtà), il mistero della priorità dell'intero sulle proprie parti, viene spiegato facendo ricorso a una particolare forza che agisce al livello più fondamentale della realtà. Nessuna prova empirica può essere portata a dimostrazione della presenza di tale forza e nulla è detto del funzionamento di quelle particolari forme individuali che rappresentano gli organismi viventi. Benché vada riconosciuto a Ruyer il merito di aver legato essenzialmente la nozione di teleologia all'individualità, dalle sue pagine non si può ricavare una spiegazione esaustiva dell'individualità organica. Riprendendo la finalità, il filosofo non vuole spiegare la necessità essenziale che determina i viventi come individui, ma vuole dimostrarne, anzi, la contingenza.

La nozione di dominio assoluto di sorvolo mette ad ogni modo in luce, anche se indirettamente rispetto a ciò che è esplicitamente affermato da Ruyer, un aspetto importante da tenere presente per una considerazione del vivente scevra di presupposti: il fatto che l'unità dell'organismo, pur essendo più della mera somma delle sue parti, non può nemmeno dipendere da alcuna parte privilegiata, né, tanto meno, ad una realtà meramente presupposta. Il legame tra dominio assoluto e agire teleologico permette inoltre di richiamare la nozione aristotelica di teleologia come *energeia* e *praxis*: l'organismo vivente in generale può essere definito in modo univoco solo attraverso il suo agire, che si potrebbe definire *prassi vitale*, un'attività che persegue il proprio indefinito proseguimento. Per specificare tale prassi o attività è d'altronde necessario riconsiderare l'importanza delle condizioni ambientali in cui è preso l'organismo, le quali determinano una situazione *dialettica*, per cui l'unità del vivente non si definisce semplicemente a partire da una realtà vivente, autonoma rispetto alla natura nel suo complesso, ma a partire da una relazione con qualcos'altro da sé. Nella sezione 1.3 si vedrà come la relazione

con l'ambiente può essere valorizzata a partire da una prospettiva dialettica sugli organismi viventi.

1.2.4 Tendenze vitaliste recenti

La tendenza vitalista che si è cercato di mettere in evidenza in questa sezione idealmente inaugurata da Nietzsche e approfondita da Ruyer, ma di cui si può trovare qualche idea fondamentale già nella *Scienza della logica* hegeliana, riceve ulteriori sviluppi nelle filosofie materialiste di autori quali Gilbert Simondon, Gilles Deleuze e, più recentemente in Italia, Rocco Ronchi. Non è il caso di esaminare da vicino le loro proposte teoriche, poiché molto complesse e articolate. Alcune brevi considerazioni possono d'altronde aiutare a comprendere le implicazioni delle prospettive di stampo vitalista per l'esame dell'essere degli organismi viventi.

Simondon elabora una forma di monismo naturalista che, al posto di molteplici individualità, riconosce come componenti fondamentali della natura dei *processi di individuazione* che avvengono in un campo di forze. Nel suo celebre *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*, dove la domanda principale ricade sul modo d'essere degli enti naturali, Simondon non procede a una definizione dell'individualità in generale. Piuttosto, scioglie l'individuo nella sua stessa genesi, per cui non vi è mai individuo ma solamente *individuazione*. Il vivente è inteso come «essere problematico... agente e teatro d'individuazione» (Simondon, 2013, p. 29). Nello spazio del reale Simondon non rileva sostanze né forme, bensì accumuli di energia mai esaurita. La forma – ciò che per la tradizione è il principio individuante per eccellenza – agisce solo «come limite, come frontiera topologica di un sistema» (*Ivi*, p. 46) o campo di forze. Poiché ogni ente è risultato dell'interazione tra le forze del campo, non possiede un'identità immutabile. Si mantiene al contrario in un equilibrio *metastabile*, ovvero stabile solo in relazione alla nuova configurazione a cui il potenziale individuante del campo

di forze lo condurrà. L'identità di ogni individuo risulta così essere solo una fase transitoria di un processo universale.

In linea con la filosofia dell'individuazione di Simondon si fonda la critica che Deleuze muove alle filosofie trascendentali (Deleuze, 1975, pp. 94-108). Punto focale della critica è proprio la forma individuale che viene data al campo delle condizioni trascendentali. Il concetto dell'io – che sia un io infinito o un io persona – preclude al divenire della natura la produzione di senso. Con la coscienza trascendentale, la filosofia moderna – i.e. Kant e Husserl – converge con le posizioni della metafisica, ponendo cioè al di sopra degli eventi «un Essere infinitamente e completamente determinato dal suo concetto e perciò stesso in possesso di tutta la realtà originaria» (*Ivi*, p.99). Oltre a trarre importanti conclusioni antropologiche²⁹, dal punto di vista speculativo Deleuze non corregge, ma annulla la pregnanza filosofica dell'identità individuale e, *a fortiori*, della prospettiva interiore della coscienza. Ciò è particolarmente evidente nella critica che rivolge a Husserl, la cui concezione del trascendentale presuppone il tratto personale ed egologico della coscienza che dovrebbe invece fondare, mistificando il fatto che «l'individuo e la persona... sono prodotti della genesi passiva ma in base al senso e al non senso che non somigliano ad essi», determinati da un «gioco trascendentale preindividuale e impersonale» (*Ivi*, p. 108).

Parallelamente a questa tendenza vitalista a ridimensionare l'aspetto dell'interiorità nella definizione della coscienza e della realtà vivente, Rocco Ronchi, ne *Il canone minore* (2017), fornisce una perspicua esposizione e, al contempo, un'audace riattualizzazione delle posizioni *anti-antropologiche*

29 Nell'ultima fase della propria carriera, ne *L'anti-Edipo*, Deleuze deriva dalla sua critica e riappropriazione delle filosofie trascendentali una profonda revisione del significato filosofico dell'uomo: «non c'è ulteriore distinzione uomo-natura: l'essenza umana della natura e l'essenza naturale dell'uomo s'identificano nella natura come produzione o industria, cioè anche nella vita generica dell'uomo. L'industria non è più presa allora in un rapporto estrinseco d'utilità, ma nella sua identità fondamentale con la natura come produzione dell'uomo, tramite l'uomo» (Deleuze & Guattari, 1975, p. 6).

che, contro il primato della coscienza, sostengono l'efficacia di un principio di unificazione autonoma nel dominio del vivente. La specificità dell'essere umano è apertamente negata in favore di un'immagine della natura spogliata dei presupposti coscienzialisti. Ciò comporta una radicale revisione del concetto di identità individuale, proprio come accade in Simondon. Alla natura e, più in particolare, alla vita, vengono attribuiti i caratteri essenziali della relazionalità e della processualità. I singoli enti, di qualsiasi specie siano, sono quello che sono in virtù delle relazioni che si instaurano tra diverse linee d'azione. In sostanza, un ente è determinato da ciò con cui entra di volta in volta in relazione, spinto da impulsi a trasformare il proprio stato. Alla natura è conferito lo statuto di positività assoluta: essa è cioè svincolata da ogni istanza di senso derivante da altro da essa, in particolare dalla coscienza umana. Quest'ultima sarebbe anzi solo una modalità dell'unità immediata che caratterizza i viventi. Non a caso, condividendo le posizioni di *Néo-finalisme* di Ruyer, Ronchi tiene a evidenziare che l'individualità del vivente definita dal dominio di sorvolo assoluto si costituisce come «una superficie *assolta* dalla necessità, per costituirsi, di correlarsi ad Altro, una superficie capace di produrre la sua unità restando sul piano» (Ronchi, 2017, p. 154). La vita è così caratterizzata non solo come processo, ma come processo che ha il proprio senso non nel proprio termine, bensì solo nel suo svolgersi. Secondo la teleologia aristotelica esposta all'inizio del capitolo, la vita è così svincolata dallo schema della *poiesis*. La distanza che il modello della produzione pone tra l'ente e il processo che lo genera è annullata: «la vita è *praxis teleia*. Il suo *telos*, la sua *entelecheia*, l'ha in se stessa, in quanto vita *che vive*» (Ivi, p. 252; cfr. Ronchi, 2018)³⁰.

Nemmeno con Ronchi, dunque, si fa questione precisamente della relazione che l'individuo intrattiene con sé, ma del modo d'essere della *natura* in generale. Tanto in Deleuze quanto in Ronchi riecheggia l'idea di vita come

30 Anche Tarizzo, facendo riferimento a Kant, individua nell'autoreferenzialità il tratto caratteristico degli organismi: «l'essere vivente si dimostra “perfetto” solo nella misura in cui si dimostra perfettibile, continuando a organizzarsi» (Tarizzo, 2010, p. 43).

potenza creatrice o produttrice, dal punto di vista della quale l'individualità non è che un tratto contingente e transeunte. Il discorso metafisico di Ronchi, come già le posizioni di Hegel, Nietzsche e Ruyer, evidenzia quindi l'esclusione dell'identità individuale quale tratto essenziale della vita, concependo quest'ultima come forza generica, designante una realtà contrapposta a quella meccanica e a quella psichica, incapace di integrarle.

1.3 La concezione dialettica della vita

Nelle prime due sezioni del capitolo sono stati ricostruiti due ordini di posizioni riguardanti la possibilità di definire un insieme di leggi naturali proprie del solo dominio degli esseri viventi. Tale possibilità può realizzarsi se viene dimostrata l'indipendenza dei fenomeni organici dalla sfera di quelli di tipo meccanico. La condizione dell'autonomia è l'accertamento della presenza di una causalità dell'intero che precede le relazioni tra le parti, ma l'unico caso esemplare di questa forma di causalità è rappresentato dal rapporto che intercorre tra l'organismo e gli organi che lo compongono: l'intero in quanto tale è sempre già presupposto nella valutazione dell'efficacia di tale principio peculiare. Kant ha messo in chiaro per primo la portata filosofica di tale quesito biologico, introducendo l'uso della nozione di teleologia con riferimento esclusivo alla natura e, precisamente, agli organismi. Tuttavia, come già sufficientemente evidenziato, proprio Kant ha mancato di mettere al centro della propria riflessione la loro unità, ovvero ciò che li costituisce come individui, requisito essenziale perché l'organismo possa fungere da causa finale delle sue parti. Si è anzi concentrato sulla teleologia come organizzazione della natura in generale, giungendo quindi a limitare l'uso del concetto a una funzione euristica, volta e subordinata, in ultima istanza, alla determinazione delle cause che costituiscono un determinato processo o fenomeno. Viene cioè accordata maggiore importanza ai processi organici che agli organismi in quanto individui.

Le posizioni vitaliste si pongono in antitesi con la riserva critica di Kant. Al regno del vivente viene riconosciuta una piena autonomia e una natura del tutto distinta sia dal basso – dagli eventi meccanici – sia dall'alto – dalla coscienza. In modi diversi, tuttavia, si è visto che anche queste posizioni concepiscono gli organismi individuali come contingenze rispetto alla vita in

quanto forza o dinamica generica. L'unità intrinseca dell'individuo che precede logicamente le sue parti non è mai indagato direttamente.

Per affermare l'autonomia della vita, le posizioni di stampo vitalista escludono la rilevanza dell'interazione con l'ambiente per la definizione dell'attività vitale. L'organismo, fin dallo stadio embrionale, avrebbe a disposizione, già nella sua forma germinale, l'insieme completo delle sue possibili azioni. Per tutti gli autori trattati, sebbene in modo particolarmente esplicito per Nietzsche, dall'ambiente non deriva alcun tratto essenziale per la comprensione del comportamento e delle attività degli organismi viventi. Si crede che anche in questo caso sia perduta l'occasione di definire in modo specifico l'individualità degli organismi, conseguentemente all'esclusione dell'ambiente dall'orizzonte teorico del vivente: nell'esservi ontologicamente distinta e, anzi, contrapposta, la vita assume i tratti di una realtà generalissima e indifferenziata quanto quella del *milieu* in cui gli organismi si originano e vivono.

La *concezione dialettica* dell'unità del vivente che ci si appresta ad esporre, contrariamente sia alle concezioni di stampo critico sia a quelle vitaliste, poggia sulla rivalutazione del ruolo dell'ambiente nella definizione di un principio di unificazione interna. L'attività vitale non è spiegata attraverso l'ipotesi di un particolare tipo di forza (*Kraft*), potenza (*Macht*) o impulso (*Trieb*), ad essa sola pertinente; tanto meno il suo essere viene ridotto a quello dei fenomeni meccanici inorganici, senza peraltro che le proprietà del vivente siano definite in riferimento alle facoltà della coscienza umana. Piuttosto, per una certa parte del dibattito scientifico ed epistemologico contemporaneo, il funzionamento degli organismi può essere considerato una realtà *emergente*, in quanto coinvolge un ordine che non dipende direttamente da nessuna proprietà delle parti che compongono l'intero ordinato.

Per la scienza, in realtà, l'emergenza dell'ordine dal disordine non è peculiarità dei soli fenomeni biologici. Come illustrato da un esaustivo articolo di Sherman e Deacon (2007, pp. 882-883), fenomeni simili sono

riscontrabili anche nella dimensione fisica dei sistemi termodinamici, dove il caso dell'entropia – l'aumento del disordine interno a questo tipo di sistemi – è esemplare. Quando due masse d'acqua, una fredda e l'altra molto calda, vengono messe in comunicazione, nelle molecole d'acqua calda si rileva una forte tendenza alla correlazione con le molecole di acqua fredda; ciò che colpisce l'osservazione scientifica è il fatto che le proprietà delle singole particelle componenti le due masse d'acqua non giocano alcun ruolo nella tendenza generale a distribuirsi omogeneamente nell'intero spazio occupato dalle due masse d'acqua. La tendenza all'equilibrio si presenta come una nuova proprietà che non deriva né da una forza esterna al sistema (delle due masse d'acqua comunicanti), né da una proprietà delle singole molecole.

In continuità con le teorie filosofiche fin qui esposte, è tuttavia solo nell'ambito biologico che l'ordine diventa vero e proprio principio di interiorità, vale a dire di identità di un sistema che rimane permanente nel tempo anche attraverso gli scambi e le interazioni con l'ambiente circostante. Evidente è il caso delle cellule catalitiche: si tratta di molecole che implementano o riducono reazioni chimiche interne ad altre cellule senza essere esse stesse alterate da tali interventi (*Ivi*, pp. 884-885). Maggiormente significativo è il caso del metabolismo, che ancora l'entropia permette di comprendere al meglio. Ritornando all'esempio delle due masse d'acqua, dall'impulso alla correlazione e distribuzione omogenea tra le molecole delle due diverse parti, risulta contemporaneamente la costante diminuzione di quello stesso impulso che porta le particelle a spostarsi tra i due spazi, e così emerge non solo la tendenza all'equilibrio ma anche al disordine. Correlazione e tendenza alla non correlazione sono due punti di vista di uno stesso fenomeno. L'aumento dell'entropia ha luogo anche negli organismi viventi: il consumo e la dispersione di energia spingono il corpo individuale verso il deperimento costante. Tuttavia, il metabolismo riconfigura l'intero organismo in un'azione di contrasto al consumo entropico. Ogni organismo trae infatti sostentamento dalla lavorazione del materiale fornito dall'ambiente

circostante, retto da relazioni causali esteriori. Come spiega Schrödinger in *What is Life?*,

un organismo vivente aumenta continuamente la sua entropia, o, si può anche dire, produce entropia positiva e così tende ad avvicinarsi allo stato pericoloso di entropia massima, che è la morte. Esso può tenersi lontano da tale stato, cioè in vita, solo traendo dal suo ambiente continuamente entropia negativa... Ciò di cui si nutre un organismo è l'entropia negativa (Schrödinger, 2012, p. 123).

Ciò che interessa è il fatto che il metabolismo è spiegabile solo a partire dall'incontro con eventi dell'ambiente circostante, che non sono retti dal principio autonomo di funzionamento degli organismi. Questo è il motivo per cui il principio teleologico degli organismi perde significato se considerato separatamente dalle reazioni semplicemente causali che lo circondano. Ecco quindi definirsi una volta per tutte il vero limite di Kant, ma anche delle posizioni di stampo vitalista: la mancata considerazione della teleologia come principio non opposto, ma strettamente correlato alla causalità, che anzi si instaura su di essa. Qualche indizio nella direzione di tale considerazione, si è visto, era stata suggerita, invece, da Lotze e Hartmann. Il termine tedesco per metabolismo, osserva ancora Schrödinger, è *Stoffwechsel*, ovvero *scambio di sostanze* (Ivi, p. 122), a indicare l'essenziale dipendenza dell'organismo dal proprio ambiente. L'unità del vivente, per quanto autonoma e irriducibile a relazioni causali, *sorge* (dal punto di vista filogenetico) come funzione di tali relazioni. Sherman e Deacon attribuiscono a tale intreccio la paradossalità del funzionamento teleologico naturale:

the source of the paradox of teleology – autonomy produced by codependence. The simplest possible material system that could exhibit end-directed behaviors is an interdependent reciprocity of self-organizing processes that collectively and synergistically constituted an autonomous, self-maintaining, self-reconstituting unit: a self that benefits its own persistence, but does so because of a

larger compatibility with conditions intrinsic to its environment
(Sherman & Deacon, 2007, p. 896).

Nella relazione che lega organismo e ambiente si chiarisce il quadro dialettico a partire da cui si potrà definire ciò che caratterizza l'individualità dei viventi. Per non ricadere nel rifiuto critico a parlare di autonomia del vivente, né nell'affermazione vitalista di una realtà assolutamente distinta e, anzi, più autentica di quella osservabile, l'identità individuale può essere concepita come uno scambio dialettico tra l'azione necessitante dell'ambiente esterno ed atti spontanei orientati secondo un senso, non comparabile alla mera reazione istintuale immediata. *Teleologico* è cioè un equilibrio tra eventi contingenti e processi spontanei, tra un polo attivo e uno passivo. Sebbene non tutta la riflessione scientifica riconosca particolare importanza all'individualità quale tratto essenziale dei viventi, non manca chi riconosce che l'organismo è *uno* e identico a sé perché caratterizzato da *persistenza* e *plasticità* (Nagel, 1979, pp. 285-290), termini che rimandano a uno scambio continuo tra un interno e un esterno. È per questo che, con questa ultima sezione, si intende proporre la necessità di una prospettiva *dialettica* per capire la peculiare forma di unificazione che determina gli esseri viventi.

1.3.1 Teleologia della coscienza nel materialismo di Tran-Duc Thao

Con *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Tran-Duc Thao si inserisce in modo originale nel dibattito tradizionale riguardante l'unione di anima e corpo. Tutta la sua interpretazione del pensiero husserliano è in realtà guidata dall'orizzonte teorico marxiano volto a individuare le condizioni dell'emancipazione umana rispetto all'assoggettamento capitalista. Contro l'astrazione che le categorie tecnico-scientifiche operano sull'essere dell'uomo e della natura, Thao intende perciò orientare la fenomenologia «verso la determinazione delle condizioni reali in cui si genera la verità» (Thao, 1970, p.

168). La scienza moderna, sostiene, ha paragonato la natura a una macchina, per poterne svelare e successivamente regolare e comandare i meccanismi. Ne sarebbe conseguita la separazione arbitraria tra due sostanze, una pensante e una estesa. La natura, definita secondo i soli concetti della fisica moderna, sarebbe cioè stata spogliata dell'elemento vitale, mentre all'uomo sarebbe stata riconosciuta un'essenza solo spirituale.

Con i primi successi della fisica moderna s'impone la concezione meccanicistica del mondo, che definisce la realtà materiale come pura massa inerte... Il pensiero correlativamente si presenta come pura interiorità priva d'estensione. La nuova scienza e la nuova filosofia si sviluppano sul fondamento di una separazione che rende inintelligibile l'esistenza di un mondo come *mondo umano*. La natura perde la sua anima e lo spirito la sua realtà effettiva. Tuttavia l'unità riappare sotto la forma di un mistero (*Ivi*, p. 178),

vale a dire quello dell'io o della soggettività. L'intento teorico fondamentale diventa allora quello di stabilire la derivazione della coscienza dalla realtà materiale o, con le parole dell'autore, tracciare una «genesi metodica e positiva della coscienza a partire dalla vita» (*Ivi*, p. 166). Si ha a che fare con quello che Jocelyn Benoist definisce «altro naturalismo» (Benoist, 2013, p. 27), ben distinto da quello riduzionista nella misura in cui assicura autonomia ai fenomeni psichici, pur affermando la parentela tra le loro leggi e quelle della natura. Thao attinge ai dati delle scienze per mostrare come l'intenzionalità derivi e, al tempo stesso, superi gli ordini fisico e organico che precedono la sua comparsa. Polemizzando con le spiegazioni riduzioniste, afferma che, all'interno dello stesso quadro teorico del meccanicismo, la natura «si rivela di fatto come un immenso *divenire* in cui la materia si è elevata alla vita; una vita che, nella sua evoluzione, conduce all'uomo» (Thao, 1970, p. 179).

Dall'impianto argomentativo generale, si può già notare che per Thao *dialettica* non è una particolare forma naturale, bensì la natura nel suo

complesso. Il processo dialettico coinvolge infatti l'evoluzione di un dominio naturale dall'altro: «il passaggio dalla fisica alla chimica implica sia identità che differenza, come *identità dell'identità e della non-identità*» (Ivi, p. 182), mentre «la vita, in quanto *supera* la materia, la *sopprime conservandola*» (Ivi, p. 183).

In una forte critica alla filosofia tradizionale e agli assunti fondamentali della scienza, si rivela una profonda affinità tra le riflessioni di Thao e le posizioni che, lo si vedrà, Merleau-Ponty esprime in *La structure du comportement*. Sebbene con un discorso segnato dalla critica marxiana alla borghesia, tra i punti fondamentali che il filosofo di origine vietnamita vuole rimarcare vi è la possibilità di individuare, nell'ambito della natura, una dimensione di *senso*, che superi il punto di vista della semplice ontologia: «La definizione dell'oggetto, così come si è imposto nell'epoca classica della borghesia in ascesa e così come ancora domina il pensiero occidentale, pone per principio l'*assenza di significazione* come *significazione del reale*» (Ivi, p. 179). La filosofia tradizionale avrebbe cioè posto l'essenza della natura dalla parte della mera contingenza, riservando la necessità alle sole categorie logiche del pensiero. Questa svalutazione infondata dell'essere naturale offre un valido appoggio all'ulteriore astrazione dell'essere dello spirito attuata dall'idealismo, il quale concluderebbe col «definire il *vero essere della coscienza* mediante l'*idea che essa si fa di se stessa*» (Ivi, p. 181).

La concezione naturalista della coscienza messa a punto da Thao si pone in continuità con la critica che Engels, in *Dialektik der Natur*, rivolge alla dialettica hegeliana in quanto fondata sulle sole forme dello spirito, e perciò astratta. Dal lavoro del filosofo tedesco, Thao trae le categorie fondamentali per la sua interpretazione della natura e della coscienza. Per Engels la materia è essenzialmente *movimento (Bewegung)*³¹, concetto che esprime la trama relazionale e dinamica della realtà. La dialettica della natura

31 «Bewegung in dem allgemeinsten Sinn, in dem sie als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie gefaßt wird, begreift alle im Universum vorgehenden Veränderungen und Prozesse in sich, von der bloßen Ortsveränderung bis zum Denken» (MEW 20, p. 354).

si spiega quindi nei due modi opposti e complementari del movimento, vale a dire *attrazione* e *repulsione* (MEW 20, p. 356 segg.). Proprio attraverso questa coppia dialettica Thao spiega l'appartenenza delle diverse forme naturali a un unico sviluppo. Particolare attenzione è rivolta alla vita animale e ai modi della sua interazione con le condizioni esterne. Le sensazioni provenienti dall'ambiente spingono l'animale a un avvicinamento o allontanamento rispetto a ciò che le ha prodotte. Secondo la duplice valenza che una sensazione può assumere, si verifica perciò la «formazione nel campo sensoriale di una direzione che presenta un particolare significato per il soggetto» (Thao, 1970, pp. 196-197). Con l'animale, tuttavia, il significato va inteso proprio come direzione, come *Richtung*. L'animale, per Thao, permane infatti in una dimensione di «immanenza vissuta» (Ivi, p. 197), poiché è consapevole solo della direzione in cui si muove, ma non dell'oggetto verso cui si muove in quanto tale.

Con il comportamento si definisce un «campo» di sensazioni e direzioni determinata dalle forze di attrazione e repulsione. Solo nella vita soggettiva, però, l'oggetto verso cui l'individuo si dirige emerge in quanto tale, cioè in quanto *fine* del proprio agire: «il soggetto non ha più soltanto coscienza della direzione dei suoi movimenti come avvenire immanente, ma anche dello scopo cui sono diretti, come *posizione esterna*» (Ivi, p. 197), e quindi come oggetto trascendente. La differenza antropologica è così posta, sebbene non del tutto spiegata. Thao sottolinea infatti che nell'animale

il movimento o spostamento ha significato solo come realtà obiettiva del comportamento, poiché per l'animale vi è solo sensazione. Ma nel soggetto cosciente, il contenuto effettivo dei suoi movimenti si sviluppa in una dialettica nuova come dialettica dell'esperienza: il soggetto *fa esperienza* dell'ambiente (Ivi, p. 195).

A questo punto, va sottolineato che ancora la discussione permane nella distinzione pregiudiziale tra la vita organica in quanto campo di impulsi – a fondamento del quale non funge alcun principio di unificazione peculiare –

e la soggettività cosciente, capace di riconoscere la realtà esterna come *fine* della propria azione o del proprio pensiero. Vi è, al fondo di tale concezione, un presupposto coscienzialista. Perciò la finalità è chiamata in causa come sola prerogativa della soggettività umana e, peraltro, non è compresa nemmeno come principio di unificazione. Né l'unità degli organismi, né quella della coscienza umana sono sollevati in quanto temi d'indagine peculiari. Definita a partire dal modello degli atti intenzionali oggettivanti, la teleologia è appena abbozzata da Thao come teleologia esterna, ovvero in quanto proprietà dell'intenzionalità della coscienza umana. Ne consegue che l'unità del soggetto può essere, da un lato, soltanto presupposta come fondamento logicamente necessario della molteplicità degli atti intenzionali, oppure come risultato sintetico derivato da essi.

Quanto appena osservato prelude alla problematica propriamente fenomenologica e husserliana che verrà trattata nelle sezioni 2.2 e 2.3. Per il momento, è sufficiente osservare che la continuità tra coscienza e vita sancita in *Phénoménologie et matérialisme dialectique* non serve a specificare i tratti dell'individualità degli esseri viventi. Intento dell'autore è infatti fornire un'interpretazione unitaria di tutta la natura, piuttosto che un quadro articolato delle diverse forme di individualità che vi si trovano. La dialettica è inoltre impiegata principalmente per rimarcare lo sviluppo progressivo tra i diversi ordini della realtà: non serve a spiegare l'essere delle diverse forme naturali; piuttosto, definisce i rapporti filogenetici tra i loro domini. L'opera di Thao rappresenta comunque un mirabile tentativo di trattare la soggettività umana a partire dalla sua radice naturale. Si tratta di una proposta di indubbio valore nella misura in cui tenta di evitare qualunque riduzionismo: nella natura «ogni forma si presenta con un'originalità propria che trova fondamento nel processo stesso della sua costituzione» (*Ivi*, p. 179). Thao riconosce che tutti i domini naturali – fisico, chimico, biologico, animale, psichico – sono retti dalle stesse leggi della dialettica, ma non evidenzia il fatto che in ognuno di essi vige un

diverso principio di unificazione, che proprio sulla base di quelle leggi è possibile³².

Se Tran-Duc Thao ha delineato un quadro eminentemente dialettico della natura nel suo complesso, attenendosi però alla comprensione tradizionale dell'identità individuale in termini coscienzialistici, è invece nell'interpretazione del comportamento animale condotta da Merleau-Ponty che viene abbozzato un principio di unificazione intrinseco alle forme viventi e fondato sul rapporto che queste intrattengono con l'ambiente. Nel suo lavoro giovanile viene proposto un quadro interpretativo in cui non solo la natura nel suo complesso, ma la stessa individualità si presenta dialetticamente.

1.3.2 L'azione vitale come senso: il comportamento in Merleau-Ponty

La structure du comportement di Merleau-Ponty rappresenta uno dei più mirabili sforzi per pensare la natura come essere *autoprodotto* e *libero*. La libertà della natura si declina nell'azione vitale, in un'azione cioè capace di dare autonomamente un *sensu* alle proprie azioni. La modalità di azione secondo un significato è perciò attribuita già al vivente e non più considerata prerogativa del solo intelletto umano. Un simile quadro teorico presuppone che il senso di un'azione non consista in un'interpretazione calata esteriormente su un insieme di impulsi e reazioni unificate dalla sola successione temporale, ma in una ragione o motivazione a priori rispetto all'atto. Merleau-Ponty si concentra così sul comportamento quale espressione di una modalità di azione che non si riduce né alla causalità fisica né all'azione volontaria. L'unità del comportamento non è cioè data dalla somma di stadi fattualmente e fisicamente messi in atto, né dalle condizioni fattuali che il comportamento mira a produrre. Prendendo in esame il comportamento, il filosofo vuole liberare il campo d'indagine della natura vivente da tutti i

³² Enzo Paci tenterà esattamente di fornire un simile quadro della natura, prendendo in esame i modi in cui le leggi fondamentali della natura determinano l'essere non solo degli enti naturali, ma anche della soggettività (v. *infra* sez. 3.2).

presupposti coscienzialistici e fisicalistici, sbarazzandosi così dei due contrapposti principi che tradizionalmente sono stati usati per interpretare la natura: il meccanicismo e il finalismo. Merleau-Ponty mostra la falsità e l'equivalenza concettuale di entrambe le posizioni, secondo una sua tipica strategia³³. Se la causalità meccanica spiega il divenire nella natura come serie di concatenazioni causali, quindi come legame esteriore e accidentale, lo stesso vale in ultima analisi per la relazione di finalità. Il fine guadagnato attraverso un'azione, infatti, non è intrinseco allo svolgimento di questa, non ne costituisce il significato. Il momento in cui un animale consuma il proprio pasto, si potrebbe dire, non esaurisce il significato della nutrizione, né tanto meno quello della sua lotta contro le condizioni ambientali esterne.

È in particolare al vitalismo che Merleau-Ponty riserva la critica più serrata. L'ipotesi della forza vitale (si ricordi la *Lebenskraft* di cui già si è trattato), vero nucleo della teoria vitalista, presuppone la presenza di una realtà propria dei fenomeni vitali al di sotto della sfera fenomenica. Sebbene il filosofo francese, nella sua prima tesi di dottorato, non si richiami esplicitamente alla fenomenologia, è chiaro nell'affermare che ciò che si dà all'osservazione ha senso nel suo manifestarsi, e non in virtù di una realtà nascosta e indimostrabile per sé. Proprio come per la prospettiva meccanicista un fenomeno fisico deve avere le proprie condizioni in un altro fenomeno dello stesso tipo, allo stesso modo, per il vitalismo, la molteplicità dei fenomeni si spiega altrettanto esteriormente, come effetto di un «*élan vital*», come «*produit réel d'une nature extérieure, alors qu'il est une unité de signification, un phénomène au sens kantien*» (Merleau-Ponty, 1949, p. 172). Al contrario, una dinamica *significativa*, immanente ai processi naturali comuni, previene il ricorso ad ogni realtà non direttamente verificabile

33 Basti ricordare come, in *Phénoménologie de la perception*, obiettivismo e intellettualismo sono considerati posizioni erronee riguardanti la realtà del mondo a causa del fatto che entrambe postulano una dimensione ontologica alla quale i modi di manifestazione sono indifferenti: «l'immagine di un mondo costituito... e l'idea di una coscienza costituente assoluta si contrappongono solo in apparenza: esse esprimono due volte il pregiudizio di un universo in sé perfettamente esplicito» (Merleau-Ponty, 2012, p. 79).

attraverso l'osservazione: «l'idée de *signification* permet de conserver sans l'hypothèse d'une force vitale la catégorie de vie» (Ivi, p. 168).

Sarà compito del presente paragrafo comprendere cosa Merleau-Ponty intenda per struttura significativa e come questa, pensata in relazione al comportamento, possa gettare nuova luce sull'unità del vivente. La discussione di tale struttura, lo si è accennato nel § 1.2.3, si svolge a partire dalla nozione di *forma*. Questa, nel pensiero del filosofo francese, costituisce lo snodo teorico fondamentale per superare il dualismo tra soggettivismo e oggettivismo nella trattazione della natura.

Spiegare il comportamento secondo la forma vuol dire riconoscere che la sua realtà corrisponde non a stati di cose, ma alla sua fenomenalità, al suo manifestarsi. La forma indica cioè l'intero che precede la somma delle parti, senza implicare, peraltro, la posizione di una forza vitale o di una realtà ulteriore. Il comportamento è il tipo di fenomeno che permette di rispettare l'imperativo critico di non presupporre realtà ulteriori rispetto a ciò che è osservabile. Alla luce di tale concetto guida, l'intero-organismo è quindi *più* della somma delle sue parti, ma non è nemmeno nulla di differente per natura dalle sue parti. Secondo le parole di Renaud Barbaras, il tutto

n'est rien *d'autre* qu'elles [le parti] et ne peut donc renvoyer à quelque force vitale: la totalité se distingue des parties en tant qu'elle est leur signification pour une conscience et non comme une substance distincte de la substance matérielle (Barbaras, 2001, pp. 154-155).

La causalità lineare è incapace di spiegare i fenomeni organici perché questi presentano individui che sono sia causa sia effetto di se stessi. La critica di Merleau-Ponty al meccanicismo parte, quindi, dalla riconsiderazione della stessa realtà fisica, che già nei fenomeni elettrici dà prova di come non sia possibile parlare di relazioni dirette nel passaggio da uno stato energetico all'altro, ma vada invece riconosciuta una causalità complessa, che coinvolge le parti nel loro insieme:

Déjà, dans le monde physique, le passage des conditions aux conséquences est discontinu. Les quantités d'électricité dans un conducteur ne correspondent pas point par point aux quantités qui y ont été déposées; elles se répartissent selon une loi intérieure d'équilibre électrique qui ne relie pas chaque partie de l'effet à une partie de la cause, mais les effets locaux entre eux (Merleau-Ponty, 1949, p. 144).

La distribuzione dell'energia nel conduttore non è direttamente legata all'azione di un ente esterno. Le azioni esercitate dall'esterno sono infatti mediate dall'insieme delle parti del conduttore, relazionate tra loro in vario modo rispetto a una legge che le concerne esclusivamente, senza riferimento a nient'altro al di fuori di esse.

Gli organismi, invece, non si comprendono rispetto a una legge, bensì rispetto a una *norma* o a quella che Merleau-Ponty definisce «un certo tipo di azione transitiva» (*Ivi*, p. 161) che esprime la loro individualità e la loro capacità di disporre l'ambiente secondo un movimento circolare. I fenomeni organici presentano dei «rapporti dialettici» (*Ibidem*), per cui la forma non corrisponde tanto a un ordine attuale, quanto piuttosto a un ordine dinamico, sempre in divenire. Ciò che manca nei fenomeni inorganici è quindi la struttura ambiente, che per gli organismi rappresenta invece una condizione determinante e, allo stesso tempo, uno spazio di azione più o meno libera:

le réactions d'un organisme ne sont compréhensibles et prévisibles que si on les pense, non pas comme des contractions musculaires qui se déroulent dans un corps, mais comme des actes qui s'adressent à un certain milieu, présent ou virtuel (*Ivi*, p. 164).

Gli atti vitali, direbbe il Merleau-Ponty di *Phénoménologie de la perception*, sono diretti *intenzionalmente* verso l'esterno. Non si può con ciò attribuire una sorta di spontaneità all'animale. Ciononostante, il rapporto tra l'organismo e ciò che incontra non è nemmeno quello di una semplice azione-reazione perché, al contrario, si ha un rapporto di tipo mediato. L'ambiente

non è cioè preso di mira in quanto tale, ma rispetto a una sua configurazione possibile, ovvero una configurazione di senso. L'identità individuale dell'essere vivente va perciò compresa a partire da questa relazione di senso, il che significa che la relazione fonda l'individualità: l'unità dell'organismo è l'unità dei diversi modi di comportamento attraverso cui incontra la propria *Umwelt*. In breve, è l'unità della sua *attività vitale*.

A differenza di Lotze e Hartmann, che attraverso il concetto di *Wechselwirkung* tentano di mantenere la spiegazione dei fenomeni organici sul piano della causalità, Merleau-Ponty, pur senza fare riferimento a una natura effettivamente distinta da quella causale, riserva al vivente una dinamica propria, quella della significazione. La resistenza del comportamento degli essere viventi a una mera spiegazione fisicalista lo porta a riconoscere una norma interiore. L'unità significativa del comportamento, infatti, non è garantita da nulla che superi la stessa interazione tra le sue parti – e.g. le diverse funzioni di organi particolari. Un principio regolativo di ordine superiore ad esse ridurrebbe l'unità delle parti a mera somma:

On n'entend pas ici par norme un devoir être qui *ferait* l' être, c'est la simple constatation d'une attitude privilégiée, statistiquement plus fréquente, qui donne au comportement une unité d'un nouveau genre. On n'a besoin d'introduire un principe d'ordre actif, une entéléchie, que lorsqu'on a voulu composer l'organisme par la sommation de processus séparés (*Ivi*, p. 173).

Le leggi della fisica sono capaci di descrivere l'organismo vivente semplicemente come insieme di singole componenti separate, unificate attraverso relazioni esteriori e contingenti come l'urto elastico o i processi osmotici. Nel comportamento e nella sua struttura *ideale*, invece, traluce una realtà ulteriore a quella fisica, benché non ontologicamente connotata: quella dell'attività sensata, che in ultima analisi coincide con l'unità interiore dell'organismo. Come Merleau-Ponty sosterrà ben più tardi nei corsi su *La natura*, infatti, «quello che noi chiamiamo comportamento può essere

considerato come un prolungamento, al di là del corpo proprio, dell'attività dell'organismo» (Merleau-Ponty, 1996, p. 262). L'identità di quest'ultimo non coincide immediatamente con la materia che ne costituisce il corpo; dipende, invece, dal rapporto di senso che lo lega all'ambiente. Se i comportamenti sono definiti come «dispiegamento temporale di unità ideali» (Merleau-Ponty, 1949, p. 172), l'individuo che è soggetto *di* tali atti si presenta perciò come norma *coordinante* quelle unità ideali, svelando così a sua volta la propria natura *sensata*, non semplicemente fisica: «En admettant qu'il [l'organisme] modifiait lui-même son milieu selon la norme intérieure de son activité, nous avons fait de lui un individu dans un sens qui n'est pas celui de la physique même moderne» (*Ivi*, p. 167).

L'essere del vivente non si esaurisce perciò nella sua individuazione spaziotemporale. Quanto vale per i diversi atti vitali, a maggior ragione, vale per l'individuo vivente. Se gli atti non sono semplici risposte innescate da stimoli esterni, ma azioni motivate e dirette a un significato, l'individuo stesso possiede una struttura significativa³⁴.

La natura che Merleau-Ponty descrive nella sua analisi del comportamento è una dimensione non di pienezza, ma di *latenza*: il senso eccede per natura il sostrato fisico a cui si riferisce. Si può notare come, ancora una volta e più precisamente, la nozione aristotelica di *praxis* e la teleologia infinita da essa implicata risulti esplicitativa: finito e completo è solo ciò che è prodotto da altro; una realtà effettivamente autonoma deve al contrario essere necessariamente incompleta, poiché si determina come unità di un'attività e non del prodotto. La natura in primo luogo, ma con essa anche il pensiero e l'uomo, hanno *sensu* perché questo *sensu* non è mai

34 Merleau-Ponty non attribuisce peraltro capacità significativa allo stesso grado a ogni tipo di individuo: gli animali sono incapaci di afferrare la struttura ideale della propria attività. L'attività animale «se perd dans les transformations réelles qu'elle opère et ne peut les réitérer» (*Ivi*, p. 190). L'uomo è invece capace di mantenere la presa su più aspetti di una stessa cosa (*Ibidem*), e perciò di progettare le proprie azioni. La specificità umana non consiste dunque in una natura peculiare, ma piuttosto in una capacità, quella di «dépasser les structures créées pour en créer d'autres» (*Ivi*, p. 189). Ciò che distingue le forme – sincretiche, amovibili, simboliche – non sono differenti nature, ma diverse strutture delle relative azioni.

definitivamente afferrato né esaurito dalle condizioni di fatto che lo incarnano³⁵. Sia l'individualità soggettiva sia quella vivente si costituiscono quindi in una dimensione di virtualità, poiché il loro essere è definito non da componenti fisiche ma dal loro accadere complessivo. Non per nulla in SdC viene specificato che la coscienza consiste nella dialettica tra ambiente e azione (*Ivi*, p. 183): l'individuazione soggettiva avviene solo come funzione del continuo scambio tra un'azione che tenta di dare forma alle condizioni esterne e l'ambiente che a tale azione resiste, ritraendosi a un'*apprensione* totale e definitiva, per dirla in termini già fenomenologici. In conclusione, Merleau-Ponty rifiuta esplicitamente ogni prospettiva finalistica per trattare la vita. Ciononostante, il principio di unificazione sensata – né fisico-meccanica né intellettualistica – che individua attraverso le analisi sul comportamento e sull'azione vitale prosegue la linea di ricerca inaugurata da Kant nella terza *Critica*³⁶.

35 Vanzago rileva in tale dinamica la dimensione *evenemenziale* della natura secondo la concezione di Merleau-Ponty: «Al di là quindi di ogni concezione “artificialistica” del senso, ossia per la quale il senso è configurato in qualche modo sempre prima del suo evento e separatamente da esso, e l'evento non fa che portar in luce ciò che già esiste nel pensiero (che sia pensiero causale o finalistico non fa qui differenza), per Merleau-Ponty si tratta di approfondire una filosofia dello “stato nascente”, in cui la mente “viene al mondo”, cioè emerge, e in questo suo emergere continua un processo che la precede, e contribuisce a estenderlo, ma non a completarlo» (Vanzago, 2012, p. 30).

36 L'impostazione kantiana del problema della natura vivente non è certo trascurato dalle considerazioni di Merleau-Ponty. Tra i presupposti della sua visione della natura vi è la concezione della vita come «l'apparition d'un “intérieur” dans l'“extérieur”» (Merleau-Ponty, 1949, p. 175). Vanzago (2017, in particolare pp. 177-183) mostra come la terza *Critica* kantiana costituisca un importante punto di riferimento per Merleau-Ponty nei corsi tenuti al Collège de France. In tale sede è chiaro che un'interiorità di tipo non coscienziale rappresenta per il filosofo la possibilità di pensare la natura come *automanifestazione*, sfuggendo così al paradigma della rappresentazione.

1.3.3 Teleologia dell'individuo: il metabolismo secondo Jonas

Nel celebre *The Phenomenon of Life*, anche Hans Jonas mira a svincolare la natura dal quadro esplicativo del meccanicismo, per elaborare una genesi della libertà a partire dalla natura. A differenza di Merleau-Ponty, al centro delle sue indagini non pone il comportamento, ma l'identità individuale dell'organismo in quanto tale. Perciò le sue osservazioni si pongono come termine ideale dell'interpretazione fin qui proposta della storia contemporanea della speculazione sugli esseri viventi e sulla teleologia. Quanto si va ad esporre in questo paragrafo è essenziale alla tesi del capitolo: l'interpretazione del metabolismo come forma archetipica della libertà proposta da Jonas sottolinea infatti, in modo particolarmente esplicito, la necessità di un quadro dialettico per la comprensione dell'essere degli organismi viventi in quanto retto da un principio di unificazione teleologica.

Il nucleo concettuale della nozione di individuo proposta da Jonas si basa su un ridimensionamento critico del potere esplicativo della nozione di identità, da cui consegue l'importanza attribuita al *metabolismo* come tratto essenzialmente dinamico e, si direbbe, processuale degli organismi. Ancora una volta, il polo critico della trattazione del vivente coincide con il modello fisicalista della semplice individuazione fisica e spazio-temporale applicata agli organismi viventi. In primo luogo, Jonas lamenta l'aver trascurato le specificità della realtà psichica e di quella animata da parte della scienza. Poiché il mentale e il vitale fanno la loro comparsa su uno sfondo di eventi meccanici, i filosofi razionalisti moderni – Descartes per primo – hanno tentato di ridurre entrambi a questi ultimi, elevando la stabilità della materia inerte a modello epistemologico per tutta la realtà:

since life means spontaneous and teleological motion, while understanding is in terms of inertial motion alone, there follows the further paradox that not only the mindless but also the lifeless has

become the intelligible as such, and “dead matter” the standard of intelligibility (Jonas, 2001, p. 74).

Jonas vuole sostituire una sorta di monismo teleologico alle diverse forme di riduzionismo quali il fisicalismo, il vitalismo e l'idealismo, ritenute incapaci di fare un solo passo oltre il dualismo (*Ivi*, p. 18). Jonas elabora perciò una *teleologia della libertà*. Volendo escludere l'impostazione antropologista di questo concetto, egli intende la libertà secondo un significato molto lato, non eticamente connotato. La nozione di libertà è così accostata a quella di individualità interiore (Russo, 2006, pp. 59-62)³⁷.

A partire da questo allargamento concettuale, Jonas afferma il netto rifiuto del materialismo e del riduzionismo meccanicista. Teleologia e spontaneità sono tratti non riconducibili alla materia, e per questo rivelatori di una realtà *nuova*, quella della *forma*. Ciò vale a dire, come in Merleau-Ponty, che ogni organismo è *più* che il suo corpo. Qualora l'organismo arrivasse a coincidere in ogni sua parte con la propria base materiale, cesserebbe di vivere (*Ivi*, p. 76). La cosa fisica inanimata coincide con la propria materia o, secondo le parole di Jonas, la cosa «is simply what it is, immediately identical with itself without need to maintain that self-identity as an act of its existence» (*Ivi*, p. 81). Al contrario, pur in modo paradossale, l'organismo rimane se stesso non essendo mai ciò che fisicamente è: «It is never the same materially and yet persists as its same self, by not remaining the same matter» (*Ivi*, p. 76). Questo peculiare modo di essere ha il proprio fulcro nel metabolismo, nella trasformazione delle sostanze ricavate dall'ambiente volte a fornire energia all'organismo. Mentre funzioni come, ad esempio, la capacità di saltare sono

37 È da notare che, nonostante il dichiarato uso *descrittivo* del concetto di libertà, Jonas non può fare davvero a meno del registro etico propriamente umano, pena lo stravolgimento del suo significato (Lories, 2010, p. 254). D'altra parte, lo stesso significato della libertà come interiorità non è esente da critiche di circolarità: altrove nell'opera, Jonas sostiene che l'individualità interiore poggia sulla capacità di essere portatore di intenzioni. La condizione per essere un intero (*whole*), un ente la cui identità dipende da esso solo, è infatti così espressa: «having an identity or selfness that can be said to be the bearer of purpose» (Jonas, 2001, p. 118). Se l'interiorità del vivente funge per Jonas da fondamento della libertà umana, è pur vero che, contraddittoriamente, sembra essere proprio la spontaneità degli esseri dotati di libertà a definire l'interiorità.

contingenti per l'individualità animale, il metabolismo costituisce una proprietà essenziale dell'individuo vivente: «The exchange of matter with the environment is not a peripheral activity engaged in by a persistent core: it is the total mode of continuity (self-continuation) of the subject of life itself» (*Ivi*, p. 76n). L'unità del vivente risulta perciò da un'auto-unificazione operata attraverso lo scambio con l'ambiente e l'*autorinnovamento* (*self-renewal*) delle proprie componenti materiali. L'organismo-intero si dà perciò come divenire e come azione: «wholeness is self-integrating in active performance... Unity here is self-unifying, by means of changing multiplicity» (*Ivi*, p. 79). Questa unità definisce il *concetto ontologico di individuo*, distinto da quello meramente *fenomenologico* proprio delle cose fisiche, la cui identità è esteriore e immediata. L'identità dell'organismo è «interna» e «mediata» (*Ivi*, pp. 81-82), nella misura in cui questo si avvale del suo corpo organico come base della propria individualità, ma senza mai identificarsi con esso. Quest'identità vitale conduce a una situazione paradossale, poiché si configura come il risultato della sua stessa azione: «An identity which from moment to moment reasserts itself, achieves itself, and defies the equalizing forces of physical sameness all around» (*Ivi*, p. 83). L'identità dell'organismo è quello che è solo nell'insieme dei processi che innesca per affermarsi sul sostrato fisico del corpo e, anzi, nonostante questo sostrato.

A differenza delle posizioni vitaliste, sebbene a un primo sguardo non manchino somiglianze teoriche³⁸, la teleologia dell'organismo, in Jonas, non designa una forza o una realtà peculiare che si contrappone alla natura meccanicamente compresa. Nella prospettiva di Jonas, la finalità indica una *relazione* che precede e fonda i due termini collegati: «finalism is in the first place a dynamic character of a certain mode of existence, coincident with the

38 La biologia filosofica di Hans Jonas determina la proprietà essenziale della vita come «concern in living» (Jonas, 2001, p. 90), cioè come preoccupazione dell'organismo volta al (proprio) vivere. Il rischio di tale determinazione è di ricadere nella conclusione vitalista che afferma l'indifferenza delle singole forme viventi rispetto alla totalità della vita in quanto forza indipendente della natura; in realtà, Jonas è interessato a un'*ermeneutica* della vita, volta a riconoscere la complessità sempre maggiore delle forme viventi e a determinare la finalità propria di ognuna di esse (Dewitte, 2008, pp. 450-454).

freedom and identity of form in relation to matter, and only in the second place a fact of structure or physical organization» (*Ivi*, p. 86). Ciò che in questa affermazione Jonas assume implicitamente è il fatto che l'identità della forma organica non avrebbe consistenza al di fuori del costante rimando *dialettico* con il sostrato fisico di cui costituisce l'identità. Come evidenziato da Russo, il metabolismo si presenta sia come forza o «capacità», sia come «bisogno» o mancanza. Ciò significa che la dialettica gli è costitutiva, poiché può essere considerato dal punto di vista del persistere della sua identità formale o da quello della dispersione a cui il suo corpo organico è vincolato: «ogni incremento dell'autonomia di uno dei poli è contemporaneamente incremento della dipendenza» (Russo, 2006, p. 66). Concludendo, nel quadro delineato da Jonas, è l'essenza teleologica dell'identità del vivente, ovvero l'essere unitario dell'organismo in quanto attività o prassi vitale (metabolica) a configurarsi come una dialettica.

Le tre sezioni del capitolo hanno esposto gli aspetti che si ritengono centrali per la comprensione della teleologia come principio di unificazione interiore: *relazionalità*, *processualità* e *dialettica*. Nei capitoli seguenti, si cercherà di far emergere tali aspetti dalle analisi sulla coscienza temporale condotte da Husserl e, soprattutto, da Paci, al fine di chiarire l'impiego che, in tale contesto, entrambi gli autori fanno del concetto di teleologia. Vale però la pena riassumere il senso di quanto visto fin qui in merito alla questione dell'individualità degli organismi.

Il principio teleologico che si è fin qui cercato di delineare si discosta notevolmente dalla finalità comunemente intesa. In primo luogo, non implica una direzione univoca verso uno stato di cose da realizzare. Indica invece una relazionalità complessa: l'intreccio organismo-ambiente, retto dal funzionamento metabolico, dispone una circolarità tra una tendenza alla dispersione e una all'accumulo e trasformazione di energia; poiché la base corporea è in continuo mutamento, la sua individualità non può dipendere da

condizioni materiali; è perciò necessario identificare l'organismo come qualcosa che non sia riducibile a tali condizioni, pur non appartenendo a una natura realmente distinta da quella delle sue parti. Si sostiene perciò che il vivente può dirsi *uno* in virtù del suo agire autonomo e autodiretto, che ha un senso in sé. La teleologia indica così un'unità fondata non su elementi materiali o, più in generale, identificabili una volta per tutte, ma su un aspetto dinamico-processuale, meglio comprensibile come *attività* o *prassi* nell'accezione aristotelica. È quindi una teleologia infinita, senza *telos*, a costituire il principio di unificazione interiore degli individui. Con questa nozione positiva, sebbene non particolarmente esaustiva, si crede di poter identificare una funzione precisa, non aleatoria, del discorso teleologico nel complesso della filosofia di Husserl. Per far ciò occorre però, prima di tutto, valutare gli usi espliciti che il fenomenologo ha fatto del concetto.

2. La possibilità di una teleologia fenomenologica interiore

Nelle lezioni del semestre invernale 1923-24 raccolte in *Erste Philosophie*, Husserl afferma la struttura finalistica delle scienze e dei progetti conoscitivi dell'uomo. A sua volta, ognuno dei singoli ambiti della conoscenza umana è in ultima analisi diretto *da* o *all'*idea finale della scienza in quanto tale:

Alle einzelnen Erzeugungen stehen unter höheren leitenden Zweckideen, und zuletzt unter der obersten Zweckidee der Wissenschaft selbst. Wie damit der gestaltenden Arbeit die Regel vorgezeichnet ist, so nehmen auch alle einzelnen Wahrheiten eine systematische und d.i. eine ihnen aufgeprägte teleologische Gestalt an (Hua VII, p. 4).

L'idea della scienza in generale, in quanto sistema completo di singole verità esplicitate nelle loro relazioni, è il termine rispetto al quale le singole scienze e pratiche umane acquisiscono intelligibilità. Il senso delle operazioni umane dipende cioè dal fine esteriore che mirano a realizzare, benché quel fine rimanga un'idea regolativa kantiana. Tuttavia, Husserl sembra presupporre anche la presenza, nella vita umana, di una più profonda teleologia. Non più una teleologia ideale, volta indefinitamente alla realizzazione di un'idea che per essenza rimane irrealizzabile, ma una teleologia soggettiva, che ha a che fare non con un ambito teoretico costituito, bensì con la dimensione fondamentale dell'esperienza e dell'intenzionalità. Qualche pagina più avanti, infatti, si afferma che la ricerca dell'oggettività e della verità propria delle scienze «mostra» una teleologia immanente alla soggettività: «... daß wahre Objektivität etwas ist, das nur im Bewußtsein Sinn und ursprüngliche realisierende Bewährung erfahren kann, oder daß wahres Sein eine dem Subjekt immanente Teleologie anzeigt» (*Ivi*, p. 77). L'ambivalenza della teleologia non deriva da una semplice arbitrarietà

nell'impiego che Husserl fa del concetto di finalità: essa rivela un paradosso fenomenologico, in cui il rapporto di fondazione tra la vita intenzionale del soggetto e il dominio costituito dei compiti teoretici e pienamente razionali resta complesso e difficile da esplicitare in modo definitivo.

Oltre all'ambivalenza tutta teorica appena mostrata, va riconosciuta una molteplicità su ciò che sottende i molteplici impieghi della nozione di teleologia da parte di Husserl. Per anticipare il caso esemplare della discussione della percezione, va notato che la fenomenologia incontra diverse difficoltà nel chiarire la direzione del rapporto di dipendenza tra noema intenzionale e dati fenomenologici reali. Il rapporto teleologico che viene istituito tra le due parti funge da mediatore in una situazione in cui qualcosa è inteso come dato sulla base di qualcosa che non è in sé completo. Se, dal punto di vista dell'analisi fenomenologica e della sua fedeltà al dato, la teleologia dovrebbe indicare un principio pertinente alle sole componenti hyletiche e alle leggi della passività che ne regolano la sintesi, non è d'altra parte da escludersi un senso idealistico del rapporto finalistico, secondo cui potrebbe essere il noema a dirigere la teleologia, in quanto entità categoriale sovraordinata al flusso delle sensazioni. La scoperta di un principio teleologico dell'esperienza percettiva può rappresentare il miglior risultato dell'analisi fenomenologica, ma anche, al tempo stesso, la confutazione del suo principio di rimanere fedele ai soli modi di manifestazione delle cose. D'altra parte, il significato di 'teleologico', in più occasioni, indica genericamente la tendenza al progressivo riempimento che caratterizza i vissuti, risultando poco informativo rispetto alla già complessa nozione di intenzionalità.

Nel 1979, introducendo il volume IX di "Analecta Husserliana", raccolta di interventi pronunciati nel contesto della VIth International Phenomenology Conference, tenutasi nel 1976 ad Arezzo, Anna-Teresa Tymieniecka sottolinea l'uso più o meno indiscriminato della teleologia fatto da parte della letteratura critica in molteplici ambiti della fenomenologia: «The

conception of telos in Husserlian phenomenology has so far appeared merely as the postulate of the processlike nature of the transcendental constitution of man and of his individual, personal, social, and cultural world» (Tymieniecka, 1979, p. X). La teleologia sarebbe un termine utile a spiegare certi concetti fondamentali della fenomenologia, che non viene però a sua volta trattato tematicamente. Gli interventi raccolti nel volume sono volti perciò a valutare l'effettiva presenza di un «principio telico» (*Ibidem*) nel contesto dei diversi ambiti di indagine in cui Husserl si è mosso. In continuità con tale proposito, il capitolo che qui si apre intende ricapitolare le problematiche in cui la teleologia viene chiamata in causa da Husserl più frequentemente: il senso della fenomenologia come telos della storia e la valenza etica della ragione nei confronti dell'umanità, la struttura intenzionale della percezione, il compito di elaborare un'ontologia formale completa come fine ideale della logica trascendentale (sez. 2.1). La convinzione fondamentale che animerà le prossime pagine riguarda quindi il significato prevalentemente *operativo* e *non costitutivo* della teleologia per come è impiegata dal filosofo moravo³⁹: la teleologia serve a descrivere strutture fenomenologiche e aspetti della fenomenologia stessa come metodo senza che ne sia isolato un contenuto semantico preciso. Per tale motivo le problematiche in cui si fa riferimento ad aspetti teleologici sono disparate.

Si vedrà tuttavia che, nonostante l'oscillazione teorica che coinvolge il concetto di teleologia nelle opere pubblicate di Husserl, una dinamica teleologica fondamentale emerge dalle analisi sulla temporalità e sulla

39 Secondo Fink (1957), nozioni come quelle di coscienza, intenzionalità o rappresentazione sono concetti *tematici* della filosofia husserliana, fatti cioè oggetto di spiegazioni e descrizioni puntuali, attraverso le quali ognuno di questi concetti acquisisce un significato del tutto originale rispetto a quello quotidiano o tradizionale. Concetti quali quelli di *costituzione*, *epoché*, *logica trascendentale* e *fenomeno* acquisiscono, invece, più di un significato senza che siano formulati giudizi in favore di una soluzione univoca. Ciò comporta che il significato di certi concetti di cui non viene esplicitata la tradizione a cui si richiamano vizino il discorso husserliano rendendolo oscuro o addirittura contraddittorio. Se teleologia può senz'altro essere annoverata tra questi concetti in virtù dei plurimi significati che le sono attribuiti, va però sottolineato che le oscurità concettuali rappresentate dai concetti operativi sono, per Fink, la ragione della fertilità del pensiero husserliano.

coscienza assoluta condotte nelle lezioni e nei manoscritti inediti. Nelle sezioni 2.2 e 2.3 si metteranno in luce le riflessioni husserliane che permettono di ipotizzare un significato *costitutivo* della teleologia come principio di unificazione interiore della coscienza.

Nonostante l'esplicito rifiuto di affrontare la problematica kantiana del *terzo molteplice*⁴⁰, Husserl si cimenta in riflessioni che sono direttamente collegate alla determinazione di un principio di unificazione interiore che richiama le analisi condotte nel capitolo 1. La determinazione dello statuto della coscienza temporale pone di fronte a posizioni che riproducono la contrapposizione teorica tra le teorie di stampo critico e le teorie di stampo vitalista nel tentativo di individuare una teleologia interna come principio di identità degli organismi viventi. Interpretando la fenomenologia della temporalità alla luce del concetto di finalità interiore, l'unità della coscienza soggettiva verrà fatta dipendere non da idealità o compiti appartenenti a regioni di senso costituite né, d'altra parte, a operazioni psicologiche, ma sarà anzi riconosciuta nella sua valenza fondante rispetto ad essi. È comunque da sottolineare il fatto che per mettere a punto quest'interpretazione non si potrà fare affidamento che su pochi e, soprattutto, sporadici riferimenti espliciti al concetto di *teleologia*. Si tenterà quindi di mostrare come molte affermazioni di Husserl riguardo alla temporalità dei fenomeni e allo statuto della coscienza poggino *implicitamente* su tale principio.

Ciò che si è ricavato nel capitolo precedente – la teleologia come principio di unificazione interiore, il legame di tale concetto con la *praxis*

40 Husserl non ignora le ragioni che hanno motivato la trattazione kantiana della teleologia. In *Ideen I*, introducendo la dottrina della riduzione fenomenologica, rileva infatti la possibilità di un ordine *nelle* cose stesse, indipendente dalle condizioni soggettive di esperibilità, ma riscontrato nell'osservazione di una regolarità tra le connessioni fattuali di ciò che è considerato fenomenologicamente: «La riduzione del mondo naturale all'assoluto della coscienza mette in luce, tra certe articolazioni di vissuti di coscienza, delle connessioni fattuali dotate di un ordine conforme a regole caratteristiche» (Hua III/1, p. 124, it. 144). Queste connessioni danno luogo a un ordine stabile tra tipi di cose, a un concetto di mondo retto da leggi fisiche esatte. «In tutto questo – prosegue Husserl – è implicita una mirabile *teleologia*, poiché la *razionalità*, che si realizza attraverso il fatto, non è richiesta dall'essenza» (*Ivi*, p. 124, it. 145). Proprio trattandosi di regolarità fattuali, Husserl lo esclude quest'ordine razionale dall'orizzonte delle indagini della fenomenologia pura.

aristotelica e la centralità di una prospettiva relazionale, processuale e dialettica – permetterà di gettare uno sguardo originale sulla questione *egologica* nella concezione husserliana della soggettività. L'importanza dell'ego quale polo identico di ogni vissuto intenzionale verrà ridimensionata per mettere in evidenza l'aspetto essenzialmente temporale, relazionale e pratico della soggettività. Si potrà azzardare osservazioni più precise al riguardo prendendo in considerazione il lavoro di Enzo Paci, ma è dalle questioni più controverse della fenomenologia husserliana della temporalità che si ricavano gli elementi teorici per mettere in discussione la coerenza del concetto di coscienza egologica, in quanto potenzialmente foriero di presupposizioni metafisiche. I tentativi, mai pienamente riusciti, per evitare di fare dell'ego, da un lato, il contenuto di un atto riflessivo e, dall'altro, un'entità extratemporale e quindi extrafenomenologica – metafisica – sembrano condurre Husserl a identificare il soggetto in modo relazionale, come centro o complesso di atti intenzionali e affezioni, invece che sostrato. Ciò non è mai affermato esplicitamente, ma le riflessioni più tarde sembrano suggerire tale soluzione. L'io nella sua dimensione più profonda, quella dell'*Ur-Ich* fungente, è un'*attività*, più che un polo identico a sé o una costante qualitativa delle diverse esperienze. La sua essenza, perché non sia psicologica né metafisica, ma fenomenologica (e trascendentale) deve perciò essere intesa in termini non sostanziali, bensì dinamici o, come evidenzierà Paci, e come già i *Bernauer Manuskripte* suggeriscono, *processuali e pratici*.

2.1 L'uso esplicito della teleologia di Husserl

Il concetto di teleologia, nei testi husserliani pubblicati, è caratterizzato da una sostanziale indeterminazione. Nell'uso più celebre, sebbene meno rigoroso, che si incontra in *Krisis*, la teleologia richiama il ruolo centrale della fenomenologia e, più in generale, della razionalità e della filosofia per il

progresso storico dell'umanità. Cercando un uso più specifico e meno suggestivo del termine, la teleologia fa riferimento, da un lato, a un tratto peculiare dell'esperienza intenzionale, il suo costituirsi in modo dinamico e progressivo (in particolare nella percezione); dall'altro, al rapporto tra l'idea di teoria scientifica e il procedere effettivo delle scienze e della logica.

I paragrafi che seguono metteranno in luce questi impieghi del concetto, evidenziando come sottintendano l'efficacia di un principio teleologico più fondamentale di quello che trattano tematicamente. Nelle sezioni 2.2 e, soprattutto, 2.3, si spiegherà tale principio in relazione alla questione dell'unità della coscienza.

2.1.1 Teleologia, umanità e storia

È possibile far risalire il tema teleologico alla critica di Husserl allo storicismo di Dilthey. Alla natura mutevole delle *Weltanschauung*, sempre affette dal periodo storico in cui si collocano, Husserl, nel celebre articolo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, contrappone la validità eterna dell'idea della scienza. Il concetto di un *telos* eterno dell'umanità risponde quindi a un'esigenza antirelativistica, sebbene si possa sostenere che, col tempo, la distanza di Husserl dalla filosofia delle visioni del mondo si riduce⁴¹.

Lo storicismo pone una limitazione alla portata dei concetti di teoria, di validità oggettiva e di scienza: questi sarebbero privi di valore universale,

41 La scienza della *Lebenswelt* si presenta come visione del mondo fenomenologicamente fondata, capace di superare e ricomprendere come propria particolarizzazione la dominante visione del mondo del naturalismo. Staiti ha così definito il tentativo di delineare un'ontologia del mondo della vita una «deconstructive genealogy of naturalism as worldview» (Staiti, 2014, p. 239). Già nelle lezioni di *Introduzione alla filosofia* del semestre invernale 1919/1920 Husserl distingue e indaga il rapporto che intercorre tra *naturwissenschaftliche* e *teleologische Welterklärung*, intendendo quest'ultima come spiegazione volta al dover essere, mentre la prima avrebbe per oggetto di studio leggi naturali che nel loro essere sono contingenti (Hua-Mat IX, pp. 104-117 e 181-214). Anche Enzo Paci ha intravisto la connessione tra il tema diltheyano della storicità delle categorie e l'insistenza husserliana sul fondamento soggettivo, concreto e situato della scienza nell'esperienza precategoriale della *Lebenswelt* (Paci, 1957b, p. 86; Cacciatore, 1993, pp. 284-285). Sul significato della storicizzazione delle categorie in Dilthey cfr. Camilleri, 2018.

poiché il corso degli eventi potrebbe svelarne la falsità. La replica husserliana a tale conclusione scettica prende avvio dalla distinzione dei diversi oggetti di studio della storia e della filosofia. La storia può pronunciarsi solo sulla storia⁴²: per dire qualche cosa sulla filosofia, lo storicista deve già prendere in esame contenuti filosofici, indipendenti dal corso degli eventi. Le visioni del mondo quindi trascorrono, emergono per poi sparire, presto o tardi. I concetti filosofici. Invece, sono fuori dalla storia, valgono incondizionatamente, proprio perché sono concetti e non fatti. La *Weltanschauungsphilosophie*, come altre forme di storicismo e di relativismo, confonde l'insostenibilità (*Unhaltbarkeit*) dal punto di vista della validità (*Gültigkeit*) con l'insostenibilità di una forma spirituale o culturale fattuale («Geistesgestaltung als Tatsache»), per natura votata al mutamento (Hua XXV, p. 46).

A partire dalla fine degli anni '20, specialmente con la pubblicazione di *Formale und transzendente Logik* e, poi, soprattutto in *Krisis*, il concetto di teleologia è esplicitamente impiegato per salvaguardare la validità della scienza e della filosofia, in contrapposizione alla mutevolezza delle forme culturali. Tuttavia, Husserl si rende conto del fatto che tale validità non è scontata. Se le scienze, a propria giustificazione, non sanno addurre che gli stessi risultati delle proprie indagini, se cioè non sono in grado di fornire il fondamento del proprio criterio di obiettività, cosa impedisce che esse non siano semplici formazioni di senso storicamente determinate, mutevoli? Ciò significa che la scienza non può essere mera indagine obiettiva dei fatti. Essa deve mostrare un'unità, una teleologia interna al proprio sviluppo storico:

Ma in realtà, il mondo e l'esistenza umana possono avere un senso se le scienze ammettono come valido e come vero soltanto ciò che è obiettivamente constatabile, se la storia non ha altro da insegnare se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli

42 «... historische Gründe können nur historische Folgen aus sich hergeben... die Behauptung, daß es bisher keine wissenschaftliche Philosophie gegeben habe, kann sie als Historie nimmermehr begründen, sie kann es nur aus anderen Erkenntnisquellen begründen, und das sind offenbar schon philosophische» (Hua XXV, p. 45).

uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti? (Hua VI, p. 4, it. 44).

La scienza deve trovare la propria unità di senso in un'idea che sia riconosciuta valida in ogni sua tappa. Tale idea dev'essere storica, ma non nel senso che sia condizionata dallo stato di fatto. È quindi il *telos* della scienza, la determinazione dell'essere del mondo come totalità, ciò che garantisce l'unità del progresso scientifico, non nel senso di uno stato di fatto effettivamente realizzabile, ma in quanto costante tensione a un'ideale: «Il vero essere è *sempre* un fine ideale [ein ideales Ziel], un compito dell'episteme, della "ragione", in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone "ovvio"» (Ivi, p. 11, it. 49). Il fine ideale, nello specifico, si concretizza nell'individuazione degli elementi logici ultimi, la cui identità è determinata dal «telos "verità in sé"»⁴³, mentre l'orizzonte della ricerca, a partire da Galileo, si estende anche alle scienze naturali.

Questa idea di una scienza assolutamente fondata dei principi fondamentali della conoscenza costituisce la «teleologia universale della ragione» (Ivi, p. 386, it. 379). In virtù della sua idealità, ovvero della sua validità eterna, «attraversa tutta la storicità» (Ivi, p. 386, it. 378), ed è perciò anche *telos* della storia. Tuttavia, nel discorso husserliano questa teleologia subisce uno scivolamento concettuale: da idealità che trascende ogni fattulità, viene incorporata nel processo storico. Il *telos* passa cioè a indicare la destinazione dello sviluppo di determinate realtà fattuali, quali la cultura e l'umanità. Spostando l'attenzione alla storia, Husserl tenta comunque di mantenersi su un piano ideale regolativo: distinguendo le *Naturwissenschaften* dalle *Geisteswissenschaften*, Husserl afferma la *normatività* delle idee di cultura e umanità (Hua VI, p. 312, it. 207). Tuttavia, non specifica da cosa derivi il loro carattere normativo, lasciando il dubbio che sia in realtà derivato dalla constatazione di uno stato di cose. Già in apertura al testo di *Krisis*, il

43 «... ideale Bedeutungseinheiten, deren logische Idealität ihr Telos "Wahrheit an sich" bestimmt» (Hua VI, p. 133, it. 154).

telos assume in effetti una caratterizzazione fattuale quando connesso alle origini greche dell'umanità europea⁴⁴. Nella conferenza di Vienna il significato storico-fattuale della teleologia è ancora più evidente. Qui il telos indica una situazione di fatto, lo stadio attuale dello sviluppo culturale dell'Europa, al quale sono subordinati i diversi spiriti nazionali: «Il telos spirituale dell'umanità europea, che include il telos particolare delle singole nazioni e dei singoli uomini, è in una prospettiva infinita [liegt im Unendlichen], è un'idea infinita» (Hua VI, pp. 320-321, it. 314)⁴⁵.

L'infinità della teleologia dell'umanità europea riposa sul carattere infinito del risultato più recente a cui la sua filosofia è pervenuta, vale a dire il suo essersi elevata a disciplina *transcendentale*. Con tale svolta teorica, seconda Husserl, la filosofia mette in discussione non solo ciò che si conosce del mondo, ma *come* lo si conosce. È il soggetto conoscente a venire in primo piano, e la filosofia si configura perciò come un'indagine che interroga i presupposti della stessa interrogazione del mondo. Ampliando la visuale, è l'intera umanità a mettere in discussione i propri fini e categorie in quanto ereditati dalla tradizione. Husserl individua quindi il tratto essenziale dell'uomo moderno in un *metodo* di interrogazione, quello di «un'autentica autoriflessione del filosofo su *ciò a cui egli propriamente tende*, su ciò che in lui è volontà *in base* alla volontà e *in quanto* volontà dei suoi antenati spirituali» (Ivi, pp. 72-73, it. 100). Il tratto specifico della cultura europea non è riscontrato in una disciplina o in un corpus di nozioni particolare, bensì nella capacità di porre come oggetto della propria indagine il modo di indagare il mondo. Secondo tale determinazione, la filosofia, più che una continua scoperta e innovazione concettuale, è una critica delle sue stesse categorie.

44 «... quel telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca» (Hua VI, p. 13, it. 51).

45 Per lo stesso Husserl che si interroga nei manoscritti connessi a *Krisis*, la collocazione geografica e fattuale della forma primigenia della filosofia occidentale rimane un enigma: «Warum sehen wir im Entspringen der Philosophie bei den alten Griechen nicht bloß das einer neuen Berufsart unter so vielen anderen, wie sie von historischer Epoche zu historischer Epoche neu aufkommen, vielmehr eine Wendung in der Gesamtgeschichte der Menschheit?» (Hua XXIX, pp. 363-364).

La filosofia come *Selbstbesinnung* costituisce per Husserl l'idea che attraversa tutta la storia della filosofia. È questa la forma genuina del trascendentale: un principio non metafisico che unifica la conoscenza, interno ai fenomeni, non ridotto a forme prestabilite del conoscere, ma coincidente con la prassi soggettiva del prendere in esame, *immer wieder*, il proprio indagare. Perciò il senso della fondazione, per lo Husserl maturo, sta nella «rifondazione [*Nachstiftung*]» e «trasformazione [*Abwandlung*]» costanti dell'inizio storico della filosofia greca (Hua VI, p. 72, it. 100). L'«inizio teleologico» è anche il fine stesso del processo, come ritorno costante sul cominciamento della prassi filosofica. I fini (*Ziele*) già fondati della storia sono «*immer wieder aufweckbar*» (*Ibidem*).

La svolta trascendentale è per Husserl prefigurata fin dall'*ego cogito* cartesiano, per poi essere adombrata, ma mai pienamente riconosciuta, nelle proposte filosofiche di Spinoza, Locke, Berkeley, Hume e Kant (Hua VI, §§ 16-27; cfr. anche Hua XVII, § 100). Anche a Descartes, sostiene Husserl, il significato del trascendentale è rimasto nascosto⁴⁶, sebbene proprio il suo concetto di *ego* sia considerato l'idea determinante per lo sviluppo della filosofia come auto-riflessione della soggettività, tramandata fino alla contemporaneità attraverso una «teleologia nascosta della storia» (Hua VI, p. 76, it. 103).

L'ineluttabilità della teleologia che porta a manifestarsi il concetto di filosofia come autoriflessione universale, che deve porsi a fondamento degli obiettivi della scienza, non è però dimostrata apoditticamente. Il destino della filosofia si rende infatti comprensibile alla luce della situazione di crisi in cui versa la scienza moderna. La *Selbstbesinnung* si presenta come un «compito di auto-riflessione che ci è imposto da una particolare situazione, dal “crollo” [*Zusammenbruch*] del nostro tempo, dal “crollo della scienza stessa”» (Hua VI, p. 59, it. 89). Insomma, la necessità razionale e l'universalità della destinazione teleologica della filosofia – il concetto trascendentale dell'auto-

⁴⁶ «Egli [Descartes] non comprese come tutte le distinzioni tra l'io e il tu, tra l'interno e l'esterno si “costituiscano” soltanto nell'ego assoluto» (Hua VI, p. 84, it. 109).

riflessione costante – si scontra con la direzione che di fatto è stata arbitrariamente eletta dagli scienziati e dai filosofi che si sono succeduti nel tempo⁴⁷. Nonostante l’affermazione della validità assoluta, immutabile nel tempo, della teleologia storica della ragione, questa pone in realtà la fenomenologia di fronte a un’aporia cruciale. La necessità del destino della scienza moderna e del progetto filosofico che la regge dipende infatti dalla sua *inefficacia*; è solo perché il telos è perduto – dalla prassi delle scienze moderne – che può essere riattivato o, meglio, attivato, rivelando una dialettica storica tra il senso del divenire e la sua crisi⁴⁸.

In questa tensione dialettica si apre lo spazio per una caratterizzazione etica della teleologia. Come dimostrano gli articoli per la rivista *Kaizo* sul *rinnovamento* (*Erneuerung*) dell’umanità, l’idealità cui il compito fenomenologico si rivolge non è quello razionale, volto all’elaborazione di una scienza e di una verità universali, ma quello di un’idea che guida la *volontà* («im Willen selbst vorgesezte Zweckidee»), che pone l’uomo in un cammino di autoeducazione (*Selbsterziehung*) verso la piena libertà come autodeterminazione (Hua XXVII, p. 37). Ponendo in tale prospettiva il fine teoretico di una scienza universale dei fenomeni, Husserl può così attribuire ai

47 Janssen sottolinea come il destino necessario della conoscenza umana sia in realtà subordinato ad eventi arbitrari, dipendenti cioè dalle decisioni di singoli individui: «Die Geschichte des Denkens wird so trotz ihrer von Husserl betonten Unerläßlichkeit für die “Existenz” der gegenwärtigen Philosophie zu einem im bloßen Wollen und Sollen steckengebliebenen Geschehen» (Janssen, 1976, p. 100). Derrida, similmente, formula così il paradosso della storia umana: il corso degli eventi fluisce come *irruzione del nuovo*, ma allo stesso tempo l’uomo non può astenersi dall’anticiparne la direzione. «Comme toute histoire, l’histoire d’une culture suppose sans doute un cap identifiable, un *telos* vers lequel le mouvement, la mémoire et la promesse, l’identité, fût-ce comme différence à soi, rêve de se ressembler: *en prenant les devants* dans l’anticipation... Mais l’histoire suppose aussi que le cap ne soit pas *donné*, identifiable d’avance et une fois pour toutes. L’irruption du nouveau, l’unicité de l’autre *aujourd’hui* devrait être attendue *comme telle* (mais le *comme tel*, le phénomène, l’être *comme tel* de l’unique et de l’autre est-il jamais possible?)» (Derrida, 1991, p. 22).

48 Commentando l’idea di una direzione della storia in *Krisis*, Janssen evidenzia come i nuovi sviluppi della filosofia si aprano, nella storia, attraverso *accadimenti negativi*: «Ein negatives Geschehen und die durch es verursachten Folgeerscheinungen machen die neuzeitliche Bewegung des philosophischen Denkens aus. Wäre es anders, dann müßte die dem Menschentum eingeborene Vernunft in irgendeiner Weise bestimmendes “Subjekt” der Stationen des geschichtlichen Prozesses sein und ihn in seinem Verlauf leiten» (Janssen, 1970, p. 94). In tal senso, con Brainard si può rilevare una sorta di «effetto catartico della crisi» (Brainard, 2001, p. 117).

filosofi il ruolo di «funzionari dell'umanità» (Hua VI, p. 15, it. 53). In virtù di tale connotazione del lavoro filosofico, molta interpretazione ha rivolto l'attenzione, più che ai modi di manifestazione della razionalità, alla considerazione delle implicazioni etiche di tale infinito lavoro di esplicitazione dei presupposti della conoscenza⁴⁹. A questo punto, la fenomenologia assume un carattere *performativo*, e non più solo descrittivo. *L'infinità aperta* in cui si muove la prassi teoretica diventa un'indicazione del progresso interminabile e «generativo» (Hua VI, p. 13 e 256, it. 51 e 257; Hua XV, p. 168) del senso dell'umano, un tratto che si apprezza particolarmente in contrapposizione alla chiusura della fenomenologia dello spirito hegeliana⁵⁰.

Al di là dei risvolti etico-universali della svolta trascendentale della filosofia, nelle riflessioni legate a *Krisis* la finalità è descritta anche come «... inneren teleologischen Einheit der Philosophiegeschichte» (Hua XXIX, p. 396). Il concetto del trascendentale agisce cioè come «Entwicklungstriebkraft», come *forza pulsionale di sviluppo* (Hua VI, p. 101, it. 123) che attraversa le epoche, manifestandosi parzialmente e progressivamente nella vita soggettiva di ciascun individuo. Se l'esplicitazione filosofica di questa idea è esposta alle contingenze della storia e della cultura, l'unità e l'intelligibilità di questa idea è possibile solo sulla base di una teleologia non lineare, ma piuttosto *circolare*⁵¹. Ancora una volta, la circolarità

49 Da tale punto di vista etico, portare a termine il compito teoretico della scienza universale significa farsi carico del «fardello dell'infinità» (Brainard, 2007, p. 30), mentre il significato più profondo dell'intenzionalità viene connesso all'*autonomia* (*Autonomie*) della volontà umana e alla sua *capacità di assumere responsabilità* (*Verantwortungsfähigkeit*) (cfr. Vásquez, 1976, pp. 201-207; Moran, 2013, pp. 129-132).

50 Secondo le parole di Steinbock, per Hegel «history is a necessary modality of incomplete Spirit, is the “end” of history as a necessary modality... Hegel's point is that human experience has *exhausted the shapes* of this conscious and world experience; all of them have been disclosed, individually and communally» (Steinbock, 1998, p. 174). Al determinismo hegeliano Steinbock contrappone la *generatività* husserliana, intesa come la capacità dell'analisi filosofica di aprire a nuovi significati della vita umana: «In describing, the phenomenologist does not just detect a latent historical teleology, but becomes critically involved in its directedness. For considered generatively, the constitution of sense concerns the *future orientation* of sense, which is to say, the *generation of new historical meaning structures*» (Steinbock, 1995, p. 196).

51 La teleologia che la fenomenologia mette in mostra è secondo English «circolare», in quanto consiste coinvolge un aspetto sincronico l'*universalità della natura* (i.e. il fondamento istintuale dell'intenzionalità), e uno diacronico, l'*universalità della storia*:

implica l'infinità, un tratto che Husserl più volte richiama per definire la teleologia. Invece che soffermarsi sulla teleologia infinita come ciò che caratterizza il compito del fenomenologo, nei prossimi paragrafi si cercherà di comprendere come esso sia già riscontrabile al livello della semplice esperienza soggettiva.

«L'universalité de la nature renvoie donc à l'universalité de l'histoire à travers les dimensions indéfiniment ouvertes d'une téléologie circulaire que seule finalement une philosophie, devenue elle aussi par là deux fois universelle, aura pour mission de faire enfin thématiquement apparaître» (English, 2006, p. 279). Derrida ha sottolineato a più riprese l'irrisolvibile e paradossale circolarità che vige in Husserl tra l'aspetto statico-eidetico (strutturale) e quello genetico-storico: in tale prospettiva l'idea-telos infinita del trascendentale agisce allo stesso tempo «come origine e come divenire» (Derrida, 1967, p. 250; cfr. anche id., 1987, pp. 189-191; id., 1992, pp. 260-263).

2.1.2 Teleologia e percezione

La razionalità dell'uomo è posta sullo sfondo di un orizzonte storico infinito, in una realizzabilità infinita e quindi in un processo di perfezionamento continuo. Tuttavia, non è in prima battuta la considerazione *storica* del mondo a porre il filosofo «nell'orizzonte di un'aperta infinità [offenen Unendlichkeit]» (Hua VI, p. 384, it. 377). È il punto di vista *teoretico* sulle strutture fondamentali dell'esperienza a dischiudere in primo luogo tale orizzonte. È infatti nella percezione che si ritrova la prima forma di teleologia infinita⁵².

Nel § 143 di *Ideen I* Husserl designa l'essenza fenomenologica della cosa trascendente, il suo noema, come un'idea in senso kantiano. Il noema è il fondamento del senso rispetto a cui un significato e un giudizio relativi a uno stato di cose possono essere, rispettivamente, compreso e formulato. Il noema è la vera e propria componente intenzionale dell'esperienza che deve orientare le analisi del fenomenologo. Il lavoro fenomenologico consiste nella valutazione della giustificazione che un atto intenzionale detiene nel mantenere come valido il senso intenzionale di ciò che appare. A tal fine, si rende necessaria l'esplicitazione del processo che porta all'imporsi di un senso nell'esperienza, costituito da un materiale iletico che si presenta sotto forma di adombramenti parziali. La difficoltà sta proprio nel fatto che il noema di cosa è inteso come un'idea kantiana, nella misura in cui ogni percezione – che per Husserl rappresenta la modalità intenzionale fondamentale, sulla quale ogni giudizio deve fondarsi perché possa riposare sull'evidenza – comporta un'infinità strutturale di possibili manifestazioni o dati iletici. Il noema è intenzionale proprio in virtù del suo differenziarsi rispetto alle componenti propriamente fenomenologiche, che sono immanenti alla coscienza, cioè date

52 Costa afferma chiaramente la struttura dell'esperienza come fondamento della razionalità fenomenologica e del suo divenire storico: «il corso stesso dell'esperienza mantiene strutturalmente e originariamente al proprio interno l'idea regolativa di un in sé, di un vero essere... che lega, in un solo movimento, percezione, ragione e storia» (Costa, 2007, p. 162; cfr. anche Leghissa, 1999, p. 99).

in un'intuitività immediata. Il fenomenologo ha il dovere di mostrare in che misura il senso è costituito coerentemente con i singoli profili attraverso i quali la cosa si mostra. Nella percezione, però, il decorso delle manifestazioni è attualmente infinito. Ogni percezione di un oggetto o stato di cose può essere indefinitamente migliorata, rispetto sia all'orizzonte interno sia a quello esterno:

Dapprima afferriamo l'idea non-riempita della cosa, e di questa cosa individuale, come qualcosa la cui datità "si estende fin dove arriva" l'intuizione concordante, per cui rimane determinabile in infinitum. L'"ecc." è nel noema di cosa un momento evidente e assolutamente indispensabile (Hua III/1, p. 347, it. 371).

Cosa comporta questa infinità per l'apprensione della cosa? Husserl riconosce che gli oggetti trascendenti sono «inadeguatamente percepiti *in una manifestazione conclusa*» (Hua III/1, p. 331, it. 354), ma ciò non elimina la possibilità di una particolare forma di adeguazione. Nelle cose esterne, «*come "idea" (in senso kantiano), la perfetta datità è predelineata*; questa idea designa un sistema, assolutamente determinato nel suo tipo eidetico, all'interno del quale hanno continuamente luogo processi fenomenici infiniti» (*Ibidem*).

In base al principio fenomenologico, ogni noema deve essere ricondotto alla piena evidenza intuitiva (*Ivi*, § 24); questa è tuttavia impossibile per definizione, se si prende alla lettera il carattere intenzionale degli atti originariamente offerenti. Husserl sembra consapevole di tale paradosso quando pone il noema come principio regolatore, che «prescrive delle regole che governano il corso delle intuizioni possibili» (*Ivi*, p. 346, it. 370). Ma questo stesso valore regolativo, paradossalmente, è contraddetto a sua volta dal fatto che «nessun afferramento intuitivo dell'essenza della cosa può esser così completo da non ammettere una successiva percezione che vi aggiungerebbe [*beifügen könnte*] qualcosa di noematicamente nuovo» (*Ivi*, p. 347, it. 370), che si istituirà a sua volta come nuovo principio regolatore.

Caratterizzare la cosa (*Ding*) nei termini dell'idea kantiana sembra quindi condurre a una contraddizione fenomenologica, poiché l'idea kantiana, per definizione, non può ricevere alcun riempimento intuitivo. Husserl tenta di evitare tale contraddizione sostenendo che «l'idea di una infinità motivata conformemente alla sua essenza non è essa stessa un'infinità; l'evidenza che questa infinità non può per principio essere data non esclude, ma piuttosto esige la datità evidente dell'*idea* di questa infinità» (*Ivi*, p. 331, it. 355). La cosa in quanto tale, secondo le parole di Derrida, si dà per Husserl in «un'intuizione attuale dell'indefinità stessa di questa totalità di connessioni» (Derrida, 1992, p. 193). Contro questa conclusione, Marc Richir prende in seria considerazione le conseguenze che comporta il carattere teleologico messo in luce dall'analisi intenzionale della percezione. Il filosofo di origine belga sembra sostenere che la potenziale continuità infinita dell'esperienza, vale a dire la continua presentazione di nuove manifestazioni parziali in seno alla singolarità dell'oggetto intenzionale, non può fondare – o *istituire*, secondo la sua terminologia – l'idealità, ma ne è piuttosto diretta. La fondazione dei concetti logici rimarrebbe impantanata nell'aporia dell'idea che deve essere fondata ma che, tuttavia, dev'essere già sempre presente a priori – teleologicamente – al fine di portare a termine la fondazione. La teleologia svelerebbe in tal senso il circolo vizioso che mina alla base la purezza dell'analisi fenomenologica:

si la clarification des idéalités logico-mathématiques passe par l'explication des liens intentionnels qui relient la subjectivité à son objet, d'une part il faut toujours présupposer que l'idéalité est déjà identifiée dans son *même*, et donc que la description pure du vécu est toujours télé-guidée par une pré-vision de l'idéalité (Richir, 1981, p. 12)⁵³.

53 Richir trae conclusioni esiziali, per cui la fenomenologia si trasforma in «sogno», «desiderio della fenomenologia», «mito dell'origine», mentre il progetto fenomenologico di una piena datità delle cose per come esse si danno, si scopre essere solo «illusione» e «simulacro» (*Ivi*, pp. 24-25). La fenomenologia husserliana risulterebbe infondata e infondabile (Richir, 1976, pp. 6-7).

Come il prossimo paragrafo evidenzierà, l'obiezione richiriana viene evitata in *Formale und Transzendente Logik* (FTL) sottolineando il carattere *aperto* della finalità che dirige il lavoro di formalizzazione trascendentale, volta alla definizione di una teoria nomologico-deduttiva di tutti i tipi possibili di teoria. Non viene esplicitato da Husserl cosa tale apertura possa comportare per i risultati dell'analisi della percezione, tuttavia l'osservazione evidenzia un assunto fondamentale per il prosieguo dell'esame del significato che la teleologia riveste per la fenomenologia: va distinta una teleologia pertinente al lavoro fenomenologico, e una teleologia da intendere come tratto fondamentale dell'esperienza vera e propria. Nelle prossime due sezioni si sosterrà che il carattere di apertura infinita alla datità sarà utile per spiegare il tipo di unità che determina la coscienza nella sua interezza.

Se è vero che la perfettibilità costante della percezione testimonia dell'*a priori* concreto di un mondo che si presenta da sé⁵⁴, rimane d'altra parte indeciso il rapporto tra questa infinità e il valore epistemologico che può avere un atto così caratterizzato. Pradelle (2000) afferma che l'infinità della trascendenza non risulta dall'oggetto della percezione e dai modi in cui si dà, ma da un atteggiamento riflessivo speculativo, una «regressione trascendentale» (*Ivi*, p. 170), che impone un punto di vista quantitativo dove invece, per quanto riguarda la normale struttura intenzionale dell'esperienza quotidiana, «il y a *clôture de la téléologie qualitative*, qui n'implique nulle infinité intentionnelle» (*Ivi*, 180). Contro questa interpretazione, che

54 La teleologia infinita del decorso percettivo rappresenta una limitazione dell'idealismo fenomenologico, di cui viene scongiurata la deriva "produttiva" affermandone il carattere trascendentale. La possibilità ideale e irrealizzabile di un'intuizione adeguata della cosa, infatti, non è indipendente dalla serie di determinazioni *realmente (real)* possibili nel decorso percettivo. La controparte del processo percettivo, il lato noetico, è così tutt'altro che indipendente dal decorso stesso dei diversi adombramenti: «... one should bear in mind that it is not a sovereign subject but the actual course of harmonious experience that makes the choice between the possibilities to be realized. This is why Husserl speaks of a restriction of subjective freedom» (Bernet, 2004a, p. 11). Similmente, Costa riconosce nella teleologia dell'esperienza il segno di un pensiero che mira a tutti gli effetti alle cose per come si danno: «le molte ragioni che impediscono ogni arbitrio e fungono da fondamento di ogni 'razionalità' non possono impedire che in ultima analisi il 'mondo' sia e resti, per un soggetto finito, legato cioè alla sensibilità, una teleologia aperta» (Costa, 1999, p. 316).

attribuisce l'infinito sviluppo delle manifestazioni di cosa all'ambizione illimitata della ragione teoretica, Summa (2014) sostiene l'efficacia, nel quadro della fenomenologia husserliana della percezione, di una teleologia *von unten*: «we may find the basis to understand such teleology also within the transcendental aesthetics, i.e., independently of the interests of higher order physical-mathematical thought» (*Ivi*, p. 215). Conseguentemente, sarebbe ribaltato il rapporto di fondazione tra percezione e interesse teoretico: «the theoretical interests... may be grounded upon the structure of perception as an open process» (*Ibidem*)⁵⁵.

Questa fondazione della facoltà teoretica sull'esperienza percettiva ordinaria sembra però già presupporre l'*estensione*, al livello fondamentale dell'esperienza, dell'aspirazione all'universale propria dei compiti razionali più elevati. Come Husserl stesso nota in FTL, la determinabilità infinita delle oggettualità intenzionali pertiene al solo ambito del giudizio: «chi giudica, in quanto trapassa [übergeht] dal semplice esperire alla propria finalità predicativa, ha davanti a sé come substrato, mentre giudica, l'infinità ancora indeterminata della natura» (Hua XVII, p. 121, it. 128).

La teleologia dell'adeguazione del processo percettivo può anche essere ricondotta alla volontà nella sua determinazione etica (Bernet, 1994, pp. 137-138). La destinazione dell'uomo ad agire eticamente influenzerebbe cioè la sua intera esperienza. Tale spiegazione, però, ribalta le limitazioni che Husserl attribuisce ai differenti ambiti razionali nella terza sezione di *Ideen I*. Qui, nei paragrafi relativi agli usi della ragione, Husserl stabilisce tra questi usi solamente relazioni *analogiche*, cosicché sia mantenuta una distinzione di grado sia dal punto di vista noetico sia da quello noematico:

ogni puro vissuto di grado superiore mostra nel suo pieno correlato una struttura simile a quella che abbiamo veduta dei gradi inferiori delle noesi. *Nel noema del grado superiore il valutato come tale è un nucleo*

55 Anche Serban, concependo la percezione come modalizzazione passiva della possibilità, vi riconosce un «processo aperto» in sé, non determinato dall'intervento della ragione teoretica (Serban 2016, 247-255).

di senso circondato da nuovi caratteri tetici. Il “valevole”, il “piacevole”, il “gradito”, ecc., hanno una funzione analoga al “possibile”, al “congetturabile” (Hua III/1, p. 267, it. 290).

Nessuna considerazione sul livello fondamentale dell’esperienza è ricavata dalle riflessioni husserliane sull’etica. Gli ambiti assiologico e pratico non rivelano nulla della normale esperienza percettiva che non sia già manifesto in essa. Se ne potrà ricavare tutt’al più un approfondimento di natura eidetica sulla struttura universale della ragione pura, a partire da un punto di vista statico, secondo il quale la ragione teoretica funge da modello per gli altri usi della ragione (Rinofner-Kreidl, 2015, pp. 320-321)⁵⁶.

La discussione riguardante i differenti usi della ragione lascia però ancora indeciso il carattere finito o infinito della teleologia della percezione. L’apertura infinita al dato è possibile solo dal punto di vista della neutralità guadagnata attraverso l’epoché e la riduzione fenomenologica. La teleologia della coscienza nel suo uso quotidiano è invece diretta in primo luogo a un telos *determinato*, vale a dire alla credenza e alla *posizionalità* (Brainard, 2002, pp. 214-216). La verifica di una percezione, infatti, può essere presa di mira solo successivamente alla posizione di una realtà, che diventa quindi il vero termine, o *fine*, di un’esperienza in generale: «l’”oggetto reale”... rappresenta quindi a sua volta un indice per un ben determinato

56 La volontà husserliana di trattare l’etica semplicemente come una regione oggettuale tra le altre si evince già dall’introduzione alle lezioni sull’etica e la teoria del valore del 1911. In contrasto con la dottrina platonica, per cui il sommo bene, come idea, avrebbe efficacia reale, afferma la necessità di un approccio assolutamente formale. «Sie [die Idee des Guten] soll eine realisierende Kraft sein, demnach doch in gewissem Sinn “Realität”, sogar letzte, absolute Realität, letzter Seinsgrund für alles empirische Sein und teleologischer Seinsgrund» (Hua XXVIII, p. 181). Dal punto di vista di una filosofia pura, o meglio di una «teleologia filosofica pura», invece, «kann die an die gegebene Wirklichkeit gestellte Frage nicht durch die reine Philosophie gelöst sein» (Ivi, p. 182). Il rapporto teleologico tra uso assiologico e uso teoretico della ragione, così come la priorità di quest’ultimo, è peraltro esplicitato già nelle lezioni sui problemi fondamentali dell’etica del 1908/09. Spogliata della reminiscenza metafisica e teologica, la teleologia come ideale regolativo dell’adeguatezza assume un ruolo *paradigmatico* per l’analisi fenomenologica dei diversi tipi di esperienza: «die Richtung auf Gegenstand und Wert jene Richtung im Sinne der Richtigkeit ist... So ist die Erfüllung, welche bei allen Aktgattungen als teleologische Annäherung an das Ziel der Richtigkeit auftritt» (Ivi, p. 343).

sistema di formazioni di coscienza teleologicamente unitarie» (Hua III/1, p. 337, it. 360). Si è perciò d'accordo con Pradelle nel sostenere che l'esperienza nel suo fluire *normale* non comporta alcuna teleologia infinita. La normale esperienza percettiva non implica una determinazione ideale, quale sarebbe invece costituita dal telos di una datità completa e adeguata delle cose spaziali, pur avendo una propria teleologia volta alla posizione di realtà.

2.1.3 Teleologia e logica trascendentale

In FTL Husserl riafferma l'infinità dell'ambizione che deve muovere ogni scienza e, *a fortiori*, del lavoro volto a delineare la teoria nomologica (assiomatico-deduttiva) che deve fornire la struttura universale della scienza in generale. Non è però solo la ragione teoretica a dispiegarsi secondo un progresso infinito, perché essa apre una nuova dimensione di senso: «tutti i risultati teoretici... e la stessa scienza infinita, rivestono una funzione sovrateoretica per l'umanità [übertheoretische Menschheitsfunktion]» (Hua XVII, p. 36, it. 47). La ragione teoretica sarebbe cioè orientata alla «suprema idea pratica di una vita etica universale» (Ivi, p. 36, it. 48). Sembra quindi che sia Husserl stesso a contravvenire alla distinzione tra gli usi della ragione. In questo modo, la teleologia, che dovrebbe regolare formalmente il riferimento della ragione a correlati noematici pratici, assiologici e teoretici secondo la generalissima categoria dell'oggetto reale, si tramuta in un rapporto di dipendenza tra due modalità razionali differenti. L'assiologico, sia come uso particolare della ragione sia come particolare ordine di predicati, viene a rappresentare un *a priori* più fondamentale di quello logico.

Husserl evita l'*impasse* derivando questa destinazione etica o questo senso «"vagamente sospeso" [vage vorschwebenden] in un mirare non chiaro» (Ivi, p. 13, it. 26) da un rivolgimento su di sé della stessa logica. Il compito (*Beruf*) della logica è «agire come dottrina pura e universale della scienza» (Ivi, p. 8, it. 22), e nondimeno «il suo [della logica] proprio senso finale

[*Zwecksinn*] richiedeva che essa riflessivamente rendesse tema di una considerazione radicale anche questo stesso senso finale» (*Ibidem*) di costituirsi come dottrina universale. Insomma, nella sua elaborazione di una logica trascendentale, Husserl intende portare a compimento una chiarificazione del senso stesso del sapere come ambizione a una conoscenza universale. La sfera etica è perciò chiamata in causa nella misura in cui la sfera della conoscenza e della logica coinvolgono una determinazione della volontà.

Correlativamente all'infinità del campo oggettuale e delle conseguenze che si possono trarre deduttivamente da un insieme di assiomi, Husserl pone l'unità di un *sistema* «definito» di assiomi (Hua XVII, p. 99, it. 108). In un simile sistema, o teoria nomologica, ogni proposizione formulata a partire dagli assiomi fondamentali deve essere determinabile come vera o falsa. L'unità di tale teoria si contrappone all'infinità di proposizioni oggettivamente connesse come quelle ritrovabili nell'ambito della storia e delle scienze naturali (*Ivi*, p. 106, it. 114). I problemi relativi alla teoria delle forme possibili di teoria, tuttavia, si rivelano parziali rispetto alla logica nel suo senso più profondo. Come in una sorta di inscatolamento, la logica in generale è costituita secondo i diversi livelli della logica della non-contraddizione, della conseguenza, della verità, collegati tra loro secondo un «senso finale» (*Endsinne*) (Hua XVII, p. 150, it. 154). Più precisamente, la logica formale è resa possibile dal significato più fondamentale della logica come rapporto tra un oggetto e un soggetto giudicante. La logica come apofantica formale è cioè possibile solo sulla base di operazioni soggettive: «La fondazione originaria [*Ursprungsbegründung*] di tutte le scienze e della ontologia formale... conferisce loro unità in quanto ramificazione dell'operazione costitutiva che si effettua a partire dall'unica soggettività trascendentale» (XVII, p. 278-279, it. 273)⁵⁷. Dalla *Einsicht*, dall'intuizione intellettuale della logica formale,

57 La motivazione del passaggio alla logica trascendentale è così chiaramente sintetizzato da Bosio: «la logica formale è solo la teoria della scientificità delle scienze positive, cioè fattualmente realizzatesi, ma non è ancora teorizzazione delle condizioni di possibilità di se stessa. Non si può perciò rimanere nell'ambito della pura logica formale, perché questa è incapace, da sola, di fondare la propria scientificità. Allora entrerà in gioco la soluzione

Husserl vuole risalire alla *Evidenz* dell'esperienza (*Ivi*, p. 169, it. 172), poiché ogni formalizzazione è messa a punto a partire dall'evidenza di un giudizio di fatto (*Ivi*, p. 189, it. 190-191).

La logica, dal punto di vista formale, è costituita come un complesso di relazioni: il tema delle considerazioni husserliane sono gli oggetti determinati «esclusivamente attraverso la forma delle connessioni loro attribuite» (Hua XVII, p. 95, it. 104). Già nella giovanile *Philosophie der Arithmetik* (Hua XII, d'ora in poi, nel testo, PhdA) Husserl andava elaborando una concezione relazionale dell'apprensione del categoriale e del campo dell'aritmetica in generale⁵⁸. In FTL, però, Husserl si spinge oltre, ponendo a fondamento di tutta la logica una relazionalità più fondamentale: l'*a priori* della correlazione *intenzionale* che intercorre tra il soggetto e l'oggetto della sua esperienza. L'unità dell'oggetto è ritenuta cioè fenomenologicamente secondaria rispetto alla sua manifestazione al soggetto, alla sua datità per essenza parziale, poiché intenzionale. La relazionalità assume in questo modo un significato dinamico e temporale. Conseguentemente, la logica come sistema o struttura di assiomi connessi tra loro secondo differenti modi di dipendenza fissi è, per così dire, immersa nella relatività dell'esperienza, per cui «ogni verità reale... rimane essenzialmente immersa entro delle *relatività*, riferibili normativamente ad “idee regolatrici”» (*Ivi*, p. 284, it. 278) che hanno la funzione di guidare teleologicamente la ricerca fenomenologica.

trascendentale come *télos* del processo dell'indagine, che dispiega al termine del percorso la sua forza immanente già nel principio della ricerca» (Bosio, 1966, p. 180).

58 In PhdA Husserl nega che i numeri per i quali non è possibile fornire una rappresentazione propria siano fondati sull'eccezione, ovvero su un procedimento iterativo soggettivo (Hua XII, p. 190, it. 232), e introduce così la nozione di *momento figurale* come momento qualitativo appreso dal soggetto «con un colpo d'occhio» (*Ivi*, p. 204, it. 246). L'apprensione di un numero, comunque, non prende di mira un concetto semplice e unitario, ma una *totalità complessa* (Melandri, 1960, p. 97). L'unità dell'intero campo dell'aritmetica in generale si offre all'apprensione soggettiva come struttura di relazioni (Majolino, 2006, p. 104), secondo una concezione dell'accesso al categoriale che è stata definita olistica (Pradelle, 2003, pp. 172-175). In PhdA, d'altronde, Husserl aveva di mira quella che si può definire una «formalizzazione delle operazioni in leggi della composizione» (Gérard, 2002, p. 74), eliminando il rischio di psicologismo rappresentato dal possibile intendimento delle operazioni in quanto mere attività soggettive.

Il ricorso alla coscienza e alla soggettività trascendentale, esterne all'ambito delle leggi eternamente valide, come fondamento di ogni ambito teoretico vale a Husserl la critica di Jean Cavailles. Questi riconosce il merito husserliano di aver pensato un nesso inscindibile tra apofantica e ontologia formale; tuttavia, volendo fondare la logica in una logica trascendentale e, cioè, riducendo l'essere alla coscienza, secondo il filosofo francese, Husserl cadrebbe in realtà in un regresso all'infinito. Una scienza assoluta non può infatti richiederne un'altra per essere fondata. Di qui Cavailles conclude: «S'il y a une logique absolue elle ne peut tirer son autorité que d'elle-même, elle n'est pas transcendantale» (Cavaillès, 1960, pp. 64-65). La logica, per Cavailles, sarebbe quindi più dialettica, che trascendentale, poiché non può fare a meno del proprio riferimento all'ontologia (*Ibidem*; cfr. Hernández Marcelo, 2018, pp. 97-102).

Husserl esorta in effetti ad abbandonare la fiducia nei dati assoluti tipica delle scienze comunemente intese: «si deve smettere... di lasciarsi accecare dalle idee e dai metodi ideali e regolativi delle scienze "esatte", e in particolare nella filosofia e nella logica, come se il loro in sé fosse realmente norma assoluta» (Hua XVII, p. 284, it. 278). Si può tuttavia osservare con Suzanne Bachelard che, in fondo, la concezione husserliana della logica mantiene ancora una forma di assolutezza, nella forma di un orizzonte infinito di ricerca: «l'explicitation systématique de l'horizon réintroduit une sorte d'absolu: l'absolu du toujours plus en place de l'absolut dogmatique de l'en soi» (Bachelard, 1957, p. 301). La fondazione della logica nei vissuti soggettivi non comporta l'esplicitazione effettiva di tutti i presupposti, poiché l'apoditticità non implica la conoscenza adeguata e attuale di essi (Pradelle, 2015, p. 129).

Con la svolta trascendentale, la logica aggira problemi esiziali per la sua forma tradizionale⁵⁹. L'estensione dell'intenzionalità a tutto l'ambito della

59 È interessante notare come la logica, trascendentalmente intesa, superi la critica di Gödel alle teorie che contengono l'aritmetica come propria parte. Nella prima parte di FTL, in cui Husserl esamina la logica dal punto di vista formale, i sistemi definiti secondo il concetto di *Definitheit* cadono sotto la critica del teorema di incompletezza, che denuncia

logica permette di superare l'immobilismo della tradizione attraverso una forma di finalità. La fondazione della logica si rivela quindi essenzialmente teleologica perché è un'*idea* in senso kantiano, un compito infinito asintoticamente diretto a una situazione prefigurata, ma irrealizzabile. Come spiega Franco Voltaggio,

il chiarimento di questa intenzionalità, che si potrebbe chiamare finalistica o teleologica, non è semplice: la presupposizione di un ideale che è progressivamente realizzato è possibile solo nella misura in cui questo ideale venga preventivamente fissato (cosa d'altra parte deducibile dall'idea generale dell'assiomatizzazione), e questo è particolarmente in contraddizione con la dinamicità attribuita in questo contesto alla matematica formale. Certamente si può superare la contraddizione considerando l'ideale come un'ipotesi (un'idea guida in un senso molto vicino a quello delle idee-guida kantiane) che viene posta in modo meramente convenzionale (Voltaggio, 1965, p. 205).

In contraddizione con l'osservazione di Richir richiamata nel precedente paragrafo, non vi è perciò alcuna indebita presupposizione alla base della fondazione husserliana della logica. La logica trascendentale è efficace in quanto irreal, non perché rappresenti una situazione di fatto da realizzare. Franco Bosio illustra nitidamente tale statuto:

è impossibile identificare la logica trascendentale con la costituzione di un'*ontologia formale* in sé conclusa e definita. Conseguentemente il concetto di un'ontologia formale compiuta verrebbe ad assumere il

l'incapacità di decidere della verità o falsità di tutte le proposizioni formulabili a partire dagli assiomi fondamentali del sistema in esame. La nozione di *Definitheit*, tuttavia, non rappresenta alcuna originalità fenomenologica (Lohmar, 2000, pp. 80-87). È considerando invece l'allargamento del campo d'indagine al ruolo dei vissuti soggettivi che il limite rilevato da Gödel viene superato. In un piccolo saggio pubblicato postumo, lo stesso Gödel mostra apprezzamenti per il metodo fenomenologico, visto come riflessione chiarificatrice sui concetti attraverso la considerazione degli atti soggettivi attraverso cui sono presi in considerazione. La fenomenologia può fungere cioè come «ein Verfahren oder Technik, welches in uns einen neuen Bewußtseinszustand hervorbringen soll, in dem wir die von uns verwendeten Grundbegriffe unseres Denkens deaillieren oder andere bisher uns unbekannte Grundbegriffe erfassen» (Gödel, 1986, p. 382).

ruolo costantemente emergente di una idea-limite, costituendosi trascendentalmente come *idea teleologica della concordanza di tutte le ontologie possibili nell'ambito del formale* (Bosio, 1966, p. 217).

Ciò che si è fin qui evidenziato del progetto husserliano di una logica trascendentale fa emergere quanto già notato in merito alla percezione. La teleologia acquista un particolare senso solamente nella prospettiva adottata dal fenomenologo, volta alla *giustificazione* delle conoscenze. Ben poco viene detto del corso dei vissuti per come sono concatenati normalmente nella coscienza e il cui studio non sia ricondotto al più alto obiettivo teoretico di definire un'ontologia formale completa. La teleologia è ancora a tutti gli effetti un tratto della ragione teoretica, ma non dell'intenzionalità dei vissuti in quanto tali. Piuttosto, indica l'apertura e l'infinità dei compiti della ragione laddove una vera rappresentazione di ciò a cui mira l'analisi non può essere ottenuta. In quanto segue si tenterà perciò di isolare un ambito della riflessione fenomenologica in cui la teleologia abbia un significato autonomo e, inoltre, possa essere effettivamente riferita alle dinamiche fondamentali dell'esperienza.

2.2 La coscienza di tempo e l'unificazione intenzionale

Il tempo è una delle problematiche fondamentali attraverso cui Husserl si svincola tanto dallo psicologismo quanto dal logicismo: la coscienza temporale costituisce lo sfondo formale di ogni sintesi oggettuale, valido indipendentemente dai contenuti fenomenologici – gli adombramenti (*Abschattungen*) – che in esso si manifestano; d'altra parte, la temporalità immanente non è solo un contenitore vuoto per le sintesi che costituiscono passivamente gli oggetti di percezione e di giudizio, ma è essa stessa sintetica. L'ordine di manifestazione dei dati nella successione temporale è cioè essenziale ad una loro messa in forma (*Formung*) coerente. Di tale ruolo sintetico della temporalità, però, Husserl diventa consapevole lungo un percorso complesso. Le riflessioni condotte in *PhdA* e in parte ancora *Ideen I* presentano quella che si definisce una concezione *formale* del tempo e della coscienza temporale. In tale prospettiva permane lo schema statico che distingue tra apprensione soggettiva e contenuto del vissuto, secondo un pregiudizio psicologista che lo stesso Husserl tenta di decostruire in diverse occasioni e fasi del suo pensiero. Una più essenziale e stretta connessione tra forma temporale e sintesi contenutistiche viene in chiaro solo attraverso le lezioni e si approfondisce nelle sue implicazioni nei manoscritti, portando a un'originale comprensione genetica e processuale della coscienza, sebbene tale interpretazione non sia mai esplicitata in tutti i suoi presupposti.

La descrizione *formale* della coscienza può essere ricondotta alla formulazione della dottrina fenomenologica di *Ideen I*, dove l'istante presente è riconosciuto come struttura fondante dell'esperienza quale «persistente forma per sempre nuove materie» (Hua III/1, p. 183, it. 205). Secondo tale formula, la temporalità, così come la coscienza fenomenologicamente ridotta, è indipendente dal suo contenuto, cioè dai dati che in essa si manifestano. Ciononostante, la temporalità in quanto tale non è mai afferrabile nella sua

purezza formale. Il presente o ora puntuale, infatti, non si dà mai in un'intuizione istantanea, ma sempre a partire da una continuità. Lo si vedrà meglio considerando le diverse fasi della riflessione husserliana sul tempo. Da tale impossibilità di ottenere una visione originalmente offerente della forma temporale, come evidenziato nella terza *Ricerca logica*, dovrebbe risultare la non-indipendenza di ogni fase temporale: «un punto del tempo come tale è non-indipendente... esso può essere concretamente riempito solo in connessione con un'estensione temporale riempita, una durata» (Hua XIX, p. 266, it. 49). Il momento attuale, vale a dire il presente fenomenologico, deve fondare ogni rappresentazione, ma risulta a sua volta fondato dall'estensione temporale che coinvolge futuro e passato. Ciò comporta dei problemi, perché l'essere fondato implica la dipendenza da una sintesi, e in tal modo la forma temporale acquisirebbe lo stesso statuto di tutti gli altri contenuti d'esperienza. Per sfuggire a tale conclusione psicologista – così definita nella misura in cui concepisce il tempo come prodotto di certe esperienze e, quindi, di operazioni psicologiche – la temporalità fenomenologica dovrà garantire autonomamente la propria fondazione, dovrà cioè essere *autofondante*.

Interpretare la temporalità come pura forma evita di far dipendere l'unità del flusso temporale (o della coscienza temporale) dagli atti intenzionali che si instaurano effettivamente. Anche tale strategia, d'altra parte, presenta difficoltà teoriche. L'astrazione dai *contenuti* dell'esperienza non si risolve in un'autofondazione fenomenologica – la cui realizzabilità in generale rimane, a dire il vero, un tema discusso. Piuttosto, rischia di condurre alla sostanzializzazione della temporalità e della coscienza come dimensioni *realmente* (*real*) indipendente dai propri dati, in contraddizione con ciò che la teoria dell'intenzionalità stabilisce, ovvero la necessità della correlazione.

Alla luce della tensione tra le due interpretazioni fin qui brevemente esposte, si crede che la determinazione dello statuto della coscienza temporale possa essere compresa come il tentativo di individuare un principio teleologico di unificazione della coscienza. La soluzione del problema dello statuto della

coscienza oscilla tra la riduzione ad un'unificazione dello stesso tipo degli oggetti intenzionali e la posizione di una realtà metafisicamente distinta dai fenomeni. Nel primo caso, si riscontra una sorta di riduzionismo psicologista, poiché, come in ogni atto di percezione, l'unificazione finale deriva dall'unità di un atto; in tal modo, come nel caso delle posizioni critiche riguardo alla natura organica, non sarebbe riconosciuta la specificità alla coscienza rispetto alla molteplicità di atti intenzionali in cui si declina. Nel secondo caso, si ha a che fare con una forma di sostanzializzazione o ipostatizzazione, in quanto la coscienza sarebbe ricondotta, in ultima istanza, a un ordine affatto differente e indipendente da quello dei fenomeni, similmente a quanto visto delle posizioni vitaliste riguardo agli esseri viventi. Come nelle riflessioni sulla realtà di un principio di unificazione peculiare agli organismi viventi, anche l'unità della coscienza può essere sottratta alla soluzione riduzionista e a quella metafisica interpretandola in termini relazionali, processuali e dialettici⁶⁰. L'organismo vivente è concepito da Merleau-Ponty e da Jonas come una dialettica tra affezione e reazione rispetto all'ambiente; la sua individualità si rivela secondo un particolare tipo di *attività e processualità*, riassunte dalla funzione metabolica, compresa come il processo volto al recupero di energia in contrasto alla dispersione di essa che le condizioni ambientali determinano. In modo simile, certe riflessioni husserliane legate, per esempio, alla nozione di *Langsintentionalität* danno adito a un'interpretazione teleologica e dialettica della coscienza. Secondo tale ipotesi, la coscienza nella sua interezza non è posta come un sostrato di natura diversa dai fenomeni, e allo stesso tempo non risulta da una mera collezione dei suoi atti inglobati da una percezione immanente; piuttosto, sarà concepita come l'unità di una *prassi* in un senso vicino a quello aristotelico. Ciò che definisce l'unità della coscienza sarà cioè individuato nella sua attività conoscitiva essenziale, determinata dall'infinita tendenza teleologica alla verità come la possibilità costante che il soggetto ha di tematizzare e verificare i propri vissuti.

⁶⁰ Sono i concetti che Paci cerca di contestualizzare nell'ambito della fenomenologia husserliana.

Più esattamente, si parlerà di una prassi di *verificazione* (*Bewährung*) e di *auto-verificazione* (*selbst-Bewährung*) – termini a cui Husserl presta una certa attenzione in *Krisis* e nei testi connessi (Hua XXIX, XXXIX). Tale riferimento all'unità della coscienza come processo o prassi di verificazione non potrà tuttavia essere chiarito a partire dal solo Husserl. Sarà piuttosto allargando l'esame alle riflessioni di Paci che si potrà evidenziare l'applicabilità del punto di vista teleologico come principio dell'individualità soggettiva. L'interpretazione processuale del tempo e della coscienza che Paci elabora principalmente negli anni '50 e nel volume *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* permetteranno di evidenziare il senso del concetto di teleologia infinita come tendenza della coscienza alla verificazione di sé: l'unità della vita soggettiva intenzionale sarà concepita in termini di *potenzialità*, cioè non come presenza effettiva a sé – che sia di stampo riflessivo o immediato – ma come *capacità* di portare a tema i propri vissuti, liberamente e in qualunque momento.

In vista di questo allargamento del campo di indagine, la presente sezione e la successiva, oltre a tentare di esporre le difficoltà in cui si muove la fenomenologia husserliana del tempo, si pongono come esplicitazione dei presupposti della fenomenologia relazionista paciana. I §§ 2.2.1, 2.2.2 e 2.2.3 esporranno le linee generali della trattazione husserliana del tempo, illustrando la funzione antipsicologista che ne ha motivato la definizione come *forma* e le difficoltà che questa comporta (si farà riferimento in particolare a *Philosophie der Arithmetik, Zeitvorlesungen, Analysen zur passiven Synthesis*). La problematica temporale verrà analizzata quindi in relazione alla costituzione dell'oggettività del fenomeno, per poi farne emergere le implicazioni per lo statuto della soggettività. La sezione 2.3 si contraddistingue, invece, per il carattere nettamente interpretativo e ipotetico della trattazione, data la scarsa sistematicità dei manoscritti husserliani su cui si basa. Si tratterà di estrapolare dalle riflessioni del fenomenologo una critica all'assolutezza della coscienza fondamentale di tempo in quanto assimilabile a una presupposizione dai tratti

metafisici. In particolare, l'esposizione dell'interdipendenza tra ritenzione e protenzione condotta nei Bernauer Manuskripte (§ 2.3.1) e l'analisi critica della *Triebintentionalität* (§ 2.3.2), considerate a partire dalla questione dell'aspetto egologico della coscienza (§ 2.3.3) e dalla rivalutazione del concetto di intenzionalità fungente (§ 2.3.4) permetteranno di concepire l'unità della coscienza fenomenologica secondo un quadro processuale. La coscienza nella sua interezza sarà cioè intesa come l'unità teleologico-interiore di una prassi infinita che non solo richiama il senso aristotelico della *praxis* impiegato nel primo capitolo, ma permette anche di collocare la nozione husserliana di teleologia infinita in un contesto tematico eminentemente fenomenologico (§ 2.3.5).

2.2.1 Origine della concezione del tempo come forma in *Philosophie der Arithmetik*

La concezione formale della temporalità è strettamente connessa al principale obiettivo della filosofia husserliana, vale a dire la confutazione di qualsiasi spiegazione psicologista della formazione dei concetti. In PhdA, infatti, il tempo gioca un ruolo essenziale per la possibilità dell'apprensione di un aggregato. Essendo quest'ultimo un insieme di elementi distinti che mostra una propria unità, precedente e indipendente rispetto al mero legame tra gli elementi stessi, né la coesistenza di questi elementi né la loro mera successione può bastare come base intuitiva per l'apprensione della molteplicità.

Gli aggregati non intrattengono alcuna relazione necessaria con i contenuti che collegano. Smantellata quindi l'ipotesi di Mill per cui il numero designerebbe fatti fisici, resta da capire quale sia la base per l'astrazione del concetto di aggregato dai vari casi di aggregati che si possono concretamente presentare alla coscienza (Hua XII, p. 18, it. 61). La difficoltà consiste nel trovare l'origine di una rappresentazione dell'aggregato che possa poi dar

luogo all'astrazione del suo concetto. Se l'aggregato è composto da singolarità di un tipo qualsiasi, cosa farà sì che queste si manifestino come parti di un intero? L'argomentazione husserliana lascia trapelare le derive psicologistiche che gli verranno contestate da Frege, e tuttavia, al tempo stesso, rimane un fondo teorico che prelude all'estetica trascendentale fenomenologica: «vi è qualcosa, al di là dei singoli contenuti, che può essere notato e che è necessariamente presente in tutti quei casi in cui parliamo di un aggregato o di una molteplicità: si tratta del *collegamento* dei singoli elementi con l'intero» (*Ibidem*).

Ora, per quanto si tratti di un atto mentale e per quanto risulti solamente attraverso la riflessione, la realtà del collegamento collettivo non implica che la rappresentazione di un aggregato dipenda dall'unità derivante dalla mera compresenza nella mente di diverse rappresentazioni parziali. Nell'*orizzonte* di ogni percezione (si direbbe con un innegabile anacronismo husserliano), sono presenti innumerevoli contenuti. Se alla rappresentazione di un aggregato qualunque bastasse la presenza alla coscienza di qualche contenuto, l'esperienza in generale si manifesterebbe quale unico aggregato, costante nel corso di tutta la vita di coscienza e determinato solo dalla totale indifferenza di un sempre numerosissimo insieme di elementi. Invece, ribatte Husserl, «sono necessari alcuni interessi specifici per mettere in evidenza da questa pienezza certe rappresentazioni e per unirle collettivamente. E ciò accade senza che le rimanenti rappresentazioni scompaiano dalla coscienza» (*Ivi*, p. 23, it. 66). Questo fatto elimina la possibilità di determinare l'essenza della molteplicità come semplice coesistenza, poiché «rappresentare dei contenuti contemporaneamente non significa ancora rappresentare quei contenuti *come contemporanei*» (*Ivi*, p. 24, it. 67). Nel caso della musica, udire e comprendere una melodia implica che i diversi suoni siano in relazione tra loro e che siano rappresentati contemporaneamente da una coscienza, sebbene di fatto nessuno di essi sia rappresentato *come* contemporaneo (*Ibidem*).

Tolta di mezzo l'ipotesi della contemporaneità, Husserl viene dunque ad affrontare il significato che gioca il tempo nella rappresentazione di molteplicità, per dimostrare che nemmeno la successione può fungere da fondamento di tale concetto. Nell'interpretazione della successione, la convinzione fondamentale è che la coscienza possa mantenere il proprio fuoco su un solo contenuto. Ma il fatto stesso che si possa pensare delle relazioni contraddice tale idea: «Non possiamo infatti connettere un contenuto, di cui non siamo ancora consapevoli e che per noi dunque non esiste affatto, con quell'unico contenuto che ci è presente e che per noi è realmente dato» (*Ivi*, p. 26, it. 69). Qualsiasi possibile coincidenza sostanziale tra il significato di molteplicità e la successione temporale è perciò escluso. D'altra parte, il tempo funge in qualche modo da condizione imprescindibile per la formazione sia della rappresentazione sia del concetto di aggregato.

Il problema categoriale del significato, infatti, è strettamente connesso a quello estetico del tempo:

Il fenomeno è il fondamento del significato, ma non è il significato stesso. Prendiamo un aggregato di oggetti A, B, C, D nella nostra rappresentazione; in tal caso, prestando attenzione al processo successivo attraverso il quale l'intero sorge, alla fine, forse, si dà solo D come rappresentazione sensibile, mentre i contenuti rimanenti si danno come rappresentazioni fantastiche in modo modificato, sia temporalmente che contenutisticamente. Se procediamo in senso inverso, da D ad A, il fenomeno è diverso. Il significato logico abolisce tutte queste differenze... Quando formiamo rappresentazioni di aggregati, non facciamo attenzione al fatto che con i contenuti, mentre si svolge l'atto del collegare, si sono prodotte delle modificazioni (*Ivi*, p. 31, it. 74).

Il tempo è perciò escluso dal contenuto della rappresentazione, pur costituendo la condizione perché gli elementi che vanno ad essere uniti nella rappresentazione dell'aggregato siano effettivamente afferrati assieme. Il

problema è quindi capire come il tempo, condizione formale del succedersi di diversi elementi, possa nondimeno garantire la possibilità di conservare tali elementi in un unico atto intenzionale. Le riflessioni sul tempo di PhdA preludono già al senso delle analisi delle *Zeitvorlesungen*, in quanto concernono una *sintesi* indipendente da ogni arbitrarietà soggettiva. Il problema, in entrambi i casi, è quello di fornire una spiegazione dell'unità dei dati fenomenologici senza che essa sia resa semplice prodotto di atti psichici. Ciò è particolarmente comprensibile nel caso della memoria: «Non si devono confondere rappresentazioni presenti con rappresentazioni di cose presenti e rappresentazioni passate con rappresentazioni di cose passate. Non ogni rappresentazione presente... è rappresentazione di una cosa presente» (*Ivi*, p. 27, it. 70). Dunque, proprio come Husserl spiegherà anche nelle lezioni del 1904-05, sono il contenuto e il tipo di relazione tra i diversi elementi appartenenti ad esso a garantire l'unità della rimemorazione. Lo stesso vale per la molteplicità.

Posta la necessità del tempo come «precondizione psicologica» (*Ivi*, p. 28, it. 71), ovvero posto che i contenuti di una molteplicità non si possono presentare alla coscienza altrimenti che attraverso una serie di atti, Husserl si chiede: «con ciò si è forse dimostrato che l'ordine temporale penetra nel contenuto di quei concetti o che addirittura esso è quella particolare relazione che caratterizza le pluralità in quanto tali, di contro ad altri concetti di composizione?» (*Ibidem*). La rappresentazione di una molteplicità di elementi può cogliere questi solo contemporaneamente; quegli elementi, d'altra parte, possono presentarsi alla coscienza solo in una successione. Tuttavia, né la successione né la contemporaneità degli elementi rientrano in alcun modo nel concetto della molteplicità che costituiscono (Voltaggio, 1965, pp. 59-60). Si vede perciò che il tempo è indispensabile alla formazione di rappresentazioni e concetti, ma ciononostante mantiene un ruolo del tutto formale.

Perché possa giocare un ruolo sostanziale nella formazione della rappresentazione di molteplicità, il tempo dovrebbe diventare contenuto di un

atto di coscienza. Ma, sottolinea Husserl, così non stanno le cose: un gruppo di oggetti può essere considerato alternativamente come un vago insieme di elementi succedentisi o contemporanei o, invece, come una vera e propria molteplicità, vale a dire un'entità dotata di un significato proprio. Tenere di mira il semplice succedersi temporale richiede infatti un interesse particolare, un atto intenzionale diretto esclusivamente al percepito come complesso strutturato. Poiché però la rappresentazione di una molteplicità richiede che sia messa in evidenza almeno una caratteristica comune agli elementi collegati, fosse anche solo per tramite del concetto di *qualcosa in generale*, è ovvio che il tempo – inteso in modo puntuale, come l'insieme delle singole posizioni distinguibili l'una rispetto all'altra, o come successione appresa nella sua totalità – non ha direttamente a che fare con tale contenuto.

Di qui, si conclude che, benché necessaria, la forma temporale non funge da condizione sufficiente per la formazione del concetto di molteplicità:

Poiché non possiamo ammettere che la successione temporale intervenga anche solo quale parte costitutiva costante e di continuo osservabile nella rappresentazione di ciascun aggregato, è chiaro che essa tanto meno può entrare in qualche modo nel *concetto generale* corrispondente (*Ivi*, pp. 30-31, it. 73).

Nello stesso senso, il numero non può dipendere dall'attività del contare, una prassi soggettiva che non *coincide con*, ma piuttosto *dipende dal* concetto di numero (*Ivi*, p. 33, it. 75-76).

La concezione formale del tempo della PhdA ha una duplice funzione. Da un lato fa sì che le condizioni psicologiche della sensazioni influenzino solo la modalità d'apprensione di un concetto, e non il concetto stesso; dall'altro lato attribuisce al tempo e alla sensazione una sorta di autonomia sintetica, diversamente dall'istantaneità della sensazione kantiana (KrV, B 208; B 347–348). Per Husserl la sintesi dei dati non dipende dall'applicazione, tramite l'immaginazione, delle categorie alla molteplicità sensibile, ma da una legge vigente già a livello della sensazione. La successione delle sensazioni

non può non avere valore per le rappresentazioni di cui opera la sintesi intuitiva: come Husserl specificherà nelle *Zeitvorlesungen*, in una successione di sensazioni, quali i suoni di una melodia, «Se esse [le rappresentazioni] vi restassero immодificate, avremmo al posto di una melodia un accordo di suoni simultanei o, piuttosto, un'accozzaglia di rumori» (Hua X, p. 11, it. 49).

2.2.2. Il problema dello psicologismo e il superamento dello schema apprensionale nelle *Zeitvorlesungen*

Nelle *Zeitvorlesungen* di Gottinga (Hua X; nel testo vi si farà riferimento come IZB) la domanda principale a cui Husserl cerca di rispondere è se la percezione di una durata abbia a sua volta una durata. Il problema si può impostare anche per un altro verso: cosa permette la comprensione di un evento trascorso nel suo carattere di passato? Una volta rigettata come psicologista la soluzione brentaniana, secondo la quale il senso temporale di una percezione sarebbe dovuto a una modificazione attuata dalla fantasia (Hua X, pp. 11-19, it. 49-56), Husserl procede all'esposizione del tempo interno fenomenologico o immanente. Secondo tale concezione, ogni percezione risulta composta di fasi temporali. Diversamente che nella rappresentazione oggettiva del tempo, però, le fasi non sono disposte come su una semplice linea retta, ma secondo il ben noto diagramma husserliano. La legge della ritenzione fa sì che le fasi non si sostituiscano l'una all'altra come in una sequenza di fotogrammi e che ogni istante sia mantenuto nel successivo con una modificazione: al senso dell'attuale succede quello dell'appena trascorso. Così la rimemorazione di un evento passato non richiede la presentificazione della relativa percezione, poiché «il ricordo non è propriamente una rappresentazione di essa: non la percezione è intesa e posta nel ricordo, nel ricordo si intende e si pone il suo oggetto e il suo "ora", il quale inoltre è posto in relazione all'"ora" attuale» (Ivi, p. 59, it. 89). Non è il soggetto ad attribuire attivamente il carattere temporale alle proprie percezioni, bensì il flusso stesso

delle apparizioni a offrire una struttura sintetica a ciò che si manifesta, facendo sì che al soggetto le datità di senso si presentino *da sé* come più o meno passate. La domanda si sposta allora sul flusso stesso: «come si costituisce, accanto agli oggetti temporali, quelli immanenti e quelli trascendenti, il tempo stesso, la durata e la successione degli oggetti?» (*Ivi*, p. 22, it. 59). Ciò che Husserl tenta di confutare è il suo stesso modello dello *schema apprensionale* relativo al tempo. Se nelle RL la *morphé* del fenomeno è il risultato di una messa in forma (*Formung*) della *materia* (*Materie*) intenzionale da parte dell'atto, in IZB Husserl cerca di evitare che l'unità del flusso temporale, condizione dell'apprensione unitaria di oggetti, sia a sua volta oggetto di un'apprensione.

Ipotizzare una successione di atti intenzionali quale condizione dell'apprensione della successione di dati percettivi richiederebbe a sua volta un'ulteriore sequenza di atti. Per non cadere nel regresso all'infinito, Husserl elabora quindi l'idea di una *doppia intenzionalità*: parallelamente all'intenzionalità trasversale che mantiene l'unità delle apparizioni identificando uno stesso oggetto, l'intenzionalità longitudinale assicura l'unità della struttura generale del flusso di tutte le apparizioni possibili (*Ivi*, § 39). Non è il caso, quindi, di un atto riflessivo che porti a manifestazione lo scorrere temporale, poiché l'«autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in se stesso come fenomeno» (*Ivi*, p. 83, it. 109).

L'unità del flusso garantita dall'intenzionalità longitudinale non è descritta precisamente, e le affermazioni di Husserl a proposito non sono d'altra parte univoche: nell'appendice VIII alle lezioni si afferma infatti che «La corrente dei vissuti, con le sue fasi e i suoi periodi, è anch'essa un'unità identificabile mediante retrospezione memorativa [*Rück Erinnerung*] diretta su ciò che fluisce» (Hua X, p. 116, it. 141). Nonostante la dichiarata «struttura formale del flusso» (*Ivi*, p. 114, it. 138), che dovrebbe garantirne l'indipendenza dai contenuti fenomenologici e dagli atti che concretamente vi

si costituiscono, il flusso deriverebbe la sua unità proprio da un atto riflessivo. Viene perciò richiamato in causa lo schema apprensione-contenuto apprensionale. In tale questione ne va anche dello statuto del soggetto, che in quanto condizione della manifestazione non dovrebbe potere manifestarsi come alcunché di riflesso, cioè costituito.

La portata della riflessione rimane ambigua. Nel caso della totalità del flusso temporale non può darsi il caso di quella datità assoluta e adeguata che *Ideen I* attribuisce al rivolgimento del vissuto su di sé (Hua III/1, § 45). D'altra parte, la riflessione (*Reflexion*), che Husserl non distingue in modo apprezzabile da *Rückerinnerung*, *immanente Wahrnehmung* o *Wiedererinnerung* (Hua X, p. 119, it. 143), è assimilabile alla modalità della *Vergegenwärtigung* (*Ivi*, p. 128, it. 153). Questo significa che essa può rivolgersi solo a un «tratto del flusso» (*Ivi*, p. 114, it. 138) e non al flusso nella sua interezza⁶¹. Il flusso in quanto tale «non è nel tempo» (*Ivi*, p. 124, it. 150) e la sua unità non può quindi davvero poggiare su una modalità intenzionale *presentante* (*gegenwärtigende*) qual è la ritenzione. Non essendo un atto, ma solo un momento di una più profonda intenzionalità passiva, la ritenzione è non oggettivante, pur costituendo una condizione dell'oggettivazione. Nell'immanenza, le apparizioni degli oggetti vengono sintetizzate grazie alla ritenzione, andando a costituire il sostrato di ciò che potrà poi essere posto a tema effettivo di un atto: «L'oggetto è dato in un modo attenzionale e possiamo eventualmente rivolgere di nuovo l'attenzione sul cambiamento stesso di questi modi» (*Ivi*, p. 129, it. 150). Il cambiamento in generale, lo scorrere dei diversi profili degli oggetti esperiti in quanto puro fluire, non è invece tematizzabile. D'altra parte, la legge ritenzionale non basta alla costituzione degli oggetti. La riflessione sembra agire in quanto *Formung* su

61 Osserva Serban che «en dépit de tout l'effort pour réduire ou neutraliser la diachronie qui sépare l'irréfléchi et le réfléchi, il est certain que la réflexion manque nécessairement quelque chose – le commencement, précisément, le moment où l'acte commence –, ce qui la fait sans doute basculer plutôt du côté de la présentification que de la présentation» (Serban, 2012, p. 483).

ciò che il flusso temporale immanente presenta: «Questi atti [della riflessione] stanno con la ritenzione nel rapporto del riempimento» (*Ivi*, p. 118, it. 143).

In mancanza di una spiegazione dell'effettiva dinamica di unificazione del flusso, il rapporto di riempimento può essere esteso perfino alla doppia intenzionalità della temporalità immanente. Si perde così il tratto originale della *Langsintentionalität* come auto-unificazione immediata del flusso dei vissuti, per richiamare in causa al suo posto nuovamente lo schema apprensionale. È quanto sembra ritenere Kortooms descrivendo la coscienza temporale come costituita da due atti intenzionali distinti:

The consciousness that fulfills is at the same time conscious of itself as being a consciousness that fulfills. Such self-consciousness is possible because the consciousness that fulfills itself retains the protentional directedness toward fulfillment that belonged to the preceding phase of consciousness (Kortooms, 2002, p. 162).

La difficoltà fin qui esposta coinvolge lo statuto ambiguo dell'ora impressionale. In quanto *ricettacolo* della novità che l'esperienza presenta, l'ora impressionale deve mantenere uno statuto formale e puro. Ma a quale manifestazione o datità fenomenologica può pervenire tale forma vuota, che fungerebbe da condizione dell'unità del flusso temporale? Come si vedrà nella sezione successiva, si tratta di un quesito che può essere esteso alla fenomenalità della soggettività in quanto condizione necessaria dell'esperienza.

2.2.3 Le contraddizioni tra presente e flusso temporale nell'analisi dell'associazione di *Analysen zur passiven Synthesis*

Le analisi della coscienza interna del tempo rappresentano il primo vero tentativo di superare a tutti gli effetti lo schema apprensionale. Facendovi seguito, le *Analysen zur passiven Synthesis* (ApS) approfondiscono il presente fenomenologico e ne mettono in luce il paradossale statuto di forma

permanente e inamovibile del fluire – spesso indicata anche come *nunc stans*. Coerentemente con quanto precedentemente osservato in PhdA, la sintesi temporale precede fenomenologicamente i contenuti di coscienza, fornendo la cornice indispensabile per ordinarli. La differenza, nell'ambito delle ApS, ma già in IZB, consiste nel fatto che non si parla di oggetti individuali che vanno a costituire aggregati, ma di dati hyletici che costituiscono oggetti di coscienza. La sintesi, in PhdA, unisce rappresentazioni appartenenti a un soggetto pienamente cosciente; in ApS si ha invece a che fare con unificazioni che non presuppongono atti. Questa differenza non toglie la vicinanza tra le due situazioni. Per quanto riguarda la rappresentazione di molteplicità che sta a fondamento del numero, Husserl cerca un collegamento o sintesi che non derivi da un atto di coscienza, bensì da un tratto, il *momento figurale*, comune agli oggetti presi di mira. Parallelamente, in ApS si fa questione di una sintesi preoggettuale (*vorgegenständliche*). Ciò nella misura in cui la sintesi del flusso temporale è condizione necessaria ma non sufficiente della costituzione degli oggetti a cui si rivolgono gli atti di coscienza. Una sintesi contenutistica è indispensabile perché la successione riveli un ordine sensato. Eppure, se la sintesi temporale è realmente distinta dalla sintesi contenutistica, il tempo, nella sua manifestatività, viene a *dipendere* dalla sintesi del contenuto. Stando così le cose, la sintesi temporale è secondaria o esteriore al legame tra i dati fenomenologici. I rischi sono, da un lato, la ricaduta nello psicologismo – far dipendere la temporalità della coscienza dalla sintesi associativa dei dati – dall'altro, la posizione di una coscienza temporale come realtà separata dall'ordine fenomenologico. Si tratta quindi ora di approfondire il rapporto tra sintesi contenutistica e sintesi temporale, per evidenziare come rappresentino solo due aspetti dell'unico flusso immanente. Ciò si chiarirà ulteriormente considerando la relazione essenziale che Husserl, nei *Bernauer Manuskripte*, pone tra ritenzione e protenzione.

Facendo riferimento alle sue precedenti ricerche, Husserl afferma che

la coscienza del tempo... è tuttavia solo una coscienza che produce una forma generale. La mera forma è senza dubbio un'astrazione: l'analisi intenzionale della coscienza del tempo e del suo operare è dunque sin da principio un'analisi astrattiva... Un oggetto è qualcosa che dura in quanto è coscienzialmente costituito così e così. Ma esso è qualcosa che dura in relazione al suo contenuto (Hua XI, p. 128, it. 220).

Solo l'associazione, sostiene Husserl in un'appendice, può istituire relazioni tra le singole unità di coscienza e costituire quindi oggetti di ordini superiori: «Es ist die Assoziation, die zwischen getrennten Einheitsbewußtsein in der Passivität eine Einheit höherer Ordnung... konstituiert» (Hua XI, p. 390). La temporalità da solo non è sufficiente alla costituzione dei fenomeni. Come sintetizza Holenstein, per Husserl la struttura tripartita del flusso temporale immanente non è sufficiente nemmeno alla piena costituzione temporale: «Die protentionale und retentionale Zeitwerdung stellt nur ein erstes, noch unselbständiges und ergänzungsbedürftiges Stück der vollen Zeitkonstitution dar» (Holenstein, 1972, p. 64).

Come mostrato in IZB, la percezione è costituita dalle sensazioni che si uniscono in un unico flusso. Non è però da escludere che gli stessi dati fenomenologici influiscano in una certa misura sulla struttura e sull'apparire del flusso. Nel caso in cui «l'affinità a distanza del triangolo rosso con un altro triangolo rosso fonda, in un presente fluente, una fusione, un'unificazione per affinità in una coppia» (Hua XI, p. 132, it. 224), è il contenuto stesso della sensazione ad articolare ed esplicitare il flusso nelle sue fasi. Da questa osservazione si crede di evincere la presenza, al fondo del rapporto tra forma e contenuto della sensazione, una tensione paradossale: al presente fluente è attribuita una funzione costituente, una forma che condiziona l'apparizione di ogni oggettualità; non mancano però passaggi in cui Husserl afferma il carattere costituito della stessa *Urimpression*, dichiarando che «anche il presente di vita nella sua concretezza e pienezza è un'unità derivante da una

sintesi che lo abbraccia» (*Ivi*, p. 126, it. 218). La difficoltà consiste nella natura di tale sintesi. Husserl oscilla nell'attribuire priorità fenomenologica ora alla sintesi associativa originaria, ora alla sintesi della successione temporale. Sebbene riferimenti continui alla successione rendono confuso il quadro generale, in ApS sembra propendere maggiormente per la prima alternativa:

Non vi è dubbio che anche le forme di ordinamento abbiano un particolare significato affettivo: ne è un esempio l'ordinamento universale della successione, poiché tutto si costituisce nel divenire e l'affezione segue primariamente il divenire costitutivo. Ma ciò non significa che in quanto tale sia un principio dell'associazione. Da un campo all'altro non agisce nessuna associazione come associazione della successione. L'essenziale non è la successione ma, nel suo ordinamento, il nesso di affinità (*Ivi*, p. 153, it. 247-248).

Perché la *Überschiebung* che collega i dati hyletici si compia sembrano bastare le leggi fondamentali dell'associazione originaria, ovvero quelle della fusione e del contrasto che hanno luogo nella coesistenza. Certamente, la «coesistenza immanente» (*Ivi*, p. 129, it. 221) deve pur sempre accordarsi con la nozione di presente fluente e fondare il fenomeno di una durata costituente. È però questa possibilità di una pura sintesi tra due contenuti considerati staticamente, nella coesistenza fenomenologica, a permettere l'apprensione di qualcosa come un flusso. La successione temporale non è ovviamente esclusa, ma, appunto, è derivata rispetto ai contenuti identificati tramite sintesi di coincidenza. Il giudizio sembra però mutare più chiaramente quando Husserl tiene a sottolineare la maggiore importanza della «considerazione cinetica» (*Ivi*, p. 130, it. 222) dei processi di fusione per affinità dei dati, rispetto a quella «statica».

Il tipo di considerazioni fin qui evidenziate lascia indecise la questione riguardante la natura del presente fenomenologico e il suo carattere *fluente*. Se, come notato poco sopra, il presente è frutto di una sintesi, come potrebbe

fungere da fondamento per l'unificazione istantanea di un insieme di dati? Il flusso temporale risulterebbe una ricostruzione la cui valenza fenomenologica sarebbe tutt'altro che indispensabile ad una descrizione dell'esperienza umana. Nonostante le sporadiche affermazioni attestanti il carattere "secondario" del presente fluente, Husserl non manca peraltro di indicarlo quale «fenomeno genetico più universale» (*Ivi*, p. 137, it. 230), suggerendo la sua priorità formale rispetto a qualunque fluire. Eppure, se «nella vita di coscienza desta devono farsi avanti molteplici dati emersi separatamente» (*Ivi*, p. 138, it. 230-231), che poi si comporranno in unità secondo le leggi dell'omogeneità e del contrasto, allora il carattere fluente non sembra rivestire un ruolo a priori nella costituzione dell'oggettualità.

La formalità della sintesi temporale e il suo rapporto con la sintesi contenutistica associativa sono temi a cui Husserl si dedica fino agli anni '30, senza peraltro arrivare a conclusioni dirimenti sul rapporto tra associazione e sintesi temporale. Il manoscritto C 15 insiste ancora sulla fusione dei dati nella coesistenza quale momento privilegiato per lo stagliarsi (*Abheben*) che dà luogo al fenomeno affettivo:

Alle Assoziation hat ihre Stätte in der Einheit der urmodalen, der urtümlichen strömenden Gegenwart mit ihrer Urassoziation = strömender Koexistenz. Hier ist alles im Strömen homogen einig, vermöge der durchgehenden Kontinuität, die eben das Strömen und Strömen einer Gegenwart (Simultaneität) ausmacht (Hua-Mat VIII, p. 295).

Le riflessioni di Husserl oscillano ancora tra l'accordare priorità fenomenologica all'istantaneità da un lato e al fluire dall'altro. Il presente *stante fluente*, l'istante assoluto dell'*Urimpression*, si attualizza grazie a una pregressa unificazione, poiché il campo sensibile si dà in una propria coesione nella simultaneità grazie alla «fusione associativa», prioritaria rispetto a qualsiasi successione: «Sie selbst [der stehenden strömenden Gegenwart] ist Einheit einer assoziativen Verschmelzung, in der eine einzige Zeit, die die

Form aller Zeitigung ist, sich selbst zeitigt» (*Ivi*, p. 296). L'omogeneità dei dati, attraverso le associazioni per somiglianza e uguaglianza, dipende da un «Simultanfeld» o «Simultangegenwart», per quanto sempre definito «im Strömen» (*Ivi*, p. 298).

Si è visto fin qui che trattare separatamente sintesi temporale e sintesi associativa mette capo a una contraddizione tra la forma immutabile del presente dell'*Urimpression*, in cui avrebbero luogo le sintesi associative di dati che pure si presentano in una successione, e il carattere fluente della coscienza temporale, fondamentale appunto perché si presentino i dati di sensazione unificati dalle sintesi associative. Per evitare ricadute in posizioni psicologistiche va scartata l'ipotesi di una distinzione *reale* tra la pura forma dell'ora e le sintesi associative. Sintesi formale e sintesi contenutistica sono due aspetti dell'unico flusso temporale intenzionale, in cui *protenzione* e *ritenzione* sarebbero effettivamente solo vuote formule se non possedessero un'intrinseca capacità sintetica su ciò che anticipano e ritengono. In definitiva la teoria dell'associazione va intesa come specificazione della dinamica del flusso temporale immanente e della sua struttura sintetica (Costa, 1999, pp. 111-113).

Secondo il quadro fin qui delineato, l'unità della coscienza, dal punto di vista della fenomenologia genetica, è comprensibile solo come unità del suo puro fluire, indipendente da qualunque sintesi o realtà esterna ad esso. La coesione di sintesi formali e contenutistiche può essere perciò espressa adottando una prospettiva processuale della coscienza, per la quale è il flusso temporale stesso che, passivamente, si rivolge su se stesso e opera le sintesi associative sui propri contenuti. L'associazione deve cioè essere pensate non come un aspetto distinto dalla forma temporale, ma come una funzione del flusso stesso. È Husserl stesso a suggerire tale prospettiva nei manoscritti di Bernau e del gruppo C, dove fa capolino, senza essere sistematicamente sviluppata, una descrizione della coscienza in termini di *processo* (*Prozess* o *Urprozess*) che sembra presupporre l'unità fondamentale di sintesi formale e contenutistica, per cui l'associazione è un aspetto dell'unico flusso di

coscienza unitario. Si tenterà quindi di interpretare la coscienza temporale in termini relazionali e processuali come possibile soluzione al problema della sua unità, considerando con ciò superflua la necessità di postulare un presente paradossale, vivente e, al tempo stesso, immutabile ed eterno. Richiamando il *fil rouge* che si è adottato in questo scritto si crede di rendere maggiormente perspicua la prospettiva che si va a proporre. La spiegazione della coscienza in termini di processo, in ultima istanza, può essere fondata su un principio di unificazione teleologica interiore, garante dell'unità della vita intenzionale come fondamento di ogni regione di senso costituita. Relativamente a tale comprensione della coscienza si concluderà per il ruolo relativamente contingente, nell'esperienza, dell'ego assoluto quale fondamento e carattere essenziale dell'esperienza.

2.3 Dalla relazionalità della coscienza temporale all'unità teleologica dell'io

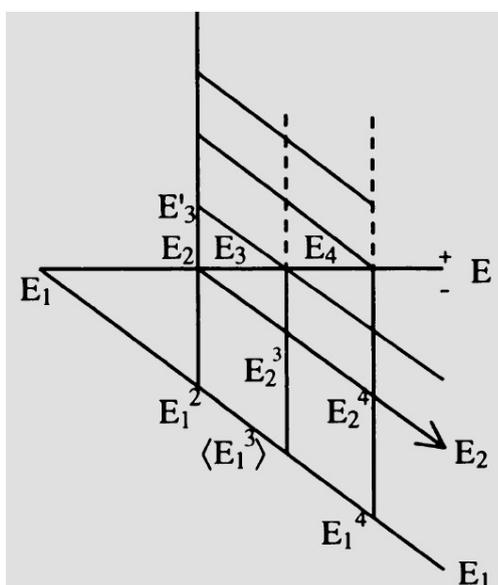
Concepire la temporalità come relazione invece che come forma permette di superare il rischio di psicologismo derivante dalla separazione tra la forma temporale e la *hyle* retta dalle leggi dell'associazione. Con questo, la coscienza temporale è però tutto fuorché esplicitata nella sua natura. In quanto fondamento della temporalità, capace di mantenerne l'unità e al tempo stesso di apprenderne il fluire, sembra doverglisi attribuire tanto la dinamicità quanto la stabilità, ovvero il tratto fluente e quello statico. Nel maturare del suo pensiero, Husserl affronta più volte tale questione impiegando diversi concetti e prospettive per approfondirne gli aspetti problematici.

In ciò che segue si farà ampio riferimento ai manoscritti husserliani riguardanti la temporalità, oltre che ad alcuni del gruppo E III legati al tema della teleologia. In quanto si tratta di manoscritti di ricerca, che sovente constano di poco più che mere annotazioni, va tenuto conto del tenore altamente ipotetico delle conclusioni sulla teleologia e sull'unità della conoscenza che se ne estrapolerà. Da tali testi emergono, ad ogni modo, diversi passaggi che permettono di pensare il legame tra l'idea di un principio di unificazione teleologico e il problema dell'unità della coscienza temporale. A partire da questa connessione concettuale, verrà in chiaro una volta per tutte lo snodo teorico in cui la fenomenologia presuppone un senso costitutivo della nozione filosofica di teleologia: riproducendo le condizioni che rendono problematica l'idea di una teleologia interiore come principio dell'individualità degli organismi viventi, l'unità fenomenologica del soggetto mette capo a sua volta, *mutatis mutandis*, a una prospettiva relazionale e dialettica. La teleologia interiore fenomenologica, così come quella vivente, si pone in alternativa sia al riduzionismo – rispettivamente, ai fenomeni e ai processi meccanici – sia all'istituzione di una realtà ontologica indipendente e

realmente distinta da quella osservabile – la coscienza assoluta e la forza vitale.

2.3.1 La relazione tra ritenzione e protenzione nei *Bernauer Manuskripte*

Nei *Bernauer Manuskripte* Husserl approfondisce il carattere relazionale della coscienza temporale. Questa viene deformalizzata e desostanzializzata per escludere l'esito psicologista implicato dalla separazione tra forma temporale e dati *hyletici*. In queste riflessioni è abbozzata una concezione della coscienza temporale come processo che ha in sé il principio della propria unità. In tal modo sono poste le basi per un superamento dell'ipotesi, avanzata nei testi annessi a IZB, di una coscienza assoluta precedente il flusso dei dati di sensazione. La coscienza temporale è descritta in termini di *processo*, ovvero come «Urprozess», «phänomenologischer Vorgang» (Hua XXXIII, p. 6) o, più in generale, come «Entwicklung» (Ivi, p. 283). Questo processo, dice Husserl, è in tutto e per tutto intenzionale, pur non implicando attenzione tematica. Il processo si caratterizza infatti come una «tendenza» (*Tendenz*) al riempimento che si presenta come l'intreccio indissolubile tra protenzione e ritenzione (Ivi, 30). Husserl propone un'illustrazione piuttosto elaborata per spiegare questo intreccio:



Attraverso questo schema Husserl vuole illustrare il carattere mediato (*mittelbar*) della protenzione (*Ivi*, p. 17) e la sua inscindibilità dal flusso ritenzionale. In tale prospettiva, la protenzione non è un raggio intenzionale vuoto, ma *dipende* dal contenuto delle ritenzioni che sprofondano nel progredire delle impressioni originarie. Ciò è illustrato dal fatto che la protenzione non è rappresentata sulla stessa linea delle impressioni. Se così fosse, la protenzione costituirebbe un vuoto mirare all'istante futuro senza legame con i contenuti reali immanenti della ritenzione. Al contrario, è rappresentata dalle stesse linee verticali che rappresentano i contenuti trattenuti nel passato ritenzionale, sebbene solo dalla porzione di esse che supera la linea orizzontale.

Ogni ora impressionale quindi conserva, oltre le ritenzioni passate e il loro fluire unitario (rappresentato dalle linee oblique al di sotto della retta orizzontale), anche il fluire delle protenzioni⁶² (rappresentato dalle porzioni di rette oblique al di sopra della linea orizzontale), che fa tutt'uno con lo sprofondare delle ritenzioni. Nell'affievolirsi, nel diventare «immer "leerer"» (*Ivi*, 74), una ritenzione motiva o risveglia cioè una coscienza protenzionale⁶³. Il flusso temporale è descritto quindi come un progressivo «Sich-Erfüllen» che è sempre anche «Sich-Entleeren» (*Ivi*, p. 23).

I dati hyletici o originari (*Urdaten*) che sono presi in tale dinamica sono definiti «nuclei» (*Kerne*) (*Ivi*, p. 166) per distinguerli da semplici fasi puntuali. Ogni dato è un nucleo di un'unica serie che non è concepita come una successione di addizioni o sottrazioni, ma secondo una dinamica continua di intensificazione e affievolimento. In questo livello costitutivo profondo non

62 «Jeder Punkt dieser Strecke ist also nun nicht bloß retentionales Bewusstsein hinsichtlich der schrägen Geraden, die zu entsprechenden Punkten der E_1E_2 zurückgehen, sondern auch protentionales Bewusstsein hinsichtlich der schrägen Geraden, die in der abwärts gesenkten Richtung durch die gezeichneten Strecken des Streifens hindurchgehen» (Hua XXXIII, p. 22).

63 «Wenn immer wieder, stetig, neue Kerndaten auftreten, so sinken die alten nicht bloß retentional herab, sondern es "erwächst" ein protentionales Bewusstsein, das den neuen Urdaten entgegenkommt und sich mit ihnen terminierend erfüllt» (Hua XXXIII, p. 20). Anche nei manoscritti C è confermata questa descrizione della protenzione come un "proiettarsi" del passato ritenzionale nell'avvenire: «Diese "frische Vergangenheit" wirft ihre Struktur als Zukunft vor» (Hua-Mat VIII, p. 95).

vi è separazione tra dati informi e atti intenzionali, poiché tutto il flusso è intenzionale (Schnell, 2004, pp. 214-215). Lo schema apprensionale viene così evitato: «Die Urdaten fungieren dann nicht lebendig als “Auffassungsinhalte”, die Akte nicht als auffassend in der Auffassung dieser Auffassungsinhalte» (Hua XXXIII, p. 168). I dati costituiscono così «immanenten Zeitobjekts» che incorporano la durata, come già era stato chiarito in IZB (Hua X, p. 23, it. 59), poiché questi stessi oggetti sono fluenti, sono cioè costituiti secondo lo stesso progressivo affievolirsi e intensificarsi dell'intreccio protenzioni-ritenzioni (Hua XXXIII, p. 113).

La coscienza temporale nella sua interezza è costituita dai dati così descritti. Anche nel suo livello costitutivo ultimo, la temporalità è quindi intenzionale. Non è più necessaria l'ipotesi di un punto zero, dell'ora impressionale come momento ambiguo del flusso temporale, adimensionale e non intenzionale che, allo stesso tempo, deve mantenere l'estensione che caratterizza il flusso cui appartiene (Schnell, 2007, pp. 180-181). I BM confermano in questo modo l'abbandono dello schema apprensionale già elaborato nelle IZB: ogni datità immanente, nel suo fluire ritenzionale, è un'unità immediata di esperienza e contenuto (Mensch, 2010, pp. 161-164).

La ricostruzione estremamente parziale della concezione della coscienza temporale secondo i BM lascia indecise molte importanti questioni relative al rapporto e alle differenze strutturali che intercorrono tra protenzione e ritenzione⁶⁴. Ciò che importa ai fini del presente studio è invece sottolineare

64 Dell'Orto è radicale nell'affermare che «il contenuto della protenzione è il fluire stesso della ritenzione presente verso un livello di ritenzione più profondo» (Dell'Orto, 2015, p. 147). Tengelyi solleva invece alcuni dubbi riguardo al quadro fornito dai BM, in quanto incapace di rendere conto dell'irrompere del dato come novità: «L'enchevêtrement total de rétentions et de protentions a pour conséquence que l'impression originaire semble perdre son caractère irruptif e subversif dans les *Manuscrits de Bernau*. Elle s'insère, pour ainsi dire, dans des horizons toujours déjà préparés» (Tengelyi, 2008, p. 38). De Warren (2009, p. 257) suggerisce di distinguere due tipi di protenzioni, uno direttamente motivato dal contenuto delle ritenzioni e uno aperto al dato come novità assoluta, mentre Micali evidenzia invece come la difficile determinazione della protenzione riveli una paradossale retroattività della coscienza temporale descritta nei BM, che si presenterebbe così come una sorta di *Normalisierungsprozess*: «Sobald die hyletischen Daten eingetreten sind, werden sie so aufgefasst, als ob eine protention auf sie vorgerichtet war... Das plötzlich

come tali riflessioni lascino ipotizzare una concezione relazionale e processuale della coscienza. Secondo tale prospettiva, la coscienza soggettiva è relazionale in due sensi: in un primo senso, banale, è relazionale in quanto è polo di relazioni (gli atti intenzionali e le forme passive dell'intenzionalità che variamente e secondo diversi gradi colpiscono l'io); in un secondo senso, la coscienza è essa stessa relazione di relazioni, e la sua unità va intesa come quella di un processo in cui si avvicendano continue relazioni. Merleau-Ponty afferma qualcosa di simile quando sostiene l'impossibilità di distinguere davvero tra ritenzione e protensione:

In realtà non c'è un passato, un presente, un avvenire, non ci sono istanti discreti A, B, C, non ci sono *Abschattungen* A', A'', B' realmente distinte... in ogni istante il sistema delle ritenzioni raccoglie in se stesso ciò che un istante prima era il sistema delle protensioni. Non c'è qui una molteplicità di fenomeni collegati, ma un solo fenomeno di flussione (Merleau-Ponty, 2012, p. 536).

Contrariamente all'idea di una coscienza non intenzionale a fondamento dell'intenzionalità⁶⁵, la descrizione della coscienza come *Urprozess* si discosta notevolmente dalla nozione formale della temporalità mantenuta in *Ideen I*, secondo cui «l'ora attuale necessariamente è e permane qualcosa di puntuale, una *persistente forma per sempre nuove materie*» (Hua III/1, p. 183, it. 205; trad. modificata). Conseguentemente, ci si allontana anche dalla correlativa nozione di coscienza assoluta del testo n. 54 annesso alle IZB. Si fuoriesce cioè dal significato della coscienza come ciò che *nulla re indiget ad existendum* (Hua III/1, § 49)⁶⁶.

Unerwartete wird prinzipiell auf eine gestiftete Ordnung zurückgeführt, die paradoxerweise vom überraschenden Neuen selbst eröffnet worden ist» (Micali, 2008, p. 225).

65 Kortooms ipotizza «non-grasping consciousness» (Kortooms, 2002, p. 157) come condizione di possibilità della costituzione della coscienza temporale e degli oggetti temporali.

66 A tal proposito Bernet arriva ad affermare che tra coscienza e oggetti temporali sussiste un rapporto di «reversibilità»: «la conscience absolue n'est pas absolue. En effet: si dans la conscience absolue il n'y a pas d'intentionnalité longitudinale sans intentionnalité transversale, et si l'intentionnalité transversale du flux de la conscience ne peut être

L'interdipendenza di protenzione e ritenzione delinea un'immagine della coscienza come processo la cui unità non dipende dal suo prodotto finale né dall'identità di una causa efficiente. L'unificazione delle fasi è invece da attribuirsi soltanto al loro svolgimento. L'individualità soggettiva non è perciò risultato di un'operazione relazionante, né consiste in una sostanza permanente che si declina solo in un secondo momento in atti intenzionali; la soggettività è essa stessa *relazione e dialettica* (Derrida, 1992, p. 158)⁶⁷. Nel tentativo di definire il flusso temporale assoluto come processo originario, Husserl propone una unificazione *interna* della coscienza che – si sostiene – prefigura una forma teleologica nella misura in cui la coscienza non è il risultato di una sintesi di diversi vissuti, e nemmeno una sorta di sostrato permanente che compie le diverse sintesi. La coscienza non è riducibile ai vissuti, eppure non è nemmeno qualcosa di differente da essi. Ancora, secondo le parole di Bernet, «l'unification de mes expériences est inséparable de leur accomplissement mais aussi... la conscience interne se charge de cette unification sans que le je pur ait à s'en mêler» (Bernet, 2004b, p. 126). A tal proposito vale anche la pena notare che la descrizione della coscienza come processo di *Erfüllung* ed *Entleerung* costituisce un approfondimento del duplice aspetto dell'intenzionalità come *Quer-* e *Langs-Intentionalität* sancito nelle IZB: entrambe le prospettive puntano ad escludere il ricorso a forme ulteriori di coscienza per spiegare l'unificazione del flusso temporale. Zahavi intende questa autounificazione in un senso non intenzionale, non relazionale nel senso di *non oggettivante* (Zahavi, 2004b, p. 112; id., 2005, p. 68). In parziale

décrite qu'en s'appuyant sur la temporalité des proto-objets immanents qu'elle constitue, il s'ensuit qu'il n'est pas possible non plus d'affirmer que le flux de la conscience "nulla re indiget ad axistendum"» (Bernet, 1994, p. 199).

67 Derrida conclude così che l'*originarietà* che Husserl attribuisce alla coscienza temporale sia una parola suggestiva più che un vero dato fenomenologico: «io non posso ridurre l'impressione originaria alla purezza di un punto reale, e ciò per essenza... è una necessità *a priori* della percezione del tempo e del tempo della percezione che l'impressione originaria abbia una qualche densità temporale. Di conseguenza l'*originarietà* assoluta è già una *sintesi*» (Derrida, 1992, p. 153). Anche Ricoeur rivolge a Husserl una critica simile quando, sostenendo l'*invisibilità* del tempo contro la sua manifestatività immediata – e di qui la necessità di una sua realizzazione attraverso la narrazione – afferma che «si può esprimere la fenomenologia del tempo solo grazie ai prestiti nei confronti del tempo obiettivo» (Ricoeur, 1999, p. 89).

opposizione a questa tesi, la comprensione della coscienza come *processo* ne determina lo statuto *essenzialmente* relazionale. L'unità soggettiva non è garantita da uno sguardo neutro, sintetizzante ed esteriore, né da un inconoscibile sostrato metafisico. Ne deriva che la *mineness*, ovvero la prossimità immediata e affettiva che Zahavi identifica come qualità essenziale dei vissuti psichici, non costituisce un tratto fondamentale dell'identità soggettiva, che può invece essere compresa semplicemente nei tratti del suo accadere e nel suo svilupparsi attraverso le relazioni intenzionali attive e passive in cui è coinvolta.

2.3.2 L'unità processuale della coscienza come *Triebintentionalität* nei manoscritti degli anni '30

La *Triebintentionalität* rappresenta uno dei più notevoli tentativi husserliani di mettere a punto una concettualità atta a descrivere l'unità della coscienza al suo livello più fondamentale. È un concetto messo a punto da Husserl per dare fondamento a tutta la vita intenzionale. Si tratta cioè della concezione più radicale della passività: in una primigenia relazione al mondo non egologica (*ichlos*), prefigura teleologicamente la costituzione del mondo vera e propria. L'intenzionalità diretta al mondo, infatti, da un punto di vista fenomenologico, è in primo luogo *pulsionale*. Il discorso riguardante questo livello *istintuale* dell'intenzionalità è, d'altra parte, contorto e tutt'altro che rigoroso. Non si tratta di un ordine fenomenologico distinto, più fondamentale delle sintesi passive dell'associazione: piuttosto, la *Triebintentionalität* è un modo diverso di trattare la passività. Rappresenta cioè un ulteriore sforzo per comprendere dove collocare, nell'ambito dei fenomeni, il soggetto propriamente detto, senza presupporlo. Ancora una volta, si tratta di un discorso in sospenso, in cui Husserl non viene a capo del problema dell'unità della coscienza. Si vedrà in effetti che, secondo numerosi commentatori, l'analisi è volta in primo luogo a spiegare la costituzione degli oggetti

intenzionali, *presupponendo*, e non dimostrando, l'unità fondamentale della coscienza che deve stare a fondamento di ogni esperienza.

In ApS, l'affezione rappresenta il momento in cui l'io è desto, ovvero consapevolmente diretto intenzionalmente a un oggetto. Responsabili della costituzione delle unità affettive cui il soggetto si dirige in modo tematico sono le leggi dell'associazione, la fusione (*Verschmelzung*) e il contrasto (*Kontrast*). Ma poiché le leggi della passività non possono fungere indipendentemente da un riferimento al polo soggettivo, Husserl, in modo apparentemente paradossale, ipotizza un'intenzionalità di tipo pulsionale come unificazione soggettiva *pre-affettiva* o, volendo, *pre-egoica* (*vorichliche*):

da una parte l'affezione che si realizza è funzionalmente dipendente dalla grandezza relativa del contrasto, dall'altra dai sentimenti sensibili privilegiati, per esempio da un piacere che sia fondato nella sua unità da ciò che emerge. Potremmo anche ammettere predilezioni [*Bevorzugungen*] originarie e istintive, pulsionali [*triebmäßige*] (Hua XI, p. 150, it. 245).

In un manoscritto risalente al 1917 o 1918, l'intenzionalità pulsionale è caratterizzata da un'essenziale «cecità» (*Blindheit*) rispetto ai propri fini (*Ziele* o *Zwecke*) (Hua XLII, p. 85). Funge come una spinta (*Drang*) o una tendenza indeterminata, «zwecklos» (*Ivi*, p. 83) poiché, dice Husserl, «precede» il suo correlato⁶⁸. Questa determinazione non viene approfondita, e in ultima analisi non viene tracciata una netta distinzione tra intenzionalità pulsionale e intenzionalità attiva, determinata dall'ideale teoretico della percezione adeguata. È vero che l'impulso sembra volto a una realizzazione ben diversa da quella presa di mira (*gemeint*) da un'intenzione signitativa o anche solo percettiva. L'impulso è infatti volto non a un riempimento (*Erfüllung*), ma a

68 «Der Trieb geht der Bestimmtheit des Worauf vorher, und die Vorstellung eines bestimmten Worauf ist ein "Nachkommendes"» (Hua XLII, p. 86). In un appunto dei primi anni '30, Husserl fa l'esempio dello stimolo della fame, per illustrare la non determinatezza che caratterizza l'intenzionalità pulsionale: «Das Was, das, worauf ich im Hungrigsein gerichtet bin, ist vieldeutig, ist nicht voll bestimmt» (*Ivi*, p. 94).

una soddisfazione (*Befriedigung*)⁶⁹. Questa, rappresentando il completamento di un'intenzione senza correlato, dovrebbe essere finita⁷⁰. Ciononostante, Husserl sembra usare il termine *Befriedigung* in modo sinonimico rispetto a quello di *Erfüllung*: «Das Erfüllende ist der “Gegenstand”, worauf er [der Trieb] gerichtet ist, und dieses Worauf enthüllt sich eben in der Erfüllung» (Hua XLII, pp. 93-94). Secondo tale affermazione, l'intenzionalità pulsionale mantiene una struttura identica a quella dell'intenzionalità nel senso ordinario; la differenza è che il suo oggetto sarebbe nascosto, almeno finché non è compiuto il riempimento dell'intenzione. Poiché il correlato è un tratto essenziale dell'intenzionalità, il fatto che la *Triebintentionalität* deroghi da tale elemento essenziale sembra suggerire che vada compresa come un'intenzionalità *sui generis*. E in effetti Husserl, facendo riferimento all'originario contesto biologico della nozione di istinto, attribuisce a tale forma di intenzionalità anche una funzione di unificazione della vita soggettiva, intesa come «autoconservazione [*Selbsterhaltung*]» (*Ivi*, pp. 96-98)⁷¹.

Va notato, a ogni modo, che per Husserl la *Triebintentionalität* non serve soltanto né in prima battuta a determinare il principio dell'individualità soggettiva, ma è volta soprattutto a stabilire il fondamento di tutti gli aspetti

69 «Jeder bewusste Trieb gehört in eine Triebdimension, in eine konstituierte bleibende Richtung des Ich auf erforderliche Befriedigung von Bedürfnissen, die immerzu getrieben haben und treiben werden, immer wieder zu befriedigen sind und befriedigt werden „müssen“» (Hua XLII, p. 95).

70 Secondo Bernet, l'impulso è in genere distinto dal desiderio (*Begehren* o *Wunsch*) per il fatto che non implica alcuna tensione a un oggetto determinato, tanto meno al possesso effettivo di quell'oggetto (Bernet, 2006, pp. 44-45). L'impulso è piuttosto un *bisogno*, una *Lust* o, più precisamente, un *Bedürfnis*. Depraz (2001) fa invece rientrare gli impulsi nella dinamica più vasta e specificamente umana del desiderio. Ne può derivare una vera e propria «metafisica del desiderio» (Dell'Orto, 2015, p. 195) che riconosce un'unica forma di intenzionalità valida a tutti i livelli dell'esistenza umana, da quello vitale a quello intersoggettivo. Tale prospettiva sembra declinare l'aspetto teoretico dell'intenzionalità come «desiderio di un mondo» (Barbaras, 2011, p. 199), subordinandone il carattere infinito a una dimensione più fondamentale, quella *vitale*. A tal proposito, ci si potrebbe chiedere, seppure in modo superficiale, se non sia in realtà l'infinità dell'ambizione conoscitiva a determinare una simile prospettiva sulla vita umana, ribaltando così il rapporto di fondazione tra vita e ragione.

71 Va d'altronde evidenziato che dal punto di vista biologico, l'autoconservazione è sempre funzionale alla conservazione del genere (*Gattungserhaltung*).

della vita intenzionale. Si istituisce così uno stretto rapporto tra la dimensione istintuale e i più elevati fini teoretici della scienza. Si crede che tale rapporto riveli una determinazione esteriore (o *von oben*) dell'intenzionalità pulsionale, invece che una vera e propria dimensione fondante della razionalità. Numerosi autori si sono confrontati con tale difficoltà e attraverso il loro esame si cercherà di mettere in luce come la *Triebintentionalität*, nei suoi risultati più originali, non permette di avanzare in modo significativo nella definizione di una prospettiva teleologica della coscienza in quanto interiormente unificata. In ogni caso, l'analisi delle difficoltà poste dalla concettualità qui presa in esame permetteranno di specificare un altro aspetto della relazionalità della coscienza, ovvero il fatto che possa costituirsi in se stessa solo a partire da ciò con cui è in relazione, vale a dire con il mondo.

Gli istinti, connessi l'uno all'altro in un processo senza limite, rivelano un'intenzionalità infinita che richiama la teleologia infinita della percezione e della logica trascendentale:

Die instinktive Intention und instinktive Lust der Erfüllung betrifft nicht einen Endzustand, sondern den ganzen Prozess kontinuierlich die Momentanintention sich erfüllen <zu> lassen und wieder als Träger neuer Intentionen zu neuen Erfüllungen übergehen <zu> lassen (Hua-Mat VIII, p. 328).

Questa identità di struttura – la tendenza infinita al riempimento – dovrebbe determinare una gradualità, uno sviluppo verso i più alti fini: «Menschliche Entwicklung – Aufsteigen zu immer höheren Zielen» (E III 1, p. 8b). Attraverso l'analisi fenomenologico-costitutiva nella vita umana sono cioè rilevate due dimensioni distinte, una istintuale e una razionale:

Was könnte man aus der konstitutiven Phänomenologie wirklich erschließen? Niederste Stufe: Trieb der Selbsterhaltung, Trieb zu Anderen hin, zur Vergemeinschaftung... Höhere Stufe. Vernunft, ratio und rationales Leben, Rationalisierung der Welt durch die Wissenschaft (E III 4, p. 9b).

La teleologia pulsionale, tuttavia, invece che essere fatta oggetto di un'approfondita disamina, è sempre descritta in negativo, alla luce di tale distinzione tra livello elevato e livello basso, perdendo così consistenza concettuale. L'intenzionalità pulsionale, stando alle affermazioni riportate, non presenta infatti una coerenza sintetica propria, se non in relazione all'idea teleologica di un mondo pienamente determinato: «Die lebendige Welt für uns, als unsere konkrete lebendige "Gegenwart" in einem erweiterten Sinn nimmt in sich auf das im Unendlichen liegende Telos, die Idee einer wahren lebendigen Welt und einen neuen Zeitsinn einer allzeitlichen Welt (E III 1, p. 3a). Non solo l'unità del mondo, ma anche quel principio pulsionale di autoconservazione citato poco sopra viene derivato dall'ideale razionale di una realtà pienamente dispiegata: «Das Ideal der wahren 'Selbsterhaltung'... Das Ich strebt (als Ich) notwendig nach Selbsterhaltung und darin liegt ein Streben – implizit – gegen das Ideal der absoluten Subjektivität» (A V 21, p. 106a; citato da Kern, 1964, p. 291).

Alla luce di tali affermazioni, la teleologia degli istinti perde la propria specificità, poiché la sua azione è ricavata nei suoi tratti dalla teleologia ideale della ragione teoretica. La vita intenzionale riceve la propria unità dalla tendenza alla realizzazione del suo compito teoretico, per la quale si potrebbe arrivare a sostenere perfino che la soggettività fenomenologica, in ultima analisi, è individuata dall'idealità di tale compito. L'unificazione dei vissuti che la *Triebintentionalität* dovrebbe fondare è quindi di tipo *teleologico esteriore*, volta alla realizzazione di un compito esterno al processo di oggettivazione pulsionale. Stando così le cose, come già evidenziato, il riferimento a una dimensione istintuale dell'intenzionalità non approfondisce particolarmente lo statuto fondamentale del soggetto. L'esperienza soggettiva e le sue modalità dovrebbero fondare i propri compiti e non viceversa; la funzione trascendentale della sfera pulsionale sembra invece appiattita su quella obiettivante della ragione, rivelandosi cioè già teoreticamente

orientata⁷². Così Yamaguchi sottolinea come la teleologia della *Triebintentionalität* non risieda, da ultimo, in una dinamica originaria e passiva, ma si fondi su un'idea: «Die Bestimmung der Totalität der Husserlschen Teleologie hat ihren Grund in der Bestimmung der Totalität der Idee» (Yamaguchi, 1982, p. 139).

Montavont evidenzia in questo legame essenziale tra istinto e ragione una *petitio principii*. In Husserl sarebbe presente, benché non tematicamente approfondita, una dimensione inconscia dell'intenzionalità. Eppure, più che pensare l'origine della ragione a partire da quella fatticità, il filosofo si risolverebbe a fondare la stessa ragione sulla capacità di riattualizzare temporalmente l'istinto originario. L'istinto, forma fondamentale della relazione intenzionale, viene cioè spiegato e giustificato solo in quanto attualizzato dalla ragione teoretica:

si l'instinct est récupérable par le moi de l'activité, comment parler alors d'instinct "originaire"; n'est-ce pas à l'inverse l'acte qui devient "originaire" en tant que *telos*?... Husserl redonne également tous ses droits à la raison détrônée: celle-ci se cache déjà à l'état latent dans l'instinct le plus originaire, le plus indéterminé, indiquant par là à la constitution la direction à prendre, l'idéal à atteindre (Montavont, 1999, p. 271).

L'unità dell'io non può però derivare dal fine della ragione teoretica: questo deve piuttosto essere fondato nell'unità fondamentale della soggettività, che nell'ambito considerato in questo paragrafo dovrebbe essere garantita dalla *Triebintentionalität*. L'intenzionalità pulsionale ha senso se

72 Il *Trieb*, in Husserl, perde il suo significato di derivazione biologica (legato a sopravvivenza e adattamento) per acquisire una funzione sintetica oggettiva (Mensch, 1998, p. 226; id., 2010, p. 258). Così Lee in merito al legame tra intenzionalità degli istinti e costituzione trascendentale: «Es ist gerade die Teleologie der Instinktintention, welche als das Urstück der transzendentalen Teleologie den Grund für den beständigen Übergang von der niederen in eine höhere Einheit der passiven Konstitution und schließlich den von der passiven in die aktive Konstitution bildet» (Nam-In Lee, 1993, p. 139). Anche Schnell subordina al fine oggettivante della ragione teoretica la funzione dell'intenzionalità pulsionale, definendola come «la première ouverture au monde de la subjectivité transcendantale» (Schnell, 2007, p. 227).

costituisce a tutti gli effetti una dimensione fondante dell'esperienza, logicamente precedente i suoi fini più elevati, altrimenti si riduce a un ulteriore *prestito concettuale* concesso dal costituito al costituente. L'impossibilità di individuare una peculiare legge sintetica dell'intenzionalità istintuale porta a localizzare la teleologia che fonda l'unità dell'esperienza soggettiva nel rapporto intenzionale in generale, non cioè in un suo aspetto specifico (attivo, passivo o istintuale).

È da notare, peraltro, che per Husserl gli aspetti attivo e passivo del rapporto intenzionale si co-implicano: nessuno dei due può definirsi indipendentemente dall'altro. Nel manoscritto C 13 si chiarisce come la costituzione del mondo implichi sempre, in parallelo, la costituzione dell'io:

Transzendentaler Instinkt – in einem Sinn die durch die Totalität der Intentionalität des Ego hindurchgehende universale Tendenz – die ständige universale Teleologie. In der Einheit des teleologischen, des konstituierenden Lebens ist ständig konstituiert, aber konstituiert sich auch fort, die Welt, in welcher die konstituierende Subjektivität sich immerfort selbst verweltlicht findet. Im Konstituieren der Welt entwickelt sich das konstituierende Ich (Hua-Mat VIII, p. 260).

Gli istinti spiegano quella intenzionalità d'orizzonte che costituisce il lato nascosto di ogni vissuto cosciente. Ogni atto diretto a un interesse cosciente è a sua volta diretto da un istinto originario: «Das Leben ist immer schon Interessenleben, in seiner konstitutiven Entwicklung ursprünglich geleitet vom Instinkt» (*Ivi*, p. 252). L'intenzionalità istintuale illustra quindi la struttura processuale dell'esperienza soggettiva. Questa si configura come un progressivo scoprimento o disvelamento dell'orizzonte intenzionale. Si tratta di uno sviluppo unitario che, cioè, non presuppone la distinzione tra i dati inavvertiti e l'io costituito che li mette in forma. Il processo di progressivo disvelamento intenzionale è sempre anche processo di costituzione dell'io:

Auf der Urstufe ist das Ich Instinkt-Ich mit unenthüllten instinktiven Zielen. Der Instinkt durchläuft verschiedene Modi, er erfüllt sich, und

nun ist das Erfüllungsziel patent und als erzielt in seinem patenten Sinn auf dem patent gewordenen Weg. Der Instinkt ist damit nicht zu Ende, er nimmt neue Modi an – ich bin weiter immerfort Instinkt-Ich, und immerfort geht der Prozess der Enthüllung als Aktprozess weiter (Hua-Mat VIII, pp. 252-253).

Coerentemente con la funzione unificatrice dell'intenzionalità longitudinale, l'intenzionalità istintuale, se intesa in modo non idealizzato, è sempre efficace nel fluire dei diversi riferimenti intenzionali oggettuali. Intenzionalità istintuale e intenzionalità d'atto possono essere distinte solo funzionalmente, poiché appartenenti all'unico flusso dell'esperienza. Così quando Held sostiene che sia l'esperienza del mondo, sia l'esperienza di sé hanno una struttura teleologica⁷³, l'affermazione va intesa in modo radicale: unico non è il *modello* di unificazione, bensì l'*unificazione stessa*. Costituzione del mondo e presenza a sé della soggettività sono due aspetti di un'unica dinamica, e non a caso nelle *Cartesianische Meditationen* si parla di «autoappercezione mondanizzante» (*verweltlichende Selbstopperzeption*) (Hua I, p. 130, it. 110). L'io, la cui realtà ormai può essere identificata con quella della temporalizzazione attuata attraverso i suoi atti, è un'*interazione* (*Zusammenspiel*)⁷⁴ che coinvolge sempre un'alterità, sia essa polo intenzionale tematico o meno⁷⁵. Il fondamento dell'unità della vita soggettiva può perciò

73 «Nicht nur die Welt-erfahrung, sondern auch die Selbsterfahrung hat also als “Streben” nach Vereinheitlichung eine elementare teleologische Struktur» (Held, 1966, p. 132).

74 Per Inga Römer proprio il concetto di io fungente o operante rappresenta la negazione dell'ipotesi di una coscienza assoluta distinta dalla coscienza temporale. La temporalità non presuppone nulla “alle sue spalle”, e la soggettività si dà sempre come un'azione reciproca: «Die Zeit ist vielmehr immer schon da, wenn die Phänomenbetrachtung beginnt. Ihre Ursprünge liegen auf unsichtbare Weise in einem apodiktisch gewussten, anonym fungierenden Ich und seinem instinkgeprägten Zusammenspiel mit einem Feld vor-assoziativer und assoziativer Zeitigung» (Römer, 2010, p. 99). Secondo le parole di Alice Pugliese, in ogni tendere istintuale «funge un radicale tendere verso se stesso dell'io» (Pugliese, 2009, pp. 289-290, cfr. anche *ivi*, p. 302).

75 Nella presenza originaria, d'altronde, l'io non è mai solamente io, ma sempre toccato (*affiziert*) dalla hyle, dal *non-io*: «Die urströmende Gegenwart, als immanente Sphäre verstanden, ist durchaus schon Nicht-Ich, und alles, was in ihr konstituiert ist und sich fort-konstituiert, ist Nicht-Ich in verschiedenen Stufen» (Hua-Mat VIII, p. 198). Nello stesso senso si può notare che la teleologia degli istinti, pur essendo universale, si basa su un'alterità, poiché il momento sorgivo della stessa individualità soggettiva, l'ora impressionale, si spiega come autoaffezione, che è in realtà un'affezione prodotta da

essere considerato come una dialettica, in quanto l'io dipende dalle relazioni intenzionali che intrattiene con il mondo, senza tuttavia essere un prodotto o risultato di quelle relazioni (che sono sempre sintetiche). Il soggetto si mantiene identico a sé grazie a una teleologia interiore che innerva la relazione intenzionale "normale" (trasversale) diretta alle cose del mondo. In tale prospettiva, l'intenzionalità pulsionale ha la funzione di garantire un'unificazione non oggettivante (non rappresentativa) del soggetto, nel senso che Husserl conferisce alla *Langsintentionalität*.

La nozione di *io fungente* esprime precisamente questa unificazione, mentre si è visto che l'intenzionalità istintuale è prevalentemente collegata alla fondazione della funzione oggettivante dell'intenzionalità. È con l'ambito semantico della fungenza che si manifesta più chiaramente l'aspetto processuale della coscienza, quello che in *Krisis* sarà inteso più esplicitamente (ma non del tutto) come prassi. Comprendere la motivazione di un'interpretazione processuale della soggettività richiede di riassumere brevemente la problematica definizione della coscienza assoluta di tempo e le sue implicazioni in merito all'aspetto egologico della coscienza.

un'alterità (Montavont, 1999, p. 266). Non si tratta di un'alterità costituita, non vi è *alter ego*, ma alterità in quanto *Ur-hyle*, materialità originaria. Anche Taguchi rileva non solo una relazione, ma un'unità fondamentale tra materialità originaria e soggettività: «Das, was Husserl als 'Ich bin' bzw. 'Ur-Ich' behandelt, ist eigentlich die untrennbare Einigkeit des Ur-Ichlichen mit dem Ur-Hyletischen» (Taguchi, 2006, p. 225).

L'unità soggettiva non ha priorità fenomenologica rispetto alla contingenza del materiale iletico: «Sebbene Husserl dica che l'io precede, oltre a se stesso, anche il Non-io, è necessario ricordare che l'*Ichfremde* è sempre presente nella sfera monadica in quanto *hyle*. Se l'io fosse veramente "prima" di ogni Non-io, l'io non avrebbe nessun bisogno di ridefinirsi in sempre nuovi Sé... l'io trascendentale/spirituale è costantemente immerso in un'esperienza dell'irrazionale, da intendersi come ciò che non si configura in un'unità armonica» (Altobrando, 2010, pp. 234-235).

Al fine di rendere conto del fenomeno dell'alterità – intesa come *altro soggetto* – gli sforzi rivolti alla definizione di concetti quali quelli di *Paarung* e *Einführung* non dissipano i dubbi riguardo all'intellettualismo della trattazione husserliana. Nonostante l'esplicito rifiuto del ricorso al ragionamento analogico (Hua I, p. 141, it. 122-123), la condizione di possibilità dell'esperienza dell'altro è pur sempre individuata in una «Orientierung» (Hua I, p. 146, it. 129) della soggettività, concedendo un primato alla soggettività costituita. Va comunque ricordato che in molti manoscritti Husserl intende l'*Einführung* come una sintesi passiva, agente a un livello istintuale che precede la costituzione dell'autocoscienza (cfr. Vanzago, 2008, pp. 144-148; Pugliese, 2009, pp. 306-311).

2.3.3 Coscienza ed egologia

A questo punto si può tentare di riassumere le difficoltà relative all'unità della coscienza temporale attraverso il richiamo della questione dell'egologia. Con tale concetto si intende la presenza, nei vissuti, di un *ego* – ciò che nei dibattiti attuali della filosofia della mente può essere inteso come la *first-person perspective* che determina ogni esperienza. In primo luogo, va ricordato il motivo per cui Husserl afferma la necessità di un io, un *ego* o una coscienza assoluta a fondamento dell'esperienza. Tale struttura risponde a una funzione di *unificazione* dei vissuti. L'io puro di *Ideen I* è concepito infatti come polo-sostrato immobile e immutabile dei vissuti che si succedono temporalmente. Non è però possibile fornire una presentazione fenomenologica di questa struttura dell'esperienza: si tratta di un presupposto necessario, che in quanto tale potrebbe perfino essere giudicato metafisico. Rimanere aderenti a ciò che effettivamente si manifesta significa, quindi, prendere sul serio la temporalità e concepire l'unità della vita soggettiva solo in funzione del suo carattere fluente. A tal proposito la nozione di teleologia interiore e il suo nesso con il concetto di *prassi* chiariranno lo statuto di tale principio di unificazione.

In IZB viene tracciata una distinzione tra due forme di unità che ricalca la distinzione tra datità immanente e trascendente di *Ideen I*: vi è un'unità chiusa – come solo i singoli vissuti immanenti possono essere – e un'unità aperta, propria delle oggettualità «determinabili [*bestimmbar*] in *infinitum* (Hua X, p. 222, it. 344), ovvero le cose percettive. Secondo questo paradigma, in *Ideen I* l'unità del flusso temporale immanente è compreso nella seconda accezione, come *idea kantiana*⁷⁶. Eppure, in realtà, l'unità del flusso temporale non può essere ricondotta a nessuna delle due modalità, in quanto coinvolge sì

⁷⁶ «... noi afferriamo... in certo modo anche *la corrente dei vissuti in quanto unità*. Non la afferriamo come un vissuto singolare, ma nel modo di una *idea nel senso kantiano*» (Hua III/1, p. 186, it. 207).

la dimensione immanente, e tuttavia non è possibile farne il contenuto di un'intuizione nel modo in cui lo è un singolo vissuto.

Le affermazioni di Husserl che si riscontrano nelle lezioni e nei manoscritti sulla temporalità non sono univoche, ma anzi spesso alternativamente riconducibili a un'interpretazione sostanziale e a una relazionale della coscienza. Così, da un lato, si afferma che la coscienza assoluta o «ultima» non è «al di sopra di ogni coscienza nel flusso» (*Ivi*, p. 248, it. 365) e che è in realtà soltanto un aspetto di quella coscienza immanente fluente. D'altra parte, non mancano luoghi testuali in cui la struttura del presente vivente, che indica lo stesso momento fenomenologicamente paradossale cui fa riferimento la coscienza assoluta, è realmente – *reell*, fenomenologicamente – distinta dal flusso di coscienza⁷⁷, o in cui è addirittura fatta a sua volta oggetto di una sintesi come si è visto nella sezione precedente⁷⁸.

Questo ordine di riflessioni richiama l'affermazione del testo 39 annesso a IZB, secondo la quale l'unità del flusso temporale deriverebbe da una «percezione immanente» (*Ivi*, p. 143, it. 281). A meno di ridurre la coscienza a risultato di una sintesi o di ricadere nel regresso infinito, un atto percettivo immanente implica una coscienza assoluta, slegata dall'immanenza, che in ultima analisi sembra implicare una posizione metafisica⁷⁹, poiché non si vede quale tipo di entità potrebbe percepire la coscienza in quanto tale. Se la

77 Nelle *IZB* Husserl distingue due modalità di apprensione, una che «grazie all'intera connessione di serie d'adombramento, coglie *la durata intera*» e una che coglie, «secondo un altro modo d'apprensione, l'oggetto unitario che dura» (Hua X, p. 149, it. 286). E ancora nel 1930: «Diese strömend lebendige Gegenwart ist nicht das, was wir sonst auch schon transzendental-phänomenologisch als Bewusstseinsstrom oder Erlebnisstrom bezeichneten» (Hua XXXIV, p. 187).

78 In ApS si afferma che la *Lebensgegenwart* è «*synthetisch einig*» (Hua XI, p. 127, it. 219) e risultato di una «*umspannende Synthese*» (Hua XI, p. 126, it. 218).

79 Bernet reputa lo sdoppiamento della coscienza che risulta dalla distinzione tra un flusso di dati temporali e una coscienza che percepisce quel flusso immanente una posizione metafisicamente connotata: «Metaphysisch inspiriert ist nicht nur die Bestimmung dieses absoluten Bewußtselins als "immanente Wahrnehmung", sondern auch die damit verbundene Bestimmung der immanenten Zeit als einer Zeit von Gegenständen, die als innere Zeitgegenstände mit den äußeren Zeitgegenständen parallelisiert werden» (Bernet, 1983, p. 40).

coscienza ultima costituente il tempo «non è nel tempo» (Hua X, p. 124, it. 150) e «non è oggetto» (*Ivi*, p. 112, it. 136), non può essere estesa. È per tale motivo che vengono impiegati termini quali *Urimpression*, *nunc stans* e *lebendige Gegenwart*, a indicare un momento originario, distinto anche per natura dalla realtà fisica e spaziale della cui costituzione è responsabile. Nei manoscritti sulla temporalità, successivi alla svolta trascendentale, l'ego è così distinto dalla coscienza di tempo come flusso di vissuti. È «stehendes und bleibendes», «Über-zeitliches» (Hua XXXIII, p. 280; Hua-Mat VIII, p. 202) e «inhaltsloses» (Hua XXXIII, 288). Si tratta di una caratterizzazione che esclude l'io dall'ambito fenomenologico, facendone un postulato.

Escludere l'io, il tratto unificante dell'esperienza, dall'ambito fenomenologico, come si è già sottolineato più volte, comporta il rischio di attribuire uno statuto *metafisico* all'io trascendentale in quanto fondamento della coscienza assoluta. Quando l'individuazione fenomenologica manca, viene chiamata in causa la dimensione di una fatticità non empirica, secondo la quale l'io viene così compreso come *fatto assoluto*. Si tratta, secondo tale ordine di riflessioni, di una realtà esterna alla manifestazione e al fluire temporale dei dati. Secondo le riflessioni del manoscritto C 1, la temporalizzazione, di cui l'ego sarebbe sempre responsabile, si radica in una «pre-presenza»: «Transzendente Selbstzeitigung des ego in der stehend-urtümlichen Vor-Gegenwart» (Hua XV, p. 667). Alla luce di questa distinzione tra *Vor-Gegenwart* e tempo fenomenologico, l'io risulta slegato dai fenomeni di cui è fondamento. Alla sua realtà inerisce quindi la *fatticità* (*Faktizität*), una modalità ben distinta dalla fattualità empirica. A fondamento della coscienza viene posta la necessità di un fatto compiuto, finito e imm modificabile: “Absolutes ‘Faktum’” - das Wort Faktum ist seinem Sinn nach verkehrt hier angewendet, ebenso “Tatsache”, hier ist kein Täter» (*Ivi*, p. 669). Il *Faktum* è un momento extra-razionale e, si potrebbe dire, extra-fenomenologico, la cui absolutezza, per Husserl, indica la *non-ragione*: «das Absolute als

“Unvernunft”» (*Ibidem*)⁸⁰. Per fondare la razionalità, l’origine trascendentale della vita intenzionale, ovvero l’io che sta a fondamento dell’intenzionalità, deve porsi fuori del razionale. Non potendo essere condotta alcuna descrizione fenomenologica della coscienza assoluta, la soggettività nel suo essere dimensione di datità originaria è perciò definita *apodittica*: «das Faktum ist apodiktisch, weil die Subjektivität in ihrer Einzigkeit apodiktisch ist» (Hua XLII, p. 103). Nell’apoditticità può però darsi solo il dato fenomenologico, non una realtà intenzionale ed essenzialmente temporale. Intendere l’ego come *Faktum* comporterebbe una svalutazione dell’aspetto temporale per la definizione dell’unità della vita soggettiva. Ad ogni modo, il concetto di *Faktum* non deve essere fatto oggetto di semplificazioni. L’origine latina del termine richiama tutt’altro che l’evento per come è inteso comunemente. Il fatto assoluto dovrebbe invece essere concepito come l’essenziale relazione tra la coscienza e il suo correlato, il fatto cioè che vi sia sempre coscienza *di* qualcosa. In questo modo, l’ipotesi dell’unicità del soggetto come fatto assoluto non sarebbe che un modo di ribadire l’essere intenzionale e relazionale della coscienza.

La comprensione dell’io come *fatto* extra-fenomenologico implica una nozione di presenza concettualmente distante da quella presenza messa in luce dalle analisi di IZB. Sebbene il *Faktum* non sia assimilabile alla fatticità e alla contingenza, la sua realtà è di ben altra stoffa rispetto a quella dei fenomeni che si presentano alla coscienza. Cercare di connettere tale principio della vita intenzionale alla coscienza temporale risulta quindi in una contraddizione: stando alle analisi di IZB, «in ogni punto c’è un’estensione» (Hua X, p. 32, it. 67), l’ora dell’impressione originaria si rivela essere, piuttosto, una «finzione» (*Ivi*, p. 209, it. 335). Di conseguenza, l’apoditticità di quell’io puro o assoluto

80 Vergani esplicita il ragionamento che motiva l’ipotesi di un fatto assoluto da parte di Husserl: «Solo a partire dal trascendentale è possibile la conoscenza razionale di qualsiasi dato di fatto. Ma per quel dato di fatto che è l’*Ego* trascendentale, la razionalità può essere solo *après-coup*, perché proprio questo fatto, in quanto fatto trascendentale, sta a fondamento delle possibilità razionali» (Vergani, 1998, p. 55). Non può esservi presentazione fenomenologica, ma un’inferenza: «la mia posteriorità riflessiva... è indice della apriorità della mia predatità fattuale» (Piana, 1965, pp. 52-53).

viene meno⁸¹, mentre la sua caratterizzazione come *Faktum*, che sembra richiamare una posizione metafisica, sembra svincolarsi dalla relazione intenzionale.

Il concetto di io o intenzionalità fungente sembra mantenere più saldo il legame unità del soggetto e intenzionalità. Alla base di tale concetto sta la consapevolezza della realtà asintotica dell'io trascendentale che precederebbe la coscienza fenomenologica. A differenza dell'idea di un io puro o di una coscienza assoluta, l'io fungente può essere colto solo come *limite* del flusso⁸². Non essendo oggettivabile, tale struttura di coscienza non è nemmeno identificabile come la personalità di un soggetto concreto. Rappresenta invece una dimensione *anonima* dell'esperienza, che Husserl definisce *fungente*: «Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, [das] über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern “Fungierende”» (Hua XXXIII, p. 278).

Nei *C-Manuskripte* si specifica che l'identità di questa forma soggettiva non è l'identità di qualcosa che dura, come gli oggetti, ma un'identità dell'«esecutore»: «... die Identität des Ich ist nicht die bloße Identität eines Dauernden, sondern die Identität des Vollziehers» (Hua-Mat VIII, p. 202). Si tratta di una «*passive Identifikation*» (Hua-Mat VIII, p. 190), in cui l'io è unitario in virtù non di un atto, né di una datità immediata. Piuttosto, si presenta come un'unità definita dalle affezioni che lo colpiscono o dalle relazioni che instaura in modo attivo, benché non come risultato di una loro sintesi o principio sostanziale. Husserl sembra intenderle l'io in quanto fungente come un centro funzionale dell'esperienza: «Ichzentrum, als Zentrum der ichlichen Affektions- und Aktionsstrahlen» (Hua-Mat VIII, p. 197). Così

81 Con l'ipotesi del *nunc stans* come origine della temporalità, Husserl inverte la direzione di fondazione fenomenologica tra intuizione e universale (Held, 2010, p. 98; Held, 1966, pp. 126-131). L'approfondimento della coscienza temporale mette così in luce il limite della via cartesiana alla fenomenologia trascendentale, rivelando l'essenza temporale del soggetto e l'irrealizzabilità di una sua datità apodittica (Kern, 1962, pp. 319-323).

82 «Nur (in der) Reflexion, die ein Nachkommendes ist, und nur als Grenze des im Zeitfluss Verstromenden, ist das Ich fassbar» (Hua XXXIII, p. 287).

concepito, l'io non ha contenuto⁸³: consiste nella continuità dei suoi vissuti o *comportamenti*⁸⁴, ma non in una coscienza assoluta intesa come supporto o sostrato che percepisce quel flusso immanente. L'unità della coscienza – l'identità che l'io dovrebbe garantirle – è in definitiva il flusso delle sue diverse modalità di relazione con il mondo, è il fluire dei modi del suo *avere il mondo*: «Ich bin strömend in Welthabe, in Habe einer strömend für mich seienden Welt» (Hua-Mat VIII, p. 17).

Caratterizzare l'unità della coscienza nei soli termini del flusso dei diversi modi di relazione intenzionale con il mondo vuol dire negare la sua comprensione come coscienza assoluta, che implica una distinzione fenomenologicamente difficile da dimostrare tra coscienza e io, spesso accettata senza riserve (Kortooms, 2002, pp. 243-249; Zahavi, 2005, p. 70; Staiti, 2010, pp. 44-45; id., 2013, p. 33). È Husserl stesso, in *Ideen I*, ma già in IZB, a distinguere tra vita fluente e soggettività pura, assoluta in quanto slegata dai vissuti: «... appena dirigo lo sguardo sulla vita che fluisce nel suo vero presente... colgo me stesso quale puro soggetto di questa vita» (Hua III/1, p. 97, it. 111), come soggetto che, secondo le parole di Merleau-Ponty, «non è nel tempo poiché assume o vive il tempo» (Merleau-Ponty, 2012, p. 540). L'io assoluto, però, non riceve appunto una vera e propria trattazione fenomenologica, e definirlo *trascendentale* non dissolve i dubbi riguardo al suo statuto. Trascendentale è innanzitutto il processo costitutivo che fonda ogni realtà, quindi le leggi sintetiche e i rapporti di fondazione tra atti di diverso tipo. Distinguere tra io assoluto come condizione di ogni esperienza e la coscienza come succedersi di *Erlebnisse* mette capo a un «conflitto»

83 «... ein identisches Ich, das aber nichts für sich ist, an und für sich, abstraktiv betrachtet, völlig leer ist an Inhalt» (E III 2, p. 13a).

84 «In eins damit und korrelativ ist ein einziges Ur-Ich zum Strom gehorig, nicht zufällig eintretend wie ein objektives Datum, sondern notwendig dabei als numerisch einziger Subjektpol von Ichaffektionen und Ichverhaltensweisen» (Hua XXXIII, p. 286). Römer afferma esplicitamente l'identità dell'io originario con la serie dei suoi comportamenti, negando quindi una comprensione sostanzialista: «Husserl versteht das Ich daher nicht als Substrat, sondern als ein Lebenssubjekt seiner Verhaltungen. Als fungierender Pol ist dieses intuitiv gegeben, während es sich jedoch reflexiv immer nur in kontinuierlicher Erneuerung über seine Verhaltungen in der Zeit vereinheitlichen kann» (Römer, 2010, p. 80).

(Bruzina, 2010, p. 112) o, quantomeno, a un'«ambiguità» (Marbach, 1974, p. 299)⁸⁵.

Si crede che la tensione concettuale tra il fluire dei vissuti e l'identità di un io puro extra-fenomenologico possa risolversi ammettendo l'identità concettuale tra io e coscienza, negando cioè che l'aspetto egologico dell'esperienza sia un momento indipendente della coscienza d'oggetto. Se si vuole trovare una costante nell'esperienza, questa dovrà essere cercata nel suo carattere fluente. Il fluire dei vissuti e dei dati fenomenologici in quanto tale, però, non può essere descritto in modo oggettivo, a meno di voler ricadere nel regresso infinito – la presupposizione di una sempre ulteriore apprensione che permetta l'unità di quella in esame. Per questo motivo si può comprendere l'unificazione della coscienza secondo un principio teleologico interiore. Ciò significa azzardare una determinazione della soggettività e della coscienza in termini dinamici, e interpretare la fungenza in relazione al significato aristotelico della *praxis* come teleologia infinita, rivolta alla propria continuazione.

L'io fungente o *Ur-Ich* si distingue dall'io puro nella misura in cui la fungenza demarca una dimensione senza relazione ad alcun *altro*, un io «non contestuale» (Taguchi, 2018), che non può nemmeno essere a tutti gli effetti definito *ego*, poiché si configura come un puro fluire anonimo, senza essere *personalmente* declinato (Micali, 2008, pp. 124-129). Al livello fenomenologico fondamentale, non vi è quindi una distinzione reale tra la

85 Kern rileva la stessa tensione concettuale, ma ne colloca altrove l'origine. All'epoca di *Ideen I*, Husserl riterrebbe l'io puro costituito dalla durata immanente, lasciando dubbi sulla differenza di statuto tra l'io puro e gli *Erlebnisse*. Solo nei manoscritti più tardi sulla temporalità la coscienza originalmente temporalizzante avrebbe un carattere egologico. «Dieses Ich ist nach den *Ideen* nicht der Grund der Einheit des Bewusstseinsflusses. Diese Einheit ist vielmehr gestiftet durch die immanente Zeit, die ihre Wurzel in der originalen Gegenwart hat» (Kern, 1964, p. 287). C'è comunque anche chi semplicemente sostiene l'inutilità dell'ego per l'indagine fenomenologica. In *A non-egological Conception of Consciousness*, Gurwitsch sostiene che l'io sta *davanti* (*before*), non *dietro* la coscienza (Gurwitsch, 2009, p. 333). Si può essere cioè coscienti, oltre che di oggetti ed eventi esterni, di vissuti specifici, ma mai concepirli in relazione all'intero flusso di coscienza. D'altra parte, non vi è alcuna funzione che l'ego puro debba necessariamente esercitare perché il fluire dell'esperienza in quanto tale sia possibile. È chiamato in causa solo per garantire la coerenza di ciò che appare in tale flusso.

coscienza, con il suo aspetto intenzionale e temporale, e un io come fondamento indimostrabile e necessario dell'esperienza. Lo stesso Zahavi, a dispetto della sua teoria del *minimal self* come qualità immediata, non tematica e non relazionale dei vissuti, non disgiunge sempre l'autocoscienza dall'aspetto temporale, e anzi la descrive come «fluente» e «temporalmente estesa» (Zahavi, 1999, pp. 80, 92, 122; id., 2004b, p. 114).

Quanto fin qui considerato attraverso l'esame dei concetti di *Urprozess*, *Triebintentionalität* e *fungierende Ich* si pone come tentativo di riaffermare l'essenza relazionale dell'io, correggendone il significato che gli si attribuisce normalmente. Se la *relazionalità* si contrappone all'io come mero polo formale, sostrato ineffabile delle relazioni intenzionali, non significa che indichi l'*oggetto* della relazione intenzionale (è ciò che intende Zahavi quando nega all'io lo statuto relazionale). Le considerazioni relative alla presenza, in ogni esperienza, di un io puro, hanno senso da un punto di vista statico. Geneticamente, l'ego è in realtà costituito dai propri atti e affezioni: si manifesta in quanto costituito da una «temporalizzazione subegologica» che ne determina *teleologicamente* l'essere (Mensch, 2001, pp. 81-83). Pensare l'io fenomenologicamente significa abbandonare l'idea di un suo statuto oggettuale, ma ciò comporta anche l'abbandono della pretesa di coglierne una datità intuitiva.

Nel contesto della fenomenologia della temporalità, Husserl sembra a più riprese rimanere legato al paradigma di una determinazione oggettiva dell'io⁸⁶. Ma se è vero che questo non può divenire contenuto di un atto di riflessione, ciò non implica che questa non abbia affatto a che fare con la sua realtà. Similmente, affermare la *relazionalità* dell'io non significa farlo dipendere da altro con cui starebbe in relazione: l'io è relazionale non perché

86 «... das fungierende Ich, das nun eben in der Reflexion gegenständlich wird als identisches Funktionszentrum, als das Leistend für alle diese Leistungen. Aber wie kann gegenständlich werden, was nicht Gegenstand ist, wie kann erfassbar werden, was unzeitlich, überzeitlich ist und im Erfassen doch nur als Zeitliches gefunden werden kann?» (Hua XXXIII, p. 278).

costituito *da* relazioni, ma perché costituito *di* relazioni. Nelle lezioni del 1923-24 sulla teoria della riduzione, Husserl non si arresta alla mera constatazione del paradosso in cui sfocia il problema della datità dell'io. L'io che effettua l'atto di riflessione sul proprio vissuto e su di sé è inconsapevole, *dimentico* di sé, è un «selbstvergessenes Ich» (Hua VIII, p. 89). Solo attraverso un'ulteriore riflessione questo può essere portato a datità, e così via. In ogni atto che porta su sé, l'io è perciò *frazionato*, *diviso*, e perciò si parla di *Ichspaltung*. Ma Husserl non tenta di superare il regresso infinito in cui sfocia la ricerca di un *io riflesso*. Al contrario, sembra accettare l'impossibilità di identificare un polo unitario dell'esperienza al di fuori del suo fluire. La vita dell'io si mantiene identica nel costante avvicinarsi degli atteggiamenti, delle direzioni intenzionali: «Ichleben in Aktivität durchaus nichts anderes ist als ein Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten» (*Ivi*, p. 91).

L'io fungente viene quindi a coincidere con il flusso dei vissuti. Ciò non solo in quanto intenzionalmente rivolto al mondo, ma anche in quanto riflettente. Come evidenziato da Brand, la riflessione è vera e propria temporalizzazione, ed è anzi in virtù di essa che si manifesta e si costituisce il presente vivente, la realtà temporale dell'io fungente: la «riflessione esplicita questa modalità temporale [la *lebendige Gegenwart*] come temporalità originaria e insieme la “costituisce” in quanto la discopre... la riflessione è perciò temporalizzazione originaria» (Brand, 1955, pp. 76-77), non perché attraverso tale operazione si manifesti l'io come un dato, ma perché l'unità del soggetto è garantita dalla possibilità di effettuare sempre di nuovo la riflessione. L'io è una *realtà potenziale*, la cui unità coincide con la possibilità o capacità di tematizzare i propri vissuti⁸⁷.

87 L'io, nel suo fungere anonimo, non è mai preso di mira, ma è sempre implicato o presupposto in ogni riflessione e in ogni vissuto: «Das fungierende Ich ist die in jeder Reflexion, wie in jedem intentionalen Erlebnis überhaupt, vorausgesetzte Funktion einer ursprünglichen Einheit des Bewußtseins. Es gibt keine reflexiv zu gewinnende Evidenz dafür, daß ein Bewußtsein eines fungierenden Ich “da” ist im Vollzug der Erlebnisse. Es kann lediglich behauptet werden, daß jedes Erlebnis, sofern es einem Bewußtsein angehört, zum Gegenstand einer Reflexion werden können muß, weil es andernfalls nicht einem Bewußtsein zugeschrieben werden könnte» (Rinofner-Kreidl, 2000, p. 499). Così invece Pradelle: «l'unité temporelle du flux de vécus est ainsi constituée par la capacité

A questo punto, ci si può chiedere, si è costretti ad abbandonare la pretesa di dare una determinazione univoca più esaustiva alla soggettività, senza ricorrere all'egologia? Si può trovare una determinazione più specifica del solo essere fluente della coscienza? Una norma di questo fluire deve essere rinvenibile, a meno di ridurre il flusso a una collezione disordinata di esperienze per le quali la coerenza è un tratto superfluo. Ciò che può garantire la coerenza ai vissuti nel loro fluire deve essere perciò non la loro appartenenza a un polo identificabile – poiché questo è fenomenologicamente impresentabile – ma il *fungere* (*fungieren*) o *operare* (*leisten*). Il soggetto si può definire in modo univoco attraverso il suo operare, attraverso la sua *attività* o *prassi* peculiare, che è, come appena accennato, la possibilità di riflettere tematicamente su sé e sui propri vissuti.

Le riflessioni pubblicate in *Krisis* – e quelle dei manoscritti legati a tale opera – determinano la dimensione anonima fungente dell'io come *verificazione* (*Bewährung*). In questo senso, la teleologia della verità riacquista il suo ruolo fondante rispetto alla vita teoretica, non perché *derivata da e diretta a* l'idea di un tipo preciso di verità – quella dell'ontologia formale o di una teoria nomologica – ma come aspetto fondamentale dell'esperienza soggettiva. Più precisamente, questa prassi acquisisce il senso di una finalità interiore – un rivolgimento immediato dell'individuo su di sé – che, in linea con il concetto aristotelico di teleologia, si esprime in una prassi che ha luogo *nell'esperienza* ed è rivolta *all'esperienza*.

qu'a le moi de s'éveiller à tout vécu du flux (le flux aboslu n'étant pas un tout constitué de parties, mais une unité absolue reliée par cette potentialité d'éveil)» (Pradelle, 2007, p. 59).

2.3.4 *Fungierende ich* come prassi di verifica in *Krisis*

La trattazione della soggettività in *Krisis* conferma quanto visto a partire dai manoscritti sulla temporalità, individuando nell'intenzionalità fungente l'aspetto fenomenologicamente fondante dell'esperienza soggettiva. La nozione di io apodittico assume un ruolo solamente *preliminare* rispetto alla considerazione intenzionale dell'esperienza: «All'inizio dell'epoché l'ego è dato apoditticamente, ma in quanto "concrezione muta". Questa concrezione dev'essere esplicita ed espressa attraverso un'"analisi" intenzionale sistematica che parta dal fenomeno del mondo» (Hua VI, p. 191, it. 202). Il senso dell'epoché e della riduzione come riflessione trascendentale è perciò ribaltato rispetto a quello mantenuto in *Ideen I* e *Cartesianische Meditationen*, secondo cui la riduzione mette in luce, in primo luogo, l'io puro e solo secondariamente il mondo in quanto è costituito dall'io (Tugendhat, 1970, pp. 199-200). Si giunge così a una limitazione critica del concetto di io: «L'io che attingo nell'epoché... è denominato "io" soltanto per un equivoco» (Hua VI, p. 188, it. 199). Indagare in profondità l'intenzionalità richiede allora una «seconda epoché» volta alla «riduzione all'ego in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione» (*Ivi*, p. 190, it. 201). La svolta trascendentale operata attraverso l'epoché non scopre, cioè, un io puro come dato unitario e indubitabile, poiché l'unità o identità fondamentale del soggetto non è un contenuto di senso né una pura forma, ma un divenire e una prassi, «l'io che è costantemente fungente nel mutare [*im Wandel*] delle esperienze» (Hua VI, p. 208, it. 218).

Ora, si intende interpretare questo fungere, questo *interessarsi* o *occuparsi* (*sich beschäftigen*) del mondo, come una teleologia interiore dell'esperienza soggettiva, cioè come fondamento della vita intenzionale in tutte le regioni di senso costituite. È necessario a tal fine determinarne la natura in modo non derivato rispetto a ciò a cui è intenzionalmente diretto. Come già accennato, si tratta di comprendere in che tipo di prassi si declina il

fungere della soggettività e mostrarne lo statuto di condizione necessaria per l'unità della vita soggettiva. Poiché in *Krisis* l'aspetto fungente dell'intenzionalità coincide con l'esperienza del mondo-della-vita, va valutata la possibilità di comprendere tale modalità intenzionale nei termini di teleologia interiore e di prassi. Senza aggiungere nulla al già ampio dibattito relativo all'ambiguità del concetto di *Lebenswelt* in sé⁸⁸, va sottolineato che, in quanto orizzonte pretematico dell'esperienza, tale struttura costituisce l'ordine di cose ed eventi a partire dal quale qualunque scopo è definito. È perciò svincolata dalla finalità in generale come ideale scientifico, costituito, di determinazione totale o parziale dell'essente. Nell'appendice XVII ai paragrafi relativi al concetto di *Lebenswelt* (Hua VI, §§ 33-38), Husserl non potrebbe essere più chiaro nel distinguere essenzialmente il mondo quale costruito dalla scienza e la *Lebenswelt*: «Jede praktische Welt, jede Wissenschaft setzt die Lebenswelt voraus, sie als zweckgebilde wird kontrastiert mit der Lebenswelt» (Hua VI, p. 462). Il fatto che nell'esperienza della *Lebenswelt* non sia posto alcun fine determinato non esclude però che non vi siano aspetti teleologici *tout court*. Come appurato nel primo capitolo, una teleologia interiore si distingue da una esteriore per l'assenza di un fine determinato, e si concretizza

88 Numerosi commentatori si sono concentrati sullo statuto ambiguo della *Lebenswelt*. Secondo Blumenberg, la *Lebenswelt*, determinata dal carattere fluente della vita, va compresa come «tendenza alla forma», quindi all'unificazione (*Inbegriff*), e allo stesso tempo come «principio di disgregazione [*Zerstörung*]», tendenza dell'istinto di sopravvivenza a frammentarsi in compiti specifici (Blumenberg, 2010, p. 15). Similmente Ricoeur evidenzia l'assurdità del compito di rendere tematico ciò che per essenza è *pretematico*: «Le paradoxe consiste en ceci que le "domaine" prédonné ne peut être atteint sans la médiation de buts particuliers qui constituent tel ou tel monde culturel, par exemple le monde pré-scientifique et le monde scientifique... C'est pourquoi ce paraît être une "question paradoxale" de rendre thématique "le" monde, en dépit du fait qu'il n'appartient à aucun des thèmes d'aucune des formations téléologiques constitutives des sciences objectives» (Ricoeur, 1986, p. 293).

La paradossalità della scienza del mondo-della-vita può essere specificata come rapporto *circolare* tra la *Lebenswelt* e le prassi che si radicano in essa. Così Ströker: «Daß Lebenswelt einerseits Geltungsfundament für die Wissenschaft ist, daß andererseits aber auch die wissenschaftlichen Ergebnisse doch eben Geltungen für die Lebenswelt haben und als solche sich ihrem Bestande immerfort immerfort zuschlagen» (Ströker, 1979, p. 118; cfr. anche Carr, 1970 e 1979; Claesges, 1972; Leghissa, 2014). Si tratta del resto di una circolarità che può essere ricondotta a quella vigente tra a priori e a posteriori nella teoria dell'a priori materiale: l'eidos è giustificato dalle variazioni che si possono effettuare sul dato concreto (Brand, 1971, p. 295; Dufrenne, 1959, pp. 62, 208).

invece nell'attività volta alla conservazione di un individuo vivente, nel senso della *praxis* aristotelica. Si crede di poter interpretare l'esperienza nella *Lebenswelt* come un'attività o *prassi* di questo tipo, non volta a un ideale costituito ma che ha in sé la propria *ratio* e che assume un ruolo fondativo per i fini più elevati della ragione.

La natura e il mondo, in quanto totalità complesse, non possono acquisire una vera e propria datià intuitiva. Il loro essere dipende dall'insieme di tutti i modi parziali attraverso cui l'uomo li considera, così come si sono viste stare le cose per quanto riguarda la cosa spaziale. Il fondamento di ogni discorso su ciò che è in modo ultimativo si risolve così non in una presenza fenomenologica piena né, tanto meno, in un termine ontologico, bensì in una prassi:

la vera natura è un'idea disposta all'infinito, ma non nel senso, per esempio, di una linea retta; anche in quanto "polo" infinitamente lontano, essa è un'infinità di teorie ed è pensabile soltanto come una verificaione [*Bewährung*], cioè come legata a un *infinito processo storico di approssimazione* (Hua VI, 41-42, it. 76).

L'analisi trascendentale non scopre un contenuto di senso al fondo dell'esperienza, ma un processo di verificaione continuo. Il trascendentale stesso si rivela come processo o dinamica infiniti. Husserl afferma infatti che il concetto del trascendentale «è il concetto del suo compito [*Aufgabe*]... che tende a trasformarsi [*instrebenden*] da vaga dynamis in "energeia"» (*Ivi*, p. 101, it. 123). Con un'analisi che attinge alla concettualità aristotelica richiamata all'inizio del primo capitolo⁸⁹, Husserl fa dipendere l'unità trascendentale del mondo (in quanto orizzonte di ogni esperienza) da un'azione (*Handeln*), una prassi o *praxis*⁹⁰: non da un soggetto assoluto, da un sostrato ontologico ultimo o dall'ideale di uno stato di cose ultimo. Non si ha a che fare con un soggetto attivo, né con una vera e propria intenzionalità d'atto,

89 Si ricordi il nesso tra *energeia*, *entelekeia* e *praxis* analizzato nel § 1.1.1.

90 «Es ist klar geworden, dass zur Einheit eines Handelns zwar wie selbstverständlich der unendliche Welthorizont in seiner Vermögenspotenzialität gehört» (Hua XXXIX, p. 368).

ma con una forma intenzionale ancora istintuale o pulsionale⁹¹. La *praxis* si distingue per natura dalla *poiesis* e dalla *dynamis* in virtù della teleologia che ne regge il funzionamento: mentre le ultime hanno il proprio termine in una cosa o in un luogo preciso ed esterno al processo che vi deve condurre, la prima ha il proprio fine in sé. Il telos, sempre che si voglia ancora fare riferimento a un fine determinato, non consiste in uno stato di cose né in un'idea, ma nell'«accadere» stesso dell'azione: «Doch kann das Telos auch in einem Geschehen selbst liegen; dann ist die Handlung, das im Handeln von Anfang bis Ende Geschehende, das Telos, der Zweck des Handelns» (Hua XXXIX, p. 369).

L'azione cui fa riferimento Husserl è quella della *verificazione* (*Bewährung*). Non si tratta però della pratica volta a stabilire verità concettuali. A monte di questa, che caratterizza il sapere scientifico, ve ne è infatti una forma più radicale. I metodi di tutte le scienze obiettive, spiega Husserl, diventano sensate e sono rese possibili a partire da un «metodo costitutivo “interno” [inneren]... l'autoriflessione della soggettività operante» (Hua VI, p. 193, it. 204). L'essere operante o fungente (*fungierende*) indica qui una dimensione in cui l'io non è pienamente presente a sé, né lo sono i suoi atti. L'impulso alla riflessione non deriva dall'eredità di una tradizione, poiché questa è anzi da indagare a partire da quella prassi che la rende possibile, ciò che Husserl definisce una «Vorbessinnung», una preriflessione che corrisponde alla struttura dell'esperienza più nota come *Ich-kann, io posso* (Hua XXIX, p. 375), un'autoconsapevolezza *non oggettivante*, che non richiede una rappresentazione. L'auto-riflessione – che in *Krisis* acquisisce anche il significato etico di fondamento della responsabilità universale che il filosofo ha nei confronti dell'umanità – è quindi motivata da una forma primigenia di

91 In E III 1, già citato in merito alla *Triebintentionalität*, Husserl ipotizza una «prassi interiore» come origine dell'essere teleologico dell'uomo nella sua determinazione spirituale (*seelig*): «Gehen nicht durch die Intersubjektivität in ihrer generativen Verbundenheit, in ihrer Lebensendlichkeit (Tod), in der Weise, wie sie Tod und Leben, Schicksal, Zufall erleben, notwendige Tendenzen auf eine innere Praxis, die das eigene und das menschheitliche Sein überhaupt teleologisch zu gestalten sucht und, was korrelativ ist, eine Tendenz auf “Seligkeit”?» (E III 1, p. 3a).

essa, da un impulso *passivo e istintivo* che *in nuce* dispiega già quel rivolgimento su se stesso che Husserl auspica che le scienze moderne ritrovino⁹². Il concetto di *Lebenswelt* raccoglie in sé questo vivere immediato che è, tuttavia, già mosso in sé da una tendenza alla verità. Si tratta di una tendenza che apparentemente stride con l'immediatezza della *doxa* che è attribuita da Husserl alla vita nella *Lebenswelt* e alla soggettività in essa fungente⁹³: la vita fluente della *Lebenswelt* si muove in una peculiare «certezza d'essere», una fede immediata nell'evidenza delle cose che si incontrano nel mondo. È il mondo nella sua generalità che si dà in modo immediato. Non per nulla, la *Lebenswelt* è una struttura che non si basa su una netta separazione tra soggetto e mondo. E tuttavia, in questa coappartenenza immediata, sembra che sia implicato un preliminare rivolgimento del soggetto a sé: il mondo, così come ogni cosa in esso incontra, «è valido per me, per l'io nel cogito, in base a una costante autoverifica» (Hua VI, p. 190, it. 201). La rappresentazione del mondo è possibile sempre al modo di una percezione, senza il bisogno di una modulazione concettuale, ma si dà attraverso un'«autoverificazione» che si attua nel progredire dell'intuizione:

Meine Weltvorstellung – notwendig in der Form einer ständigen Weltwahrnehmung, Weltanschauung als Kern und mit einem Horizont möglicher Anschauung in einer Modalisierung, durch die doch zur Einstimmigkeit der Geltung führt, durch ständige Selbstbewährung an dem Kern der Anschauung (Hua XXIX, p. 259).

Ciò vale anche per il vissuto percettivo in generale, che in ogni suo momento parziale rimane uno e identico sempre nella forma di un'autoverificazione: «Dann die Modifikation des

92 «Der Anfang ist hier, nämlich im Aufspringen der Motivation zum Einsatz verdeutlichender und klärender Besinnung selbst nur eine passiv, instinktiv fungierende Motivation» (XXIX, p. 376).

93 «Wenn Husserl die 'absolute Einzigkeit' und 'zentrale Stellung' des Ur-Ich unterstreicht, handelt es sich keineswegs um ein metaphysisches 'Aufblasen' des Ich..., sondern um die Rehabilitierung einer besonders unscheinbaren, allzu verachteten *doxa*» (Taguchi, 2006, p. 191).

Wahrnehmungsbewußtseins, die es in sich selbst trägt und die Einheit einer Wahrnehmung als einer Selbstbewährung, fortwährend Gegenwärtigem möglich macht» (Hua XXIX, p. 328).

Alla luce delle riflessioni husserliane che connettono l'unità del soggetto con una forma di attività non-egoica e pre-riflessiva, si può ora ricapitolare al significato che una prospettiva teleologica comporta in merito allo statuto della coscienza fenomenologica.

2.3.5 Unificazione teleologica della coscienza in Husserl

Concludendo il primo capitolo, si è visto che la teleologia, in senso pregnante, indica una forma di unificazione che caratterizza l'unità degli individui, piuttosto che la natura dei processi che li coinvolgono. Poiché nel senso ereditato da Kant la teleologia indica una causalità dell'intero (e non delle parti), per poter definire un processo teleologico invece che meccanico dev'essere presupposta l'unità dell'intero a cui il processo è diretto. L'individualità organica deve essere immediata, vale a dire non mediata dalle sue parti o dalle relazioni causali tra esse. Si è quindi definito 'teleologico' un individuo vivente in quanto è più delle sue parti e delle interazioni meccaniche e causali tra esse. Si è anche detto che con ciò non va intesa una distinzione di ordine ontologico: affermare la presenza di un principio teleologico interiore negli organismi viventi non significa affermarne una natura distinta da quella fisica, in cui vale una legge diversa da quella della causalità, né porta alla mera constatazione di un ologismo. L'organismo vivente si differenzia infatti dagli altri fenomeni naturali in virtù non di uno statuto ontologico differente, né perché è un intero indipendente dalle proprie parti; ciò che lo contraddistingue è il fatto di identificarsi come un *agire* o un' *attività vitale* il cui significato è sintetizzato dalle funzioni metaboliche e dal rapporto dialettico che intrattiene con l'ambiente.

La forma basilare di unità che vale per l'individualità vivente sembra chiarire anche l'unità di quella coscienza soggettiva di cui tratta la fenomenologia di Husserl: per come è concepita nelle riflessioni sulla temporalità, infatti, la coscienza è più della somma dei propri atti; la sua unità non deriva cioè da relazioni esteriori (i.e. una sintesi operata da un atto), ma da un'unificazione interiore che, tuttavia, non implica una distinzione sostanziale o ontologica rispetto alle sue parti (i vissuti e le relazioni intenzionali). Sulla base delle riflessioni husserliane sulla soggettività nella *Lebenswelt* e dell'importanza conferita alla *Selbstbewahrung* come prassi o attività pregoica, si crede quindi che la teleologia, nella filosofia husserliana, possa indicare in primo luogo l'*unificazione interiore e fenomenologica della coscienza*. *Interiore* in quanto non è secondaria, ma prioritaria rispetto alle sintesi operate attivamente dalla coscienza; *fenomenologica* in quanto non chiama in causa supporti o entità metafisicamente connotati. Dal punto di vista teleologico – lo si ribadisce – la coscienza è più dell'insieme dei suoi vissuti, e allo stesso tempo non è nulla di qualitativamente diverso dai suoi vissuti. Con ciò non si ha che una definizione in negativo. Per azzardare una comprensione in positivo di ciò che fa del soggetto un individuo, ciò che rimane costante nel fluire dei suoi vissuti, va presa in considerazione quella prassi di autoverificazione che si declina nella possibilità costante che ha il soggetto di riflettere su di sé. Al di fuori di questa determinazione pratica, che in Husserl può solo essere intravista, la coscienza può essere considerata unitaria semplicemente come centro di relazioni intenzionali. Una più precisa valutazione del senso di questa autoverifica può essere condotta a partire da una prospettiva dialettica e relazionale che ancora, per essere approfondita, richiede di uscire dalla concettualità prettamente husserliana.

Relazionalità e dialettica sono state già prese in considerazione con le osservazioni di Merleau-Ponty e Jonas. Nel primo capitolo si è visto che il vivente è definito non tanto da una serie di caratteristiche staticamente

possedute dagli individui o da una natura distinta dalla natura causale, ma dalle forme di interazione che lo legano alle condizioni ambientali. L'organismo non si riduce nemmeno a una serie di tali interazioni. Da queste emerge un'attività, una prassi o agire *vitale* che ha un senso proprio – quello riassunto dalle funzioni metaboliche – e non derivato da altri fenomeni causali. Negli organismi viventi la teleologia interiore indica l'inseparabilità, dal punto di vista filosofico, tra l'individuo e l'ambiente, entrambi compresi nel senso dell'attività vitale. Il finalismo è interno al loro agire, non a una particolare realtà ontologica.

Qualcosa di simile può dirsi della coscienza fenomenologica: il suo essere non sta, per così dire, né all'inizio né alla fine della relazione intenzionale, bensì è propriamente un intreccio di relazioni intenzionali. Ne risulta, da parte della fenomenologia stessa, una limitazione della portata esplicativa del concetto di interiorità: la vita della coscienza, in quanto si esprime in primo luogo come attività intenzionale e centro di relazioni, non ha lo statuto di una realtà esclusivamente interiore in cui si dispongono singoli vissuti, ma quello di un processo che è sempre intreccio di condizioni interiori ed esteriori. La soggettività si determina in relazione a *ciò di cui* è coscienza, e può essere definita in modo non sostanziale, bensì secondo quelle che sono le sue funzioni peculiari, la sua attività o prassi caratteristica. In Husserl, si è detto, non vi è consapevolezza della portata *dialettica* che si può attribuire alla relazione tra soggetto e mondo – inteso, questo, come *Umwelt* per gli organismi e come *Welt* per il soggetto cosciente. È Enzo Paci a sottolineare tale aspetto, trattando estesamente il rapporto tra teleologia e verità come prassi di verifica. Prendendo in esame il suo percorso filosofico si potrà sostenere più fermamente come il concetto di teleologia sia più pregnante, nel contesto delle analisi fenomenologiche, non in quanto principio razionale, ma come principio processuale, relazionale e dialettico di unificazione dell'esperienza.

3. Enzo Paci e la concezione relazionista della soggettività

Di Enzo Paci, pensatore e scrittore febbrile, si è scritto relativamente poco, a dispetto della mole della sua produzione filosofica. Una (parziale) biografia è apparsa solo recentemente (Sini, 2015), mentre le monografie a lui specificamente dedicate sono appena due (Vigorelli, 1987; Madrussan, 2005). Alcuni volumi collettanei mettono in luce precisi aspetti della riflessione di Paci, approfondendo gli autori che l'hanno maggiormente influenzato (Zecchi & al., 1991; Cappuccio & Sardi, 2005; Renzi & Scaramuzza, 2006). I contributi volti a restituire un quadro del suo lavoro come proposta filosofica unitaria e coerente danno invece particolare spazio alla sua fase esistenzialista (Vigorelli, 1987; Mocchi, 1990).

La comune ricezione del pensiero di Paci, specialmente quella contemporanea alla pubblicazione delle sue opere, si impernia sul tentativo di coniugare la fenomenologia e la filosofia di Karl Marx. Conseguentemente, si interpreta retrospettivamente tutto il suo pensiero secondo il programma espresso in *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (FdS). Nella sua opera più nota, Paci interpreta la *Krisis* husserliana connettendola a un progetto di emancipazione dell'umano che si richiama a Marx, soprattutto a quello più umanista dei *Manoscritti economico-filosofici*. Il tono entusiastico con cui la discussione è condotta e l'audacia degli accostamenti concettuali tra fenomenologia e filosofia marxiana provocano diversi giudizi severi a un progetto che mancherebbe di profonde indagini critiche sulle condizioni materiali della vita dell'uomo. Alla luce di tali giudizi, la fiducia nel pieno e pacifico sviluppo dell'uomo che ha sempre accompagnato molti dei testi di Paci diventa la chiave di lettura privilegiata per interpretare tutte le argomentazioni del filosofo.

Il *relazionismo* – i cui testi esemplari sono *Tempo e relazione* (Paci, 1954, d'ora in poi TR) e *Dall'esistenzialismo al relazionismo* (Paci, 1957a, d'ora in poi ER) – è senz'altro una filosofia che non solo utilizza la relazione come categoria attraverso cui leggere la realtà. Oltre ad avere una funzione epistemologica, la relazione è qualcosa da perseguire, una sorta di imperativo morale: «il processo storico è caratterizzato dalla richiesta di relazioni sempre più organiche, che abbiano, quindi, un *valore*» (ER, p. 53). Il tenore etico di questo genere di considerazioni non viene mai meno nelle riflessioni di Paci, neanche in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (Paci, 1961a, d'ora in poi TV). La considerazione neutrale della realtà sembra venire meno quando si afferma che «la fenomenologia della ragione ha un fondamento etico» (TV p. 161). La commistione di piano teorico e piano etico si esprime in particolare nel già citato FdS, dove il valore metodologico della fenomenologia è apertamente volto alla realizzazione di un progetto di rivoluzione sociale: «l'epoché deve liberare l'*individuo nella società*» (FdS, p. 71; v. anche Paci, 1963c, p. 72).

Fare della fenomenologia lo strumento pratico-teorico della lotta alla feticizzazione e alienazione capitalistiche in vista di una società intermonadica, in cui nessuno uomo è mezzo ma sempre fine per gli altri uomini, intacca la purezza dell'indagine formale husserliana. Filtrata attraverso la lente di Marx, l'analisi fenomenologico-costitutiva della realtà si attesta in Paci su un «piano assiologico» definito dalla coppia concettuale *autentico-inautentico* (Zecchi, 1991, p. 178). Ciò è dovuto alla centralità data al concetto di *crisi*, a cui sono subordinati, talvolta anacronisticamente, tutti gli snodi teorici fondamentali della riflessione husserliana. Ne risulta un certo snaturamento o quanto meno una riduzione della proposta fenomenologica complessiva, che si esplicita quando, ad esempio, nella conclusione di FdS Paci afferma che

la lotta contro il categoriale, e il ritorno al soggetto per la fondazione delle scienze e della stessa filosofia, è lotta contro il capitalismo,

mentre l'analisi disoccultante è ritorno alle cose stese e prassi che, a partire dall'alienazione subita, opera nella maturità della situazione storica attuale, per costruire una libera società socialista (FdS, p. 463).

Tale affermazione, che sembra ignorare deliberatamente l'importanza delle tematiche logiche nella formazione del pensiero husserliano, fa eco al giudizio del giovane Paci che, in *Pensiero esistenza valore*, constata l'angustia dell'«intransigenza razionalistica» di Husserl (Paci, 1940, p. 32) e la conseguente svalutazione della situazione concreta dell'esistenza umana. Non solo alla luce di tal genere di affermazioni, ma specialmente in virtù del suo stesso programma, va riconosciuto che Paci dà per scontato il nesso scoperto da Husserl tra intuizione e forma categoriale, senza spendere molte parole in una personale riformulazione della problematica (Voltaggio, 1965, p. 16; Paci, 1990, p. 227).

In una pagina del *Diario fenomenologico* risalente al 10 settembre 1958, si trova un'affermazione programmatica: «Il mio tentativo è quello di influenzare la filosofia e la cultura italiane con la fenomenologia» (Paci, 1961b, p. 77). È giusto quindi evidenziare come la fenomenologia diventi per Paci «un grande disegno di critica culturale» (Zecchi, 2005, p. 84), e l'accostamento alla filosofia marxiana un'«intersezione quanto mai necessaria... per affrontare le grandi emergenze contemporanee» (Di Miele, 2012, p. 231). L'impegno intellettuale rivolto alla società è d'altronde un tratto che unisce tutte le fasi del pensiero di Paci (Ferrari, 2016, pp. 137-145). Proprio per questo, il filosofo si muove tra dualismi – quali quelli tra concreto e astratto, tra vita e forme – e accostamenti concettuali – su tutti, quello tra oggettivazione delle scienze naturali in Husserl e alienazione del modello di produzione capitalista in Marx – i cui esiti possono essere considerati «degenerativi», poiché riconducibili al senso comune più che a delimitazioni teoriche rigorose (Veca, 1979, p. 16).

In particolare, sono le riflessioni sulle scienze ad esporre Paci alle maggiori critiche. La neutralità della fenomenologia è perduta quando si volge il metodo della riduzione alla scoperta ed emancipazione dell'umano come senso di ogni sapere invece che al dato e alla cosa stessa dei fenomeni. Ne risulta che, quando connessa alle scienze empiriche, la fenomenologia perde la sua funzione *critica* per acquisirne una *orientativa*, che definisce arbitrariamente gli scopi del conoscere. Questo è chiaro quando la psicologia, fenomenologicamente compresa, viene riconosciuta come «scienza che ha una sua funzione intenzionale... per la costituzione di una società umana libera dallo sfruttamento» (FdS, p. 313). Nel caso della sociologia, della quale in *Per una sociologia intenzionale* (Paci, p. 1962b) si propone una rifondazione intenzionale, Paci contravverrebbe più chiaramente al principio fenomenologico. Sulla base dell'identificazione tra teleologia razionale husserliana e dialettica storica marxiana, afferma la necessità per la sociologia di considerare l'uomo non come oggetto ma come soggetto. Conferirebbe, in tal modo, uno statuto particolare alla realtà umana rispetto a quella mondana, abbandonando il metodo analitico-formale di Husserl e conferendo nuova validità alla distinzione diltheyana tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften* (Rossi, 2009, pp. 267-282). Ma, si è visto, è lo stesso Husserl, in numerosi scritti e lezioni, a rivalutare tale distinzione. Se Paci contravviene alla lettera husserliana, ciò è dovuto al fatto che Husserl stesso si muove nella direzione di una rinnovata valutazione dell'essere umano.

Oltre alle idee sulla scienza e a un impianto teorico talvolta grossolano, infine, va aggiunto che lo stile di scrittura di Paci segue spesso uno stile letterario, più che logico⁹⁴. Le tematiche affrontate spaziano inoltre dalle scienze naturali alla letteratura, dall'arte all'architettura fino alla religione⁹⁵,

94 L'originalità delle riflessioni paciane risiede anche nello stile delle sue riflessioni. La fenomenologia non costituisce solo un fecondo campo di ricerca, ma un vero e proprio metodo che si declina nella pratica diaristica e autobiografica esemplificata in particolare dal *Diario fenomenologico* (Paci, 1961b; cfr. Paci, 1990, pp. 215-234; Madrussan, 2013; Vigorelli, 2016).

95 Il tema religioso è trattato in modo rapsodico, ma costante da Paci. Se in *Funzione delle scienze* egli si rifa direttamente a Husserl nel sottolineare il «carattere religioso

dando l'impressione, non infondata, di un certo eclettismo, i cui prodotti più notevoli sono *Relazioni e significati I e II* (Paci, 1965a e 1965b) e *Idee per un'enciclopedia filosofica* (Paci, 1973a, d'ora in poi IEF).

La fenomenologia non è d'altronde per il filosofo italiano *solo* strumento di un progetto culturale e *mondano* (in senso fenomenologico). Paci non ha mai riservato alla filosofia husserliana un ruolo ancillare nei confronti di altri settori del sapere, tanto meno per quanto riguarda la dottrina marxiana, per la quale vale piuttosto il contrario. Il rifiuto dell'ontologia connaturato al relazionismo priva del resto la prassi critica marxiana di un polo di riferimento, rendendo sterile la dialettica (Mancini, 2005, pp. 305-335). Questo vale a Paci il giudizio severo di Pietro Rossi:

Paci non fu mai marxista in senso proprio; o meglio, fu un marxista velleitario, come lo furono la maggior parte dei suoi allievi. Il suo percorso intellettuale nel corso degli anni Sessanta, e della prima metà del decennio successivo, è parte integrante del processo di ideologizzazione della filosofia che contrassegnò quel periodo: un periodo nel quale il richiamo a fonti disparate, spesso contrastanti tra loro, fu posto al servizio di progetti di trasformazione globale della società (Rossi, 2009, p. 295).

Tutta una stagione filosofica e culturale è stata in realtà mossa da ideali culturali, volti al rinnovamento dei rapporti sociali. Per questo, dal punto di vista di quegli anni, si può ammettere che «la filosofia di Paci risulta essere proprio il nostro tempo appreso nel pensiero e nelle sue contraddizioni più flagranti» (Semerari, 1977, p. 93).

Anche alla luce del carattere ideologico di gran parte delle sue pubblicazioni, tuttavia, sostenere che la lettura paciana della fenomenologia sia «programmaticamente connotata in senso marxiano» (Buongiorno, 2014a,

dell'*epoché*) (FdS, § 11), il tema della fede è preso in esame come problema autonomo fin dal periodo esistenzialista (*Il problema religioso*, in Paci 1950b) e fino alla produzione più tardiva (Paci 1974b e 2006), motivando peraltro diversi commenti critici (Osculati, 1991; Renzi, 2010; Mancini, 2019) e vere e proprie prosezioni del lavoro (Osculati, 1974).

p. 181n; cfr. anche id., 2011) è senz'altro riduttivo, nella misura in cui ignora le esigenze teoriche specifiche che portano Paci, dopo un percorso di quasi 25 anni, a intravedere in Marx concetti utili all'approfondimento della fenomenologia. Può essere che molte delle sue pagine siano catalogabili in quella «cultura axiologica» che secondo Giulio Preti tende per natura a perdere il contatto con il «quadro dell'essere» (Preti, 1978, pp. 211-242). Tuttavia, allo stesso tempo, non si può negare la coerenza degli sviluppi di un pensiero che ha sempre mantenuto al centro della sua speculazione temi precisi – il negativo come differenza, temporalità e relazione, la dialettica tra finito e infinito, la verità come valore.

All'indomani della morte di Paci – 21 luglio 1976 – Giovanni Piana, sull'*Unità*, sottolinea come il vero obiettivo polemico di Paci fosse in primo luogo «l'angustia intellettuale» (Piana, 1976) nella filosofia, ovvero l'incapacità di comprendere l'intrecciarsi di molteplici istanze, finanche storiche e contingenti, in ogni questione teorica. L'approdo di Paci alla fenomenologia – sebbene la sua conoscenza di Husserl, mediata dal maestro Antonio Banfi, sia testimoniata già dai primi giovanili lavori – è motivato dalle problematiche incontrate e impostate nella prospettiva relazionista che, per essere non risolte, ma almeno approfondite, richiedono un ampliamento di prospettiva. E la fenomenologia d'altronde schiude a Paci nuovi orizzonti teorici: la presenza fenomenologica, le sintesi passive, il nesso tra razionalità e temporalità, lo statuto della soggettività, il significato del trascendentale. L'esame approfondito che il filosofo italiano conduce dei manoscritti husserliani, in particolare dei gruppi C, D ed E III, testimonia un interesse tutt'altro che strumentale per tali questioni. Tematiche quali l'*Erlebnis*, lo statuto della soggettività e della verità sono oggetto di continui approfondimenti teorici, in una «fusione tra sforzo esegetico e interpretazione personale» tipica dello stile paciano (Vigorelli, 2001, p. 195).

In quanto segue si cercherà perciò di disgiungere nella filosofia di Paci il «contenuto teoretico» dal «contenuto ideologico» (Piana, 2013, p. 118), strettamente legato, quest'ultimo, al periodo storico in cui un pensiero e il suo autore si muovono, per mettere in evidenza il primo. Ciò varrà in particolare per il concetto di teleologia, di cui dovrà essere in primo luogo abbandonata la sinonimia con l'intenzionalità. Quest'ultima a sua volta sarà intesa solo come struttura dell'esperienza, evitando di impiegarla in riferimento al progresso teoretico-scientifico o della storia dell'umanità. In linea con il discorso husserliano di *Krisis*, negli sproni di Paci a declinare in senso intenzionale le scienze – in particolare le scienze umane e sociali – l'intenzionalità è intesa come senso teleologico di un programma di ricerca. La finalità si risolve quindi in un *fine* o *telos* come stato di cose ideale da realizzare, quindi esteriore. Per quanto indeterminata, questa finalità catalizza le azioni dell'uomo, antepoendo ad esse un'immagine ideale di ciò a cui dovrebbero tendere. La fondatezza di tale immagine, però, non è dimostrata, bensì solo presupposta. La teleologia della scienza e della verità viene conseguentemente posta come valore, fine morale del quale perseguire asintoticamente la realizzazione.

Avendo abbandonato tale accezione di teleologia già nelle sezioni 2.2 e 2.3, si restringerà invece il concetto di teleologia al livello più fondamentale della vita soggettiva. In linea con gli aspetti processuali dell'esperienza evidenziati nel capitolo precedente in merito alle riflessioni husserliane sulla temporalità, la teleologia è intesa come il principio dell'unità non ideale, ma immanente, della coscienza. Più precisamente, insistendo sul significato della teleologia come verificaione, Paci intende l'identità del soggetto come un'unità dinamica, che può essere descritta come lo *stile* di tutte le relazioni che la legano al mondo, piuttosto che come una realtà immutabile ad esse sottostante. La centralità della prassi di verificaione per la definizione dello statuto della soggettività non è sempre evidente nel discorso paciano. Si tratta di un'ipotesi interpretativa non arbitraria, ma in molti passaggi motivata dal

movimento interno al pensiero del filosofo, più che dalle sue affermazioni esplicite. Ricondurre la concezione fenomenologico-relazionista della coscienza al concetto filosofico di teleologia richiede in primo luogo di subordinare l'ideale della verità all'esperienza e a una prassi, che di quell'ideale costituiranno il fondamento. Come nel vivente indica un'attività più che un particolare ordine di realtà, così la teleologia, nell'esperienza, indica una prassi prima che un regno ideale.

Per comprendere l'essenziale intreccio che la filosofia di Paci scopre tra soggettività, temporalità, natura e verità, si procederà ora a una presentazione delle tematiche essenziali che conducono all'elaborazione di una tesi relazionista – l'esistenzialismo, il problematicismo, la critica al neoidealismo (sez. 3.1). Si procederà poi ad enucleare i tratti del relazionismo: la critica al sostanzialismo sotto l'influenza del pragmatismo (§ 3.2.1) e dell'organicismo (§ 3.2.2), la temporalità come irreversibilità (§ 3.2.3), la centralità e la valenza fenomenologica dei risultati e del metodo delle scienze naturali (§ 3.2.4). Nel corso di questa esposizione si metteranno immediatamente in evidenza le *integrazioni* e riformulazioni delle tematiche relazioniste attraverso la fenomenologia.

Un paragrafo sarà poi dedicato all'interpretazione della temporalità husserliana (§ 3.3.1). Di qui si riassumeranno gli assunti della concezione fenomenologico-relazionista della soggettività: si esamineranno le opere e i corsi del Paci più maturo, con l'intento principale di mettere in evidenza come le considerazioni su Marx e la dialettica siano funzionali all'approfondimento della concezione paciana della soggettività (§ 3.3.2). In questa concezione e nelle considerazioni sul concetto di monade (§ 3.3.3) si vedrà implicato un ridimensionamento dell'aspetto egologico dell'esperienza (§ 3.3.4), risultato dell'interpretazione teleologica, relazionista e dialettica dell'esperienza soggettiva, compresa in primo luogo non come tendere intenzionale all'idealità, bensì come prassi di verifica immanente al normale costituirsi dei vissuti. In tale caratterizzazione si concretizza il progetto di una

naturalizzazione non naturalistica della soggettività: un progetto che *non riconduce* i fenomeni propri della vita soggettiva (umana) a fenomeni di ordine naturale, ma che ravvisa una dinamica o una struttura essenziale condivisa da entrambi gli ordini di fenomeni. Infine, poiché non è possibile ascrivere al filosofo italiano una vera e propria teoria dell'esperienza, si concluderà riconoscendo il valore principalmente filosofico-antropologico del lavoro di Paci e segnalando i possibili esiti della sua concezione relazionista della coscienza per la fenomenologia dell'intersoggettività (§ 3.3.5).

3.1 La fase esistenzialista

La preoccupazione principale del giovane Paci, mai abbandonata ma riscoperta in quanto tale alla fine della sua vita, è il superamento del negativo inteso come nulla, come vuoto d'essere. Nella prefazione alla sua prima opera, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, è espresso il motivo fondamentale di tutta la riflessione che sarebbe seguita:

Non rinunciare a nulla, accettare in noi ogni esperienza, vivere in tutte le opposizioni, svolgere tutti i problemi, seguire tutti i sensi dell'essere che la ragione ci indica... il Parmenide non è il simbolo della distruzione, non è il crollo del sistema, non è lo spezzarsi della logica, come vuole la filosofia dell'esistenza... proprio le sue opposizioni creano la vita stessa del pensiero” (Paci, 1938, p. 7).

Il libro, frutto del lavoro per la tesi di laurea, mirava a riscontare nell'opera platonica una legge trascendentale, concetto fondamentale del razionalismo critico di Antonio Banfi, maestro di Paci. Con legge trascendentale si intende la possibilità di spiegare il rapporto tra uno e molteplice, tra essere e non essere, tra pensiero e realtà, in termini differenti dalla mera opposizione. Contro la vulgata esistenzialista, per Paci l'esistenza non precede l'essenza. Piuttosto, l'essenza si delinea nel processo reale dell'esistenza. È quest'ultima a rappresentare il vero concetto del negativo, che quindi non si presenta come mero nulla, ma platonicamente come mutamento e alterità.

Rifacendosi al panorama esistenzialista, Paci pone quindi in termini dialettici il rapporto tra essere e non essere, tra l'eternità e la vita umana:

Kierkegaard osserva, a proposito del Parmenide, che l'istante «è il non essere nella categoria del tempo” e diventa “la tipica categoria di passaggio (metabolé)» tra l'uno e il molteplice e tra tutti gli opposti per cui è possibile attribuire “il suo senso all'eternità, eternità ed

istante divenendo i termini estremi di una contraddizione”, contraddizione che fonda per noi la realtà trascendentale della terza ipotesi che trascende appunto nella sua medietà ogni termine contraddittorio (*Ivi*, p. 141)⁹⁶.

Il problema del rapporto tra l'essere e il non essere deriva dalla questione hegeliana del fondamento e della dialettica. Secondo il discorso di Paci, nella *Fenomenologia dello spirito* il fondamento razionale del reale è posteriore al processo, vale a dire che è risultato del processo dialettico. L'oscuro passaggio dall'esistenza temporale all'intemporale, allora, non ha il carattere di un'ascesa o di una liberazione. Piuttosto, secondo una terminologia che già richiama la destinazione fenomenologica della filosofia di Paci, è l'immanenza della vita e dell'esperienza a produrre il proprio auto-trascendimento intenzionale. Intenzionalità e temporalità sono categorie fondamentali per il filosofo italiano. Per poterle comprendere appieno, è necessario rintracciarne l'origine nella preoccupazione per il negativo, che viene compreso in primo luogo come *esistenza*. Attraverso l'esistenzialismo, Paci giunge a porre al centro della propria riflessione la temporalità e, in seguito, la fenomenologia.

Se tra gli italiani che hanno maggiormente influito su Paci non si può non nominare Abbagnano, nondimeno va ricordato Benedetto Croce come polo critico delle sue riflessioni. Nel secondo dopoguerra, questi è forse la figura più eminente nel panorama filosofico e culturale italiano. Fautore di un'originale interpretazione della filosofia hegeliana attraverso la revisione della sua dialettica degli opposti, Croce crede impossibile il passaggio dello spirito da una forma all'altra, qualora le forme non fossero distinte a priori. Se fosse questo il caso, reale sarebbe solo il divenire dello spirito. Così sancisce in *Ciò che vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*: «alfa e beta, fuori di gamma, non sono due concetti, ma due astrazioni: il solo concetto concreto è gamma, il divenire» (Croce, 1907, p. 88). Contro la dialettica degli opposti,

⁹⁶ Il passo citato da Paci proviene da Kierkegaard, S. (1935). *Le concept de l'angoisse*. Paris: Gallimard.

Croce propone una *dialettica dei distinti*, secondo la quale «A e b sono due concetti, il secondo dei quali sarebbe arbitrario ed astratto senza il primo, ma che, nel suo nesso col primo, è reale e concreto quanto quello» (*Ibidem*). Il neoidealista italiano supera il primato che Hegel ha concesso all'idea, conferendo pari dignità ad altre forme spirituali specifiche come l'arte. D'altra parte, equiparando storia e idea, a detta di vari critici tra i quali Paci, Croce misconosce l'importanza dell'esistenza individuale. Pur insistendo sul concetto di libertà, invece che sottolinearne il momento della scelta concreta, lo comprende come processo impersonale.

A tale concezione neoidealista si contrappone l'esistenzialismo italiano, in particolare quello di Pareyson e Abbagnano. Quest'ultimo è degno di particolare attenzione relativamente alla delineazione della filosofia paciana. Abbagnano intende l'esistenzialismo come filosofia *positiva*, in contrasto con l'insistenza heideggeriana e jaspersiana sulla tendenza alla morte e al nulla come determinazione essenziale dell'esistenza, temi che sancirebbero l'impossibilità del pensiero di affermarsi come legge dell'essere. La rivalutazione che Abbagnano opera dell'esistenza comporta una particolare modulazione delle istanze esistenzialiste in un'ottica più razionalista. L'uomo rimane caratterizzato come ente situato, ma il suo incontro con l'essere in quanto tale non passa più per la mediazione del nulla: il riconoscimento del nulla come destino ineluttabile dell'esistente non costituisce la mediazione con il senso dell'essere in quanto contingenza. In realtà, all'essere non è nemmeno più concesso un significato univoco, poiché si manifesta all'uomo in modi sempre diversi, che richiedono continuamente uno sforzo di comprensione. L'esistenzialismo di Abbagnano è quindi *positivo* perché interpreta la contingenza e l'instabilità dell'esistenza concreta come tensione alla soluzione di interrogativi, lavoro volto a una determinazione, appunto, positiva. L'essere, per l'uomo, è problematico, come spiega in *La struttura dell'esistenza*: «Un problema in generale è un'indeterminazione dell'essere» (Abbagnano, 1939, p. 34). Il soggetto è quindi coinvolto nell'essere nella

misura in cui si confronta con problemi speciali, che comportano difficoltà di determinazione, invece che da un dramma globale, cioè quello della sua ineluttabile fine. Tale impostazione problematica porterà Abbagnano alla considerazione del pragmatismo americano. L'esistenzialismo positivo subisce infatti una «trasfigurazione» nel segno del *neoilluminismo* che nel secondo dopoguerra caratterizza l'impostazione filosofica di molti autori. Abbagnano sarà particolarmente influenzato in tal senso dalla concezione pragmatista della scienza di Dewey (Abbagnano, 2001).

Enzo Paci accoglie la filosofia esistenzialista in contrasto con le posizioni crociane e, più in generale, idealiste. Contro l'idea di una dialettica negativa che rende l'esistenza un prodotto della ragione, sostiene che proprio nel riconoscimento, da parte del pensiero, della limitatezza dell'esistenza, le forme spirituali si pongono come eterne. Non nel senso di forme o significati in sé conclusi, ma in quanto valori onnitemporali che orientano l'azione dell'uomo nel mutare delle condizioni concrete, sebbene non siano del tutto indipendenti da queste. Così nei *Principii di una filosofia dell'essere*

Il valore nasce dunque da un movimento di pensiero che critica l'esistenza come tale e ne sente il limite come qualcosa che deve essere a sua volta negato. *Il valore è solo possibile per lo sviluppo della dialettica dell'essere che, sentendosi ridotto ad un senso particolare, l'esistente, tenta di liberarsi dall'esistenza ponendo l'esistente stesso come qualcosa di differente da ciò che realmente è* (Paci, 1939, p. 226)

Attraverso il valore, l'individuo lotta contro il proprio annientamento (*Ivi*, p. 35), sebbene la limitatezza dell'esistente non sia qualcosa che può essere eliminato. La finitezza è infatti essenziale all'instaurazione di valori da parte della vita spirituale dell'uomo. Senza il momento negativo del dato mondano, il pensiero è nulla. Su questo punto Paci imposta il proprio rifiuto della filosofia crociana: il momento dell'esistenza risolve il problema della parzialità delle forme dello spirito perché ne rappresenta la dimensione

concreta in cui si possono esprimere. Non è quindi semplicemente negatività in quanto nulla d'essere, ma *relazione con e tensione verso* qualcosa d'altro da sé: «Ogni forma dello spirito verrà considerata come una diversa posizione dell'essere tendente all'idea» (*Ivi*, p. 39). Qui è prefigurata la concezione della verità che Paci elaborerà con la fenomenologia, ma ciò che conta evidenziare al proposito è la valorizzazione dell'esistenza in funzione anti-idealistica. La critica alla dialettica crociana dei distinti è precisata nei suoi presupposti nel 1950, quando in *Esistenzialismo e storicismo* Paci insiste sulla necessità di un momento concreto perché la distinzione delle forme spirituali sia possibile. Le forme dello spirito risultano astratte se non fondate: per questo l'*utile* crociano – la forma economica – viene ridotto da forma dello spirito a «pura materia» (Paci, 1950a, p. 29) o esistenza *precategoriale*, secondo il lessico fenomenologico. L'esistenza viene così definita

un'esperienza del negativo..., ma un'esperienza che di tale negatività non si soddisfa né si compiace, e vuol sempre più condurla al valore ideale delle forme spirituali... L'autonomia delle forme spirituali è solo possibile se si svolge, dialetticamente e fenomenologicamente, dall'eteronomia, e ciò è solo possibile se viene concepita come autonomia non spirituale della vita pratica quell'esistenzialità da cui solo può muovere il movimento che conduce all'isolamento delle forme (*Ivi*, p. 45).

Il confronto con il neoidealismo chiarisce il significato dell'esistenzialismo e anche delle ulteriori fasi del pensiero paciano nella misura in cui ne risulta una rivalutazione della concretezza della vita umana contro l'astrattezza e l'autonomia assoluta del pensiero⁹⁷.

La filosofia del giovane Paci prende in prestito molto dell'esistenzialismo positivo di Abbagnano, in particolare il rifiuto delle conclusioni irrazionaliste dell'esistenzialismo di maggior spicco e il suo

⁹⁷ Anche la *teleologia universale*, che diventerà una categoria centrale del pensiero fenomenologico più maturo di Paci, trova un presupposto essenziale nella critica a Croce (cfr. Vigorelli, 1987, pp. 205-215).

*problematicismo*⁹⁸. In realtà, quella di *problematicità* è una nozione che Paci aveva già derivato dal suo maestro Banfi. Questi, nei *Principii di una teoria della ragione*, muoveva infatti una critica sostanziale all'idealismo di Croce e Gentile sostituendo all'autonomia delle forme spirituali l'interpretazione neokantiana dell'idea trascendentale come ideale metodologico e regolativo. Con Banfi, da un lato Paci rimprovera al neoidealismo la riduzione dell'esistenza al logos puro, dall'altro evita l'opposta conclusione dell'esistenzialismo, che tende a ridurre il logos alla pura esistenza (Cristin, 1995, p. 20n). La legge trascendentale banfiana della correlazione soggetto-oggetto determina quindi l'impostazione gnoseologica del pensiero di Paci, che così si esprime in *Pensiero esistenza valore*: «l'idea del conoscere si esprime proprio in questo rapporto correlativo che può, come tale, dirigere l'infinito processo e sviluppo del conoscere in atto. Il conoscere diventa così fondamentalmente problematicità» (Paci, 1940, p. 19).

Accogliendo l'interpretazione dell'esistenzialismo di Abbagnano si esplicita, tuttavia. Anche il distacco dal razionalismo banfiano. La legge non è cioè solo ideale – non sancisce la sola processualità e dialettica del conoscere – ma implica anche una processualità dell'essere: «La legge sarà l'essere dell'antinomia: sarà cioè l'instabilità dinamica che si pone come un senso ontologico» (Paci, 1939, p. 28)⁹⁹. Dall'assunzione dell'essere in quanto problematico e determinato dalla possibilità deriva l'antisostanzialismo paciano, che sradica la *possibilità* dal suo rango di categoria logica e la riconosce come struttura dell'essere. In *Il nulla e il problema dell'uomo* viene in chiaro questa mossa propedeutica (per così dire) al relazionismo: «il

98 Paci condivide la critica che Abbagnano rivolge alla conclusione irrazionalistica che si può derivare da Jaspers, Heidegger e Sartre. L'irrazionalismo consisterebbe nella resa e nell'accettazione fatalistica del nulla quale risultato dell'infinità delle possibili vie che l'uomo può percorrere. La scelta non è arbitrio senza criteri, perché «esistere vuol dire trovarsi di fronte ad un problema per il quale sono possibili varie soluzioni ma non infinite soluzioni... esistere vuol dire trovarsi di fronte ad un campo di possibilità. Questo concetto di campo esclude sia l'assoluta necessità che l'assoluta libertà» (Paci, 1956, pp. 159-160).

99 Per una ricostruzione e una critica delle confluenze e soprattutto dei punti di distacco tra pensiero paciano e banfiano cfr. Mancini (2005, pp. 247-282) e Di Miele (2012, pp. 79-123).

principio primo non è l'essere ma la possibilità dell'essere. La ragione necessaria lo cerca come un dato, la ragione problematica lo pone come problema» (Paci, 1950b, pp. 160-161). Il valore assume un'importanza fondamentale per Paci proprio nella misura in cui esclude la possibilità di un fondamento dato (*Ivi*, p. 160). Di fondamento si può parlare solo come valore, idealità, dialettica e prassi. Il significato di prassi riceverà la dovuta attenzione – ma non una chiarificazione soddisfacente – solo nel quadro dell'interpretazione della filosofia marxiana e della fenomenologia, ma già ora la si può intendere come prassi volta alla conoscenza, fondata nell'esperienza soggettiva. Si rivela così una concezione dell'esistenza che non ne vincola l'essenza al momento etico della scelta, ma alla tensione verso l'ideale della verità, quindi a un progetto di conoscenza, piuttosto che di vita autentica.

Per riassumere, la svolta relazionista passa per la messa in discussione dello statuto dell'esistenza e del suo rapporto con il pensiero. La difficoltà è comprendere come l'esistenza «passa dal nulla all'essere» (*Ivi*, p. 157), come si possa riconoscere come tale, cioè come finita e limitata, istituendo una validità che è invece universale. Nei *Principii* Paci riconosceva che «esistenza e valore sono implicati e contrari» (Paci, 1939, p. 283) e che perciò l'uno non può derivare direttamente dall'altro. Diventava perciò necessaria la mediazione dialettica del pensiero tra i due. Ne *Il nulla e il problema dell'uomo* si sottolinea, invece, che l'esistenza «passa dal nulla all'essere, dalla propria possibilità indeterminata alla propria possibilità autentica e fonda se stessa come essere che è insieme valore» (Paci, 1950b, p. 157). La dialettica esistenza-pensiero viene trasposta in una dialettica interna all'esistenza stessa. Perché il valore si istituisca come sovratemporale serve comunque un momento che istanzi la finitudine dell'esistenza e che reagisca ad essa. Si potrebbe interpretare l'esistenza come un modo d'essere a cui è essenziale l'autocoscienza, anziché esservi dialetticamente opposta ed esteriore. Che l'esistenza si riconosca in quanto finita significa che è capace di prendere coscienza del proprio concetto, ovvero è capace di pensare se stessa in quanto

universale. Questo legame tra concreto e universale si chiarisce nel discorso paciano con la fenomenologia della temporalità, che Paci delinea in modo esaustivo in TV e che verrà approfondita nel § 3.3.1.

In conclusione, Paci fa suo l'esistenzialismo positivo nella misura in cui permette di pensare la negatività, l'esistenza e la materialità non come mera assenza di senso o puro dato grezzo, totalmente esteriore ai concetti dell'intelletto, ma come processo temporale dotato di una propria legalità. Abbracciando l'esistenzialismo, Paci pone perciò le basi per quello che si ritiene essere il suo più significativo contributo filosofico, il *relazionismo*, che in quanto segue sarà compreso soprattutto come interpretazione originale della soggettività secondo i suoi tratti naturali. Paci supera infatti l'esistenzialismo stesso nella misura in cui l'esistenza umana diventa il caso peculiare di una struttura più generale, la *relazione*. Ciò va letto come tentativo di smarcare il dualismo *logos-vita* dal primato dello spirito che ancora vale nell'idealismo di Croce. Il relazionismo segna così una svolta verso una forma di *naturalismo*, mentre la fondazione delle forme dello spirito nell'esistenza risponde alla necessità di «affrancare la visione del processo storico da ogni unilateralità o astrattezza idealistica, restituendolo alla concretezza del suo contesto, del quale è parte la natura» (Semerari, 1977, p. 88). La natura diventa perciò il termine privilegiato di un discorso che vuole superare le contrapposizioni astratte e formali tra concreto e astratto, individuale e universale.

3.2 Il relazionismo: natura e temporalità

Con il relazionismo Paci mantiene i motivi della critica esistenzialista al neoidealismo nella misura in cui questo astrae l'essere dell'uomo dalla sua situazione concreta. L'assunto di partenza della nuova fase filosofica è quindi l'abbandono dell'ontologia¹⁰⁰, pienamente compiuto già nel 1951, anno di fondazione della rivista *aut aut* e della pubblicazione di *Fondamenti di una sintesi filosofica* (Paci, 1951a/b/c), summa dei principi della posizione filosofica paciana. Il relazionismo chiude la fase dualista del pensiero di Paci, risolvendo la dialettica tra pensiero ed essere nell'immanenza della relazione, declinata attraverso l'irreversibilità temporale come condizione trascendentale (Mancini, 2009, pp. 188-189).

Nel saggio *Relazione forma e processo*, raccolto in TR, viene condotta una strenua critica nei confronti delle due tendenze storiche principali della filosofia, la riduzione della realtà all'essere e la sua riduzione al divenire. Secondo le due diverse mosse teoriche, essere e divenire devono sussistere in una relazione di fondazione l'uno con l'altro, rimanendo distinti dal punto di vista sostanziale. Poiché in tal modo le due categorie rimangono estrinseche l'una rispetto all'altra, Paci propone di assumere la relazione come categoria prioritaria rispetto ad essere e divenire, ma è consapevole del fatto che tale posizione si possa ridurre a una mera modifica terminologica: «Il pericolo era di trasformare tale relazione in uno dei due elementi tra i quali si poneva come relazione, in essere cioè o divenire, se diventava uno dei due elementi di cui era relazione essa non era più tale» (TR, p. 133). Hegel incapperebbe in tale errore ponendo il fondamento come risultato del processo, cioè lo spirito come risultato del concretarsi delle sue figure. Di qui la conclusione paciana:

¹⁰⁰ A proposito delle tappe che portano Paci all'abbandono dell'ontologia come sostanzialismo nel contesto delle posizioni vigenti in Italia negli anni '30, con riferimento particolare all'ontologismo di Pantaleo Carabellese, cfr. Semerari, 1991.

l'interrelazione universale non va spiegata fondandosi su uno dei suoi elementi, su uno dei suoi termini. I termini ci sono perché c'è la relazione e non viceversa. Perciò la relazione deve essere pensata in modo che la sua natura sia tale da contenere organicamente in sé i suoi termini, modo che le categorie che implica siano la sua determinazione, il suo concretarsi (*Ivi*, p. 137).

Perché la relazione tra sostanza e divenire non risulti un concetto vuoto, Paci tenta di determinarla come *temporalità*, l'unico aspetto della realtà che sempre permane immutabile, pur nel continuo fluire. La migliore espressione di questa esigenza teorica sarà ritrovata nella fenomenologia della temporalità, eppure ciò non toglie che l'eredità esistenzialista di Paci motivi comunque buona parte degli sviluppi delle sue riflessioni. In effetti, sebbene la temporalità riceva grande attenzione a partire dalla considerazione delle scienze naturali (della fisica in particolare), è a partire dall'attenzione rivolta all'esistenza che la natura e la vita acquisiscono per Paci un valore fondativo per la comprensione dell'uomo in tutte le sue dimensioni: «proprio il mondo naturalistico della persona e le sue esigenze biologiche, fisiologiche, e in genere *utilitarie*, sono il momento critico negativo che si pone alla base della dialettica della storia» (Paci, 1950a, p. 81). In tale contesto risulta ancora concettualmente utile il problematicismo, ereditato dal razionalismo banfiano e dall'esistenzialismo di Abbagnano e applicato alla speculazione sulla natura: «L'ambiente pone una *situazione problematica...*, l'organismo risponde» (Paci, 1951d, p. 182). Un *problema*, per Paci, corrisponde dunque a una situazione dialettica tra tendenze opposte da cui emergono determinate configurazioni reali come soluzione della contrapposizione. Differentemente da un'impostazione idealistica, tuttavia, la tensione tra diverse istanze reali non è mai superata nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana, ma è connaturata agli stessi individui che emergono dai processi naturali. Gli individui, perciò, per il relazionismo che Paci va elaborando, rimangono sempre presi nel processo e nella relazione.

A partire dagli anni '50, l'esistenza è sempre più chiaramente interpretata da Paci come la radice naturale dell'uomo. In questo interesse si pongono le basi per la comprensione e la reinterpretazione della fenomenologia husserliana della temporalità. Nella totalità delle relazioni causali tra gli eventi naturali si scopre la dinamicità come tratto essenziale della realtà, ma è in particolare nel fenomeno della vita organica che si rivela più perspicuamente l'essenza del tempo in quanto fondamento di ogni realtà. Gli organismi viventi, secondo le considerazioni di Paci, sono destinati al consumo costante di energia, in virtù del secondo principio della termodinamica che sancisce l'aumento tendenziale dell'entropia in un sistema chiuso¹⁰¹, così come ogni macchina che compie un lavoro produce e disperde calore. Paci si riferisce a questa legge come principio di irreversibilità, poiché sancisce l'impossibilità fisica che un sistema chiuso ritorni al proprio stato precedente senza un'introduzione di una nuova forza dall'esterno. A differenza dei sistemi termodinamici, però, gli enti organici non hanno bisogno di questa forza esterna perché possano ristabilire la propria energia. Grazie ai processi metabolici, infatti, l'organismo provvede da sé alla conservazione e al rinnovamento delle proprie strutture. In *Il significato dell'irreversibile* – pubblicato nel primo numero di *aut aut*, come a indicare tutto un programma di ricerca, e poi ripubblicato in TR – Paci individua nel tempo la struttura comune a sistemi fisici e sistemi viventi, esplicitando al tempo stesso l'originalità degli ultimi:

La vita è possibile in quanto riacquista, in forme sempre nuove, ripetendo e rinnovando i processi che la costituiscono, ciò che consuma. In altri termini vivere significa consumare o degradare energia e cioè accumulare entropia ma anche rimandare nel tempo una soluzione di equilibrio che si riconquista con un equilibrio nuovo (TR, pp. 96-97).

101 Nei § 3.2.3 e 3.2.4 si provvederà a una più precisa disamina del significato che l'entropia e il secondo principio della termodinamica rivestono nel relazionismo paciano.

La natura propriamente intesa – ma lo stesso vale per la vita umana, secondo le sue modalità proprie, in primo luogo il conoscere e l’agire morale – è così concepita come un movimento dialettico tra una tendenza all’equilibrio, ovvero alla dispersione totale dell’energia, e una tendenza al rinnovamento costante.

Tali considerazioni portano Paci a interpretare la temporalità come un tutt’uno con i processi naturali. Piuttosto che un contenitore in cui hanno luogo degli eventi e trovano posto degli oggetti, Paci, attraverso una serie di rielaborazioni e integrazioni tra diverse filosofie, intende il tempo non come una forma per una molteplicità di contenuti, ma come *aspetto* di ciò che avviene, per cui non è concepibile indipendente dagli eventi e dai processi che effettivamente accadono. Vale perciò la pena di approfondire le influenze che portano Paci a elaborare una filosofia della natura, per poi prendere in considerazione il significato del tempo all’interno di questa prospettiva.

3.2.1 Le radici del relazionismo I: Dewey e il pragmatismo

Il relazionismo eredita dal pragmatismo la critica al sostanzialismo latente nelle concezioni tradizionali della conoscenza e della soggettività, vale a dire alla tesi per cui ogni essere individuale sarebbe definito da un sostrato identico ed essenzialmente immutabile e indifferente alle relazioni con altri enti. Paci fa propria questa critica prendendo in considerazione soprattutto i concetti di scienza e natura proposti da John Dewey. In serrati confronti con *Experience and Nature* (1929) e *Logic – The Theory of Inquiry* (1938), la conoscenza si rivela radicata nel rapporto *strumentale* con l'ambiente e nella natura *operazionale* della verità: «Dewey eredita dal pragmatismo la convinzione che la conoscenza non è che un insieme di operazioni adatte a stabilire le migliori condizioni di vita in un dato ambiente biologico-culturale e storico-sociale. La conoscenza ha dunque un valore strumentale e funzionale» (Paci, 1950c, p. 195). La scienza e i suoi oggetti sono determinati da esigenze pratiche e dalle reazioni ad esse, più che da un regno di verità immutabili e in sé intelligibili: «le verità sono sempre risultato di operazioni» (*Ivi*, p. 197). In sostanza, Paci ritrova in Dewey un valido alleato per fondare la razionalità e la logica nella natura e nella storia. Del filosofo americano, inoltre, condivide l'intento pedagogico universalistico, senza misconoscere la centralità della contingenza e della scelta in un'accezione ancora, in parte, esistenzialista: «Il processo esistenziale, se rende possibile l'orientamento etico e l'atteggiamento scientifico, è tuttavia "rischioso": non è quindi rigidamente deterministico. Il processo comporta il rischio, la rottura, la perdita dell'equilibrio» (Paci, 1957b, p. 147). Nell'esperienza non si riscontra alcuna precedenza del dato, poiché questo non compare se non in relazione a una prassi di ricerca: «per Dewey l'esperienza non solo non è il dato indiscutibile dell'empirismo atomistico, ma è anzi qualcosa che richiede la ricerca e la rende possibile attraverso le operazioni metodiche che la ricerca esige» (Paci, 1950c, p. 198).

È bene sottolineare che la filosofia non si configura affatto, per Paci, come una posizione relativista. L'intento del pragmatismo non è ricondurre la verità alle categorie e ai concetti del soggetto conoscente, ma piuttosto svincolarla dalla convinzione che possa avere un senso autonomo rispetto ai contesti in cui si manifesta e radicarla in una prassi a sua volta determinata dalle condizioni concrete. Il concetto pragmatista di verità come *operazione* o prassi di *verificazione* sarà da Paci mantenuto per tutto il suo percorso teorico e giocherà un ruolo importante nella sua interpretazione della fenomenologia. Anche il concetto di esperienza come relazione riceve un deciso approfondimento rispetto al periodo esistenzialista attraverso il confronto con Dewey. Ma è abbracciando l'organicismo di Whitehead che Paci sistematizza i tratti del suo relazionismo e, in particolare, mette a punto la sua concezione relazionale della coscienza.

3.2.2 Le radici del relazionismo II: Whitehead e l'organicismo

Attraverso il pragmatismo di Dewey e la sua definizione di esperienza come *situazione e processo naturale esistenziale e storico*, Paci si accosta a Whitehead e inizia così una profonda riflessione sullo statuto della soggettività e sul suo essere naturale e processuale. Da Whitehead ricava l'idea per cui il soggetto è «inserito nel processo esistenziale e temporale; l'io emerge... dalla realtà del processo e, esprimendone la crisi, si proietta verso il futuro, verso la possibile novità del futuro» (Paci, 1957b, p. 148). Con la filosofia del processo, la natura rivela un aspetto teleologico che non può essere ridotto alla razionalità umana, ma rivela una propria autonomia, antecedente rispetto alla soggettività come sostrato di accidenti e relazioni identico a sé. Nella filosofia del processo organico Paci riconosce quindi il «superamento di ogni limitato sistema dell'io in un sistema della relazione» (ER, p. 120). Questa tesi ha senso in primo luogo dal punto di vista logico, ma si traduce in una raffinata

teoria della soggettività che verrà raffinata e approfondita attraverso la fenomenologia.

Paci valorizza la filosofia del processo di Whitehead attraverso un confronto polemico con il logicismo di Russell, letto come correlato del sostanzialismo ontologista. Dal punto di vista relazionista, il logico incapperebbe nelle celebri antinomie perché concepisce la logica formale come chiusa in se stessa, mentre necessita, secondo Paci, di una fondazione *filosofica*. Nel programma del suo relazionismo *Fondamenti di una sintesi filosofica* spiega che «La logica generale è sì una logica della forma, ma di forma che ha contenuti; è quindi una logica del finito che, senza pretendere di risolvere le antinomie, le riconduce negli orizzonti particolari nei quali si pongono» (Paci, 1951c, p. 535). Whitehead supera la chiusura del paradigma logicista ponendo la relazione non solo come relazione logica, ma come organicismo tra i diversi aspetti concreti del mondo (ER, pp. 125-139).

La nozione di mondo come complesso di relazioni organiche è solo la base della concezione whiteheadiana della soggettività *emergente*. Comprendere questa richiede un approfondimento del significato di *relazione*. Con tale categoria non si intende un rapporto di tipo esteriore tra due o più enti individuali. Piuttosto, si ha a che fare con un rapporto *fondante* rispetto ai termini che sono collegati. Perché possa essere intesa come struttura *a priori*, la relazione va perciò concepita come processo di mutamento teleologicamente diretto. Dal primo capitolo si è ricavato che un processo è teleologico perché infinito, volto non alla realizzazione di una cosa o di uno stato di cose, ma al mantenimento di se stesso in quanto processo. Nella natura la teleologia indica cioè un processo o un'attività che è autonoma rispetto alle relazioni causali con l'esterno, pur non essendone distinta dal punto di vista sostanziale. Il finalismo identifica infatti l'individualità degli esseri viventi con la loro attività vitale, e a tal proposito si è fatto riferimento più volte al concetto aristotelico di *praxis*, un'attività distinta da quelle *poietiche*, che hanno il proprio fine in qualcosa di esterno all'atto, per il fatto di avere il

proprio fine in sé. L'attività vitale prende perciò la forma di una prassi infinita, volta a mantenersi in atto: l'organismo si identifica con lo sforzo costante compiuto per mantenersi in vita, con le modalità del suo agire e con le relazioni che instaura così con l'ambiente. Ne risulta che gli individui non sono mai identificabili in tutto e per tutto come sostanze, ma come forme d'essere dinamiche, in divenire. Ciò che permane identico è il senso del loro agire e comportarsi nell'ambiente.

La teleologia degli organismi viventi è in Whitehead estesa alla realtà nel suo complesso, la cui descrizione si fonda sulla categoria di *actual entity*. Secondo tale concetto, gli enti individuali della metafisica tradizionale diventano, nella prospettiva organicista e processuale, momenti parziali, cristallizzazioni transeunti di una dinamica genetica: ogni ente è individuale in quanto *attualizzazione* parziale di un processo più concreto dei singoli momenti individuali che si individuano a partire da esso. Così si legge in *Process and Reality*:

The actualities are constituted by their real genetic phases. The present is the immediacy of teleological process whereby reality becomes actual. The former process provides the conditions which really govern attainment; whereas the latter process provides the ends actually attained (Whitehead, 1978, p. 214).

Il ricorso alla teleologia è motivato dalla constatazione di una realtà ambigua, dato che la processualità esclude per natura la piena determinabilità. L'oscurità del concetto è quindi peculiare alla realtà che tenta di descrivere: un processo che per essere unitario richiede, da parte di un osservatore, una riconsiderazione retrospettiva – a posteriori – delle cause in relazione agli effetti osservabili. Coerentemente con tale prospettiva teorica, dal punto di vista dell'esperienza, sono le sensazioni e il loro intrecciarsi – il loro relazionarsi – a dare sostanza al soggetto: «The feeler is the unity emergent from its own feelings; and feelings are the details of the process intermediary between this unity and its many data» (*Ivi*, p. 88). Il soggetto come *actual*

entity ha la consistenza di una «drop of experience» (*Ivi*, p. 18): un individuo non è identificabile in quanto sostanza, ma coincide con le proprie esperienze, con il dinamismo che lo porta a passare attraverso diversi stati, piuttosto che con uno stato in particolare. Ne risulta un profondo e fondamentale intreccio tra soggetto e mondo, poiché entrambi si costituiscono in una dialettica continua: «every item of the universe, including all the other actual entities, is a constituent in the constitution of any one actual entity» (*Ivi*, p. 148).

Dalla prospettiva generale sulla natura appena descritta deriva una concezione non sostanziale, bensì *relazionale* della coscienza, che ha uno statuto *derivato* rispetto al complesso di relazioni di cui è costituito il mondo: «The organic philosophy holds that consciousness only arises in a late derivative phase of complex integrations» (*Ivi*, p. 162). Il tratto teleologico del processo in cui si costituisce il soggetto è espresso dalla nozione di *supergetto* (*superject*). Secondo le parole di Sini, si può dire che «in quanto immanenza dello scopo nelle varie fasi della concrescenza il soggetto è appunto *subjectum*; ma esso si realizza come soggetto solo all'arrivo come supergetto» (Sini, 1965, p. 221). La temporalità del soggetto è quindi complessa, non collocandosi nella semplice presenza immediata e puntuale dell'intuizione. Così come ogni *actual entity* ha senso a partire dagli eventi che l'hanno causata e che essa prepara, il presente, in Whitehead, è sempre un incontro tra un passato e un futuro. Ciò non ha però una valenza deterministica: il presente non dipende da passato e futuro, eppure non può essere definito che a partire da quei due. In tal senso il soggetto stesso assume un significato dinamico, che non lo identifica come sostanza ma, piuttosto, come *attività* (cfr. Vanzago, 2001, pp. 309-326). La teleologia che è coinvolta da questa prospettiva ha molto in comune con il concetto proposto in questo lavoro, poiché garantisce agli individui un'unità non sostanziale, ma processuale e dinamica.

Secondo l'organicismo, ogni evento, ogni *actual entity*, è sempre sintesi di emergenza e permanenza, e la soggettività non fa eccezione. Accettando questa tesi, Paci rimarca l'abbandono di ogni posizione idealista,

concependo il fondamento dell'esperienza non come assoluto e auto-fondantesi, ma come «eterogenerazione» (Vanzago, 2006, p. 287). L'evento, come si è visto, non è concluso in sé, ma è sempre l'incontro di due linee causali, una proveniente dal passato e una diretta verso il futuro. L'esperienza non è quindi posseduta dal soggetto; al contrario, è quest'ultimo ad essere una cristallizzazione della prima:

un evento è tutto il processo in quel dato organismo spazio-temporale, in quella data situazione. La percezione non è la mia percezione se non è anche il percepirsi del processo in me ed il percepirsi in me non è concepibile senza la prensione della mia percezione con le altre percezioni (Paci, 1957b, p. 159).

Nella prospettiva evenemenziale, gli individui implicano una più vasta dimensione dinamica come condizione della loro identità. Paci condivide quindi la concezione della soggettività *emergente*¹⁰², un aggettivo con cui si intende il fatto che il soggetto non precede le relazioni che lo legano all'ambiente, ma si individua solo a partire da esse e ne rimane sempre in qualche modo dipendente, pur non consistendo in una semplice collezione (o *bundle*, per citare Hume) di relazioni estrinseche tra loro:

la coscienza è espressione di una mancanza di equilibrio, di una deficienza, di un'angoscia, di un bisogno, di una "rottura" che affiora dal processo, che *emerge*, nel processo storico, come ciò che si chiama io. Così chiarita la coscienza, e intesa come rivelazione dell'esperienza, essa si presenta come esigenza, come esigenza che ha una direzione, come mancanza di armonia (ER, p. 79).

Secondo questa concezione, che condiziona tutta la ricezione paciana della fenomenologia, la coscienza è una dinamica che si dipana secondo un senso dettato da una situazione iniziale (una causa) e una finale (il fine, appunto). Non vi è soggettività indipendente dalle proprie esperienze, così

¹⁰² In *Process and Reality* Whitehead parla di «emergent unity of the *superject*» (Whitehead, 1978, p. 45).

come non vi è distinzione reale tra un dato di coscienza e l'atto che lo informa: «credere che si possa prima riflettere e poi agire, oppure prima agire e poi riflettere, è una credenza tipicamente inorganica e incoerente» (*Ivi*, p. 116). Ne consegue che la logica non è più un dominio indipendente di forme, ma, in linea con le tesi di Dewey, funzione che mette in relazione soggetto e mondo: «La *praxis* posta fuori dal sistema categoriale o un sistema categoriale che ponga la *praxis* fuori del *teoretico* e cioè fuori di sé, è un sistema inadeguato» (*Ivi*, p. 114). L'insistenza sulla *praxis* è da collegare alla processualità della natura: ogni individualità tradizionalmente considerata come sostanza è un evento o uno sviluppo che passa da una condizione iniziale a una finale, e lo stesso vale per il soggetto umano che si determina, se non come evento naturale processuale *tout court*, come prassi. Il soggetto propriamente *non è*. Nel mondo di Whitehead non c'è altro che esperienza, quindi la soggettività si presenta come una realtà in continuo sviluppo e sempre in procinto di emergere, tutt'altro che permanente e identificabile una volta per tutte.

In *Tempo realtà e relazione nella filosofia americana* si trovano condensate le intuizioni fondamentali che Paci ricava da Whitehead: «La “coscienza” non è né la contemplazione di un oggetto né la staticizzazione dell'autocoscienza che si illude di vivere nella fatalità della stasi nella quale si è imprigionata. La coscienza è, invece, costitutiva del processo» (TR, p. 180). Con tale determinazione Paci comprende la coscienza non solo come processo in sé, ma come *aspetto* di un processo più generale, che tiene insieme sia la coscienza sia ciò con cui di volta in volta entra in relazione. L'esperienza precede perciò la coscienza, e in ciò si manifesta già l'importanza che il filosofo attribuisce alla temporalità, precludendo alla svolta fenomenologica: «Se l'esperienza è azione è perché *ha una direzione che va dal passato verso il futuro*. In questa direzione si pone lo *stimolo* che suscita la riflessione e provoca, con l'azione, la *risposta*» (*Ivi*, p. 172).

L'ispirazione naturalista di Whitehead non mina la possibilità di un fondamento razionale del mondo. Benché non si possa uscire dalla relazione e

dal processo, nulla impedisce che si possa provare a dare ragione della complessa dinamica della natura. Si tratterà però di un compito infinito, come infinita è l'attività vitale negli organismi: «Whitehead non crede, come Bergson, che la ragione non possa cogliere la realtà anche se Whitehead concepisce la realtà come un processo vitale» (Paci, 1957b, p. 157). Nel carattere infinito della natura come processo e della speculazione che la indaga si trova il motivo dell'integrazione del relazionismo attraverso Husserl. Non si tratta di un'interpretazione unilaterale, per la quale Paci tradurrebbe i concetti di Whitehead nella terminologia husserliana. Secondo quanto sostiene Vanzago, nel suo lavoro Paci non piega gli scopi delle filosofie di Husserl e di Whitehead al servizio l'una dell'altra, ma ne offre un'integrazione reciproca: «a mutual contamination, which provides Husserl's transcendental subjectivity with natural features, and at the same time delineates a stronger philosophical structure for Whitehead's notions of time and subjectivity» (Vanzago, 2017, p. 12). Attraverso Whitehead, in effetti, Paci guadagna un concetto non antropologico di natura rispetto al quale aveva già da tempo orientato le sue riflessioni¹⁰³.

In particolare, ciò che in questa sede preme sottolineare è il modo in cui il filosofo italiano coniuga la processualità nel senso di Whitehead con l'intenzionalità sulla base del loro carattere teleologico. Questa corrispondenza concettuale si esplicita in un articolo pubblicato originariamente in tedesco, *Über einige Verwandtschaften der Philosophie Whitehead und der Phänomenologie Husserls: «Superject läßt an die teleologische Intentionalität Husserls denken»* (Paci, 1961c, p. 250). Anche il concetto whiteheadiano di

103 La testimonianza più lampante di questa continuità è forse *Ingens Sylva*, il saggio in cui Paci conduce un serrato confronto con la filosofia di Vico. Nel discorso vichiano vige una riflessione orientata secondo le opposizioni male-bene, inautentico-autentico. In questo quadro dualistico, connotato teologicamente, l'essere proprio dell'uomo è conquistato dall'individuo solo attraverso un percorso di affrancamento dalla sua condizione naturale di partenza, la *barbarie*, per ritornare a Dio, da cui proviene: «il conato della natura dovrà allora trasformarsi nel conato verso l'idea» (Paci, 1949, p. 95). Pur ereditando in parte i presupposti moralistici di Vico, Paci ritrova nella sua filosofia gli strumenti per pensare la natura in quanto tale, concependola come un «concetto funzionale destinato a spiegare il passaggio tra la materia e la vita» (*Ivi*, pp. 98-99)

creativity viene richiamato da Paci nel determinare lo statuto teleologico di ogni realtà e dell'universo come continua produzione di novità: «Der konkrete Prozeß ist intentionell und teleologisch: in diesem Sinn ist er schöpferisch, *creativity*» (*Ivi*, p. 247; cfr. Whitehead, 1978, pp. 21-36). Poiché Paci fa corrispondere intenzionalità e teleologia, questa diventa principio di manifestatività: in ciò si può ritrovare il motivo dell'adesione paciana alla fenomenologia, al legame essenziale tra la realtà e i suoi modi di manifestazione. Intenzionalità e processo da un lato, teleologia e *creativity* dall'altro non sono accostamenti basati su vaghe somiglianze, ma nessi teorici elaborati nel senso di un allargamento della fenomenologia in direzione di uno «sguardo cosmologico» (Rovatti, 1968, p. 591) che pure è presente nelle opere husserliane, benché vi emerga solo sporadicamente e tardivamente.

Il concetto di attualità pone il fondamento della realtà nel processo, non in un essere, né in un principio logico. Il processo è una *realtà ultima*, condizione di possibilità di ogni formalizzazione, che quindi non può essere a sua volta formalizzabile. Non è possibile cioè ricavarne una visione d'essenza. Paci ne è consapevole quando afferma che «la totalità delle relazioni non è dunque mai identica a sé, il che si può anche dire dicendo che non ha mai la stessa *forma*» (TR, p. 231). Non è posta, peraltro, alcuna opposizione tra processo e ragione. Distinguendo due significati del concetto di forma, quello di *Gestalt* – statico – e quello di *Bildung* – *dinamico* – Paci sottolinea come un discorso su ciò che è essenzialmente in divenire possa avere ancora senso, sebbene in modo retrospettivo e a partire dalle forme che costituisce (*Ivi*, p. 139). Invece che abbandonare il tentativo di fornire una descrizione filosofica del processo in quanto escluso dal campo dei fenomeni, Paci intravede quindi un nesso fondamentale tra la filosofia processuale e la fenomenologia di Husserl, in particolare il concetto di *Lebenswelt*:

Der Prozeß macht die Formalisierung möglich, ist aber selbst nicht formalisierbar, insofern er aus letzten Wirklichkeiten besteht.

Philosophie ist also Philosophie des Prozesses. Ebenso ist für Husserl Philosophie gleich Phänomenologie der zeitlichen Struktur der Lebenswelt (Paci, 1961c, p. 244).

Paci integra il naturalismo di Whitehead con una più profonda indagine sulla soggettività che ricava dalla temporalità, che ora si tratta di delineare a partire dagli scritti relazionisti, per poi spostarsi sulla vera e propria svolta fenomenologica.

3.2.3 La concezione relazionista della temporalità: l'irreversibilità

La temporalità non diventa un tema centrale per Paci da un momento all'altro. Tutta la fase esistenzialista e perfino la tesi di laurea sulla filosofia platonica – il cui concetto di *metabolé* rimane sempre centrale per tutto il relazionismo – poggiano sulla convinzione che il tempo e il divenire siano le categorie centrali per comprendere l'essere materiale e l'essere psichico o spirituale. Il tempo regola ogni realtà secondo un'istanza negativa, quella del fluire inarrestabile. Questa, tuttavia, motiva in modi diversi il suo stesso superamento attraverso l'emergenza di una nuova realtà e l'istituzione di un nuovo equilibrio. Il consumo di energia e il conseguente aumento del disordine non sono quindi assoluti. Dal consumo di energia in un sistema termodinamico chiuso, infatti, si produce esternamente calore, mentre il processo metabolico degli esseri viventi trasforma le sostanze acquisite dall'ambiente in energia per l'organismo. Rispondendo alla stessa esigenza di rinnovamento, la situazione esistenziale dell'uomo reagisce al consumo attraverso il *valore*, la validità ideale. Istituyendo l'ideale – che potrebbe essere identificato sia con quello epistemologico della verità sia con quello morale del bene – il soggetto si rivolge all'avvenire a partire dalla memoria del proprio passato, superando la negatività dell'istante irreversibile, in un modo peculiare ma non estraneo alle dinamiche naturali.

La concezione paciana della temporalità si specifica nel confronto con i risultati delle scienze naturali. Sono in particolare la termodinamica e la teoria della relatività a motivare l'approfondimento del rapporto tra io, natura e tempo (v. *infra* § 3.2.4), ma alla problematica temporale viene conferita un'importanza fondamentale in seguito a riflessioni puramente filosofiche. L'irreversibilità ha per Paci una cogenza di carattere speculativo nella misura in cui è implicata dal significato più proprio del concetto di *relazione*. Si è già visto che il relazionismo si fonda sul concetto di relazione in quanto contrapposto al sostanzialismo e alla logica formale. Ciò nella misura in cui l'unicità e l'identità non permetterebbero di concepire la relazione, mentre vale il contrario. Il relazionismo non ricerca un principio unico della realtà, ma vuole comprendere questa come *totalità e molteplicità* di relazioni (TR, pp. 228-229). Allo stesso tempo, non assolutizza una particolare forma di relazione – e.g. causa-effetto o rapporti di grandezza: «nessuna relazione potrà essere identica all'altra, perché ciò comporterebbe l'identità dell'unico che non rende possibile la relazione stessa» (*Ivi*, p. 231). Se di un principio si vuole parlare, sarà quello dell'*apertura* della relazione, intesa come il presentarsi di sempre nuove forme di relazione (*Ibidem*). Se non si vuole tuttavia fare della *relazione* un concetto vuoto, devono esserne messi in luce una forma o un tratto generalissimi. Paci avverte che questo non può avvenire a partire dai termini relazionati, pena la reificazione della relazione stessa. Viene così riconosciuto come tratto fondamentale della relazione la sua *direzionalità*:

una relazione, indipendentemente dai termini, può aver un senso o una direzione. Come tale essa è relazione *da* ad *a*. Dicendo *da-a* non si dice da questo termine a quest'altro termine. I termini, in altre parole, sono delle variabili: costante è la direzione *da-a* (TR, pp. 233-234).

Ancora con ciò non si stabilisce alcuna *necessità*, poiché la direzione *da-a* non dipende in alcun modo da elementi determinati, e può essere invertita senza

comportare alcuna contraddizione logica (non essendo, appunto, determinati i contenuti collegati). È quindi in un tratto *reale* o *fattuale* – si potrebbe anche dire *naturale* – che Paci riscontra una direzione necessaria della relazione, vale a dire nel fluire temporale. Per riscontrare una *necessità* nella totalità delle relazioni, pur non intendendo la necessità di un principio o di una sostanza, a meno di voler assolutizzare la relazione, è necessario assolutizzarne la direzione, renderla *irreversibile*, intendendo quindi la relazione come temporalità (*Ivi*, 234).

Nessuna realtà o principio può essere indipendente dal tempo, «né si può dire che il tempo fondi l'essere perché altrimenti il tempo sarebbe fuori della relazione e non ci sarebbe più possibilità di ricongiungere l'essere e il tempo» (*Ivi*, p. 237). Va notato il carattere fenomenologico di tale affermazione, poiché identifica l'essere con ciò che si manifesta secondo la legge temporale. Il tempo fluente, con la sua direzionalità, è l'unica forma di permanenza che si possa ravvisare, a cui ogni altra permanenza – sia essa ideale o reale – va ricondotta:

Di fatto è questa la realtà del tempo. Ciò che del tempo “permane”, in altre parole, è il suo consumarsi, l'inviolabilità dell'irreversibile. In tal modo potrebbe avere un senso la proposizione paradossale di Kant secondo la quale ciò che permane è proprio tutto ciò che muta. La necessità del mutare è la sua irreversibilità: la sostanza come substrato delle modificazioni e delle permanenze relative si risolve allora nell'irreversibilità, non in qualcosa di compiuto (*ER*, p. 197).

Come si vedrà anche nel prossimo paragrafo, l'irreversibilità è strettamente connessa alla seconda legge della termodinamica, cioè al tendenziale aumento dell'entropia in un sistema fisico chiuso, al principio di ragion sufficiente leibniziano – per il quale tutti gli eventi reali sono causalmente connessi e non possono avere origine in se stessi – e alla relatività di Einstein. Sulla base di quest'ultima, in particolare, Paci può riformulare la struttura processuale della realtà che eredita da Whitehead, affermando che

«spazio e tempo non ci sono se non nelle cose, che essi sono, insomma, strutture fondamentali dell'esistenza come tale... L'esperienza, così come si presenta alle categorie, è già intuita ed ordinata nel rapporto spazio temporale» (ER, p. 167).

La trattazione del problema della temporalità implica anche uno strenuo confronto con Kant. Paci condivide molte delle intuizioni del filosofo di Königsberg, ma sente il dovere di radicalizzare i suoi risultati in campo teoretico. In primo luogo, così come critica a Croce l'aver fatto dell'esistenza, intesa come sfera dell'utile, una forma dello spirito, rimprovera a Kant l'aver fatto della relazione una categoria:

La relazione di Kant è forma in quanto forma dell'esperienza; anzi è ciò che "rende possibile" l'esperienza. Ma l'esperienza spazio-temporale è già tale prima di essere formata dalla relazione e perciò è fuori dalla relazione. Kant, in realtà, non ricorre allo schematismo per omogeneizzare l'empirico e il categoriale, ma per far rientrare lo spazio e il tempo, lasciati fuori dalla relazione, nella relazione (Paci, 1951a, p. 327).

Nel saggio *Relazionismo e schematismo trascendentale* Paci spiega che è la struttura dell'esistenza e dell'esperienza, non il pensiero, a costituire il primo momento *relazionale*. Mantenendosi sul piano della riflessione kantiana, riscopre questa relazionalità nelle forme della sensibilità, in particolare nella temporalità. Kant avrebbe fatto dipendere il tempo dalle categorie, mancando il significato del tempo come *irreversibilità*. Interpretando in senso meccanicistico il principio di ragion sufficiente di Leibniz, facendo cioè inerire completamente l'effetto alla causa, smarrirebbe il senso della possibilità e della probabilità nel processo reale (ER, p. 211). Paci spiega quindi la relazione nei termini della temporalità (dell'esperienza), e non quest'ultima come modo della relazione. La categoria della causalità non precede la successione temporale, che anzi costituisce la condizione per comprendere le relazioni causali tra gli eventi. La direzione irreversibile del

tempo permette di comprendere le differenti modalità di relazione tra i contenuti sensibili, e quindi di dare forma all'esperienza. Così Paci chiarisce il rapporto tra temporalità e causalità: «la necessità è nel seguire e non nel fatto che proprio l'evento che seguirà è determinato» (ER, p. 206)

Nel confronto con le analogie dell'esperienza, in particolare con la prima, è ricavato l'assunto più fondamentale del relazionismo, quella che si può definire una «nozione non sostanzializzata di permanenza» (Ulivari, 2001, p. 154). Ciò che è tradizionalmente inteso come sostanza, infatti, non è per Paci altro che «ciò che del tempo non muta» (ER, p. 195), ovvero la sua irreversibilità. Ciò è coerente con l'idea di *soggettività emergente* e con la centralità della prassi – le attività o operazioni soggettive – per l'individuazione della coscienza. Si vedrà nel § 3.3 che questi caratteri – non sostanzialità, emergenza e prassi – saranno ritrovati da Paci nella nozione husserliana di *intenzionalità fungente*.

L'importanza concessa da Paci all'irreversibilità temporale non è tuttavia esente da critiche, sia in merito alla temporalità in sé, sia in merito alle implicazioni strettamente filosofiche che tale concetto chiama in causa. Per quanto riguarda il tempo in sé, da un punto di vista logico l'irreversibilità del flusso temporale comporta una contraddizione – il fatto che a un particolare evento, pensato in quanto fluente, possano essere attribuiti predicati tra loro incompatibili, i.e. il suo essere futuro, presente e passato (cfr. McTaggart, 1908). Alla luce delle più recenti acquisizioni della fisica, l'irreversibilità sarebbe invece semplicemente illusoria. La concezione dell'universo come governato dall'irreversibilità temporale sarebbe cioè fallace nella misura in cui si fonda su una presupposizione di stampo antropologico. Più precisamente, l'irreversibilità temporale, per com'è spiegata dal secondo principio della termodinamica attraverso il tendenziale aumento dell'entropia, sarebbe solo un punto di vista di cui la grammatica fa largo uso. L'asimmetria scoperta nel tempo, invece, non sarebbe altro che l'asimmetria indebitamente attribuita

dall'osservatore al tempo. L'asimmetria, dal punto di vista microfisico, appartiene solo a ciò che accade, non al tempo in quanto tale. L'oggettività del presente e dello scorrere del tempo sono quindi da negare, poiché non sono che caratteri delle cose nel tempo. Alternativamente a tale concezione antropologica non viene proposta una diversa spiegazione della struttura temporale, ma la cosiddetta visione del *block universe*, che rende il tempo superfluo per una comprensione del mondo fisico. La reversibilità del tempo coinciderebbe quindi con l'affermazione della sua contingenza per la spiegazione dei fenomeni fisici (cfr. Price, 1997).

Ora, se questi risultati possiedono un'importanza fondamentale per comprendere la realtà del tempo, è pur vero che Paci, con il suo principio di irreversibilità, intende proporre già una *fenomenologia della coscienza di tempo*, piuttosto che una concezione della temporalità in quanto tale. Dal punto di vista fenomenologico non vi è nessuna necessità di dire cosa e come sia il tempo al di fuori del punto di vista antropologico: che il tempo sia reversibile per la fisica non viene escluso; tuttavia, ciò che è fenomenologicamente pregnante è l'essere *cosciente* del tempo.

Le considerazioni appena richiamate sono quindi piuttosto estrinseche rispetto al vero punto focale del relazionismo. Dal punto di vista strettamente filosofico, sembra invece che Paci pretenda di spiegare troppo con l'irreversibilità. Questa, si è visto già in merito alla fase esistenzialista, rappresenta per il relazionismo la condizione dell'esser libero dell'uomo, ovvero della sua capacità di compiere delle scelte. L'impossibilità della *ripetizione* e di invertire il flusso degli eventi, in quanto determina la concretezza della situazione esistenziale, apre l'azione soggettiva alla dimensione della responsabilità e del *valore*:

Questa impossibilità, che si esprime come libertà e come responsabilità, può essere un punto fermo più solido e più inviolabile della sostanza: è forse in esso, nel complesso relazionistico che lo costituisce, che l'uomo si trova di fronte ad una legge e ad un valore

della legge nel tempo, valore dal quale, con sua piena responsabilità, dipende il suo destino e quello della storia (TR, p. 141).

Con ciò Paci non specifica però che tipo di *legge* o *valore* intenda. In riferimento alla sua accezione generale di fine dell'azione, va notato che l'irreversibilità è solamente condizione di conoscibilità – o riconoscibilità – dei valori: non ne spiega la funzione direttiva. Come osserva Ruyer in *Philosophie de la valeur*, l'irreversibilità temporale spiega il senso in quanto *directione* o *Richtung*, ma non in quanto *Sinn*:

S'il est parfaitement vrai qu'un monde réversible ne pourrait être un monde où les valeurs ont un sens, il ne s'ensuit pas logiquement que l'irréversibilité a elle seule introduit le "sens" dans le monde. Une condition nécessaire n'est pas toujours une condition suffisante (Ruyer, 1952b, p. 141).

La possibilità di concepire il futuro in generale non implica, da sola, la possibilità di concepire *come dovrebbe essere* il futuro.

Infine, l'irreversibilità pone difficoltà anche dal punto di vista del relazionismo stesso. Con Sini, si può infatti osservare che

l'irreversibilità temporale, il fatto, che sembra a Paci così *incontrovertibile*, secondo il quale "ciò che è accaduto è accaduto per sempre", presuppone un'inconscia totalizzazione temporale; col pensiero della irreversibilità, cioè, viene anche inavvertitamente posto un soggetto ultimo e assoluto (Sini, 1981, p. 160).

L'irreversibilità non sarebbe cioè condizione – di esistenza e di conoscibilità – della relazionalità del soggetto e del mondo, ma, tutt'al contrario, ne costituirebbe la confutazione, postulando un osservatore sciolto da ogni relazione poiché esterno al tempo.

3.2.4 Relatività e relazione: sull'implicita fenomenologia della concezione relazionista della scienza

Il relazionismo offre i maggiori contributi per quanto riguarda gli interrogativi riguardanti lo statuto della soggettività e i suoi modi di manifestazione. Tuttavia, nel percorso teorico che conduce Paci a delineare il posto peculiare che il soggetto occupa nel mondo naturale, si rivela essenziale anche una peculiare interpretazione del lavoro scientifico. In questo paragrafo, oltre a evidenziare la rilevanza dei risultati della fisica moderna nella definizione paciana della temporalità, si metterà in luce il tenore fenomenologico delle osservazioni che Paci formula in merito al procedere delle scienze. L'esame dell'irreversibilità temporale, del principio di ragion sufficiente e della relatività einsteiniana porta il filosofo italiano a concepire lo statuto dell'idealità – tramite cui la scienza opera – in termini fenomenologici. In modo particolare la relatività diventa significativa non solo perché ha qualcosa da dire direttamente sull'essenza temporale e processuale della natura, ma anche in quanto esplicita l'essenza relazionale della soggettività umana e della sua prassi scientifica. La concezione del lavoro scientifico che si va a descrivere presuppone l'importanza essenziale, per la fenomenologia, delle idee in senso kantiano. Prima di valutare il punto di vista di Paci, è bene perciò prendere in esame la teoria husserliana dell'*ideazione* in quanto *Wesensschauung* o *visione d'essenza*.

Per Husserl, ogni percezione individuale possiede un contenuto eidetico. Per esempio, come viene spiegato all'inizio di *Ideen I* e come già notato nel capitolo precedente, la percezione di un oggetto spaziale presuppone sempre che esso non possa darsi in altro modo che per adombramenti parziali. Un altro esempio di contenuto eidetico è la differenza essenziale che intercorre tra un oggetto spaziale e un suono: questa non si esplicita in un'intuizione particolare di una cosa o di un suono, ma è implicata nella semplice relazione alla cosa (Hua III/1, § 5). I contenuti eidetici, pur

potendo essere riconosciuti a partire da esperienze singolari, sono tuttavia conoscenze che non derivano da dati empirici: «la posizione di un'essenza e anzitutto il suo afferramento intuitivo non implica affatto la posizione di una qualunque esistenza individuale» (*Ivi*, p. 17, it. 19-20). Le scienze pure sono svincolate da qualsiasi contenuto fattuale e hanno invece a che fare con verità eternamente valide. Al contrario, le scienze concrete si basano su dati di fatto individuali e contingenti, che non derivano da necessità universali. Queste scienze, sostiene Husserl, operano con «*concetti morfologici* di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico» (*Ivi*, p. 155, it. 176).

Sebbene solamente la matematica offre un vero modello di «scienza eidetica esatta» (*Ivi*, p. 21, it. 24), anche le scienze di fatto, in particolare la geometria, possono partecipare in misura minore di quell'esattezza, tendendo cioè all'ideale della matematizzazione. In queste *tendenza* si rivela l'importanza delle idee kantiane per la dottrina husserliana della visione eidetica. I concetti esatti delle scienze pure possiedono infatti lo statuto di idee kantiane, oggetti razionali che non possono per natura trovare un riempimento intuitivo. L'ideazione, spiega Husserl, «produce le essenze come "limiti" *ideali* che non possono per principio essere reperiti in nessuna intuizione sensibile e a cui le rispettive essenze morfologiche "si approssimano" [*annähern*]» (*Ivi*, p. 155, it. 177). Come è chiarito in *Krisis*, la geometria si istituisce in ultima istanza come scienza delle idealità, facendo astrazione da tutti i contenuti dell'esperienza spaziale a partire dalla quale, per perfezionamento, ha costituito i propri concetti e le proprie forme¹⁰⁴.

Non è escluso, tuttavia, che anche le scienze empiriche possano mantenere un riferimento a tali forme-limite. È quanto sembra intendere Paci

104 «... la *prassi ideale* di un "pensiero puro" che si mantiene esclusivamente *nel regno delle pure forme-limite* [*Limesgestalten*]» (Hua VI, p. 23, it. 61). Pradelle esplicita l'importanza dell'idea kantiana nella fenomenologia definendo l'ideazione husserliana un «passage à la limite... à savoir, au sens strict, la *saisie d'une Idée* au sens kantien par clôture d'un horizon indéfini d'approximation, où le passage de l'infini potentiel d'une synthèse inachevable à la position d'un infini actuel» (Pradelle, 2012, p. 320).

nella sua esposizione dei fondamenti empirici della termodinamica e della teoria della relatività in *ER*. Il filosofo italiano impernia la sua interpretazione fenomenologica dei procedimenti scientifici sulla constatazione del carattere *negativo* dei rispettivi principi. I principi della termodinamica sono negativi in quanto affermano che nessun movimento perpetuo è possibile. Il primo constata la necessità di una causa esterna a un sistema perché in questo possa avvenire una trasformazione di energia. Il secondo principio afferma invece che ogni trasformazione di energia implica un'irreversibile perdita di calore. Ciò vale a dire che i due principi, sancendo che «la totalità dei fenomeni fisici... è di carattere tale da non permettere che ci sia una realtà immobile e senza consumo» (*ER*, p. 155), stabiliscono l'impossibilità di fatto di una situazione-limite e valgono come leggi universali nella misura in cui fungono da restrizione per ogni altra futura legge di natura concepibile. Dopodiché, si passa a esaminare il principio della relatività einsteiniana¹⁰⁵, che Paci riassume nell'affermazione che «la totalità dei fenomeni fisici è di un carattere tale che essa non offre una base per introdurre il concetto di movimento assoluto» (*Ivi*, p. 151). Poiché anche questo è formulato negativamente, si rivela la corrispondenza tra il principio della termodinamica e quello della relatività: «il principio negativo con il quale si afferma la impossibilità del moto perpetuo equivale al principio negativo con il quale si afferma l'impossibilità del moto assoluto» (*Ivi*, p. 152-153).

La natura negativa di questi principi è ciò che Paci considera la più grande conquista della fisica moderna, in quanto tale tipo di formulazione previene qualsiasi possibile reificazione dei concetti e la relativa postulazione dell'esistenza di entità non dimostrabili empiricamente. Questi principi negativi, secondo Paci, funzionano come *schemi*, *modelli* o *idee kantiane*, poiché non prendono di mira nessun contenuto intuitivo effettivo. Per comprendere meglio questa tesi basta considerare il primo principio della

105 Paci fa riferimento in particolare a due saggi del 1905 in cui Einstein si occupa proprio della termodinamica, ovvero *Kinetische Theorie der Wärmegleichgewichtes und des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik* e *Theorie der Grundlagen der Thermodynamik*.

meccanica: «Il principio di inerzia... non indica una situazione reale, non indica, cioè, una verità di fatto, ma è un *caso limite ideale*, una costruzione artificiale, uno *schema* o *modello*» (Ivi, p. 157). Il modello media così tra la relatività e contingenza di ogni esperienza e il bisogno di stabilità della ragione (Ivi, p. 158), non indicando cioè meri stati di cose fattuali né principi logici validi solo per la propria forma. Vale la pena approfondire l'interpretazione paciana della relatività per evidenziare come lo statuto di idee kantiane dei concetti della fisica provino l'importanza del punto di vista soggettivo.

Nel paradigma newtoniano, la relatività galileiana presuppone l'etere, un'entità esterna a tutte le realtà passibili di misurazione. L'etere è postulato come punto di riferimento per le misurazioni effettuate su sistemi a riposo o in movimento con velocità uniforme. La velocità della luce non sembra però essere affetta da tale realtà invisibile, poiché è costante per qualunque sistema di riferimento, indipendentemente dalla velocità a cui questo si muove, purché essa sia uniforme. La costanza della velocità della luce rivela non solo l'inesistenza dell'etere, ponendo quindi l'idea di una realtà immobile come situazione limite; essa rivela anche se stessa come situazione-limite di ciò che è esperibile. Nessun ente dotato di massa può infatti muoversi a quella velocità. La costanza della velocità della luce funge così da schema ideale, modello capace di stabilire i limiti entro cui i dati dell'esperienza possono disporsi. Paci è chiaro su questo statuto ideale: «*Non bisogna scambiare lo schema o il modello teorici con la realtà: da questo scambio, non nuovo nella storia della scienza, è nata la teoria dello spazio e del tempo assoluti e, di conseguenza, una concezione meccanicistica dell'universo*» (Ivi, p. 157).

A questo punto si può notare la peculiarità della concezione paciana dell'idealità rispetto a quella husserliana. Anche nelle ultime fasi del suo pensiero in cui sembra collocare il fondamento delle idealità delle scienze empiriche nell'esperienza vissuta nella *Lebenswelt*, il padre della fenomenologia formula solo una critica e una caratterizzazione in negativo di

quelle. Non precisa cioè lo statuto delle idee scientifiche secondo il loro radicarsi nella vita irriflessa. Nel procedere delle scienze a lui contemporanee non riconosce indizi della consapevolezza del loro fondamento soggettivo-relativo. Correggendo il naturalismo ingenuo assunto dalle scienze moderne attraverso la rivalutazione dell'*a priori* della correlazione dell'esperienza nella *Lebenswelt*, non ritrova alcun contributo valido a tal fine nei risultati della relatività. Difatti ritiene che Einstein abbia dato per scontato l'essere della realtà fisica che indagava basandosi sugli esperimenti di Michelson (Hua VI, p. 128, it. 150) e non fornendo alcuna intuizione su come la realtà è direttamente vissuta nell'esperienza:

La rivoluzione di Einstein investe le formule della fisica idealizzata e ingenuamente obiettiva. Ma non ci dice nulla sul modo in cui le formule in generale, l'obiettivazione matematica in generale, assumono un senso sullo sfondo della vita e del mondo circostante intuitivo (*Ivi*, p. 343, it. 332).

Al di là di quanto sostenuto esplicitamente da Husserl, è nondimeno vero che per diversi aspetti la concezione del tempo proposta dalla relatività si può accordare con le idee husserliane¹⁰⁶.

Discostandosi dalla diffidenza che Husserl nutre nei confronti delle scienze obiettive, Paci propone una concezione secondo la quale le leggi della natura, come enti ideali, sono direttamente riscontrabili a partire dai contenuti dell'esperienza e non indipendenti da essi: «L'importanza filosofica del principio di relatività di Einstein, in quanto unificato con il principio di irreversibilità e di ragion sufficiente, consiste dunque nel fatto che tale

106 Per un confronto diretto tra la relatività e la temporalità husserliana cfr. Buongiorno, 2014b, pp. 95-115. Alves sintetizza in modo efficace i tratti teorici comuni alle due prospettive, chiarendo la relazione tra tempo e soggettività che entrambe implicano: «Time, *qua* objective, presents itself only within a point of view or a “subjective mode” of orientation. What physics idealizes in the concept of an *observer*... refers in its transcendental-constitutive genesis to the emergence of subjectivity and to an experience of time... we do not come to the time of physics by suppressing subjectivity, but through a set of connections and transformations between the multiple subjective experiences of time» (Alves, 2008, p. 226).

principio non riguarda la forma logica, o la costruzione di un discorso logico, ma è un principio di realtà e di esistenza» (ER, p. 160). Intendere le idee e i concetti della scienza come modelli o schemi dà prova dell'irrevocabilità della posizione centrale assunta dal soggetto rispetto agli oggetti della realtà che prende di mira, nonché della natura della sua conoscenza. Il soggetto non è uno spettatore neutrale degli eventi del mondo, ma, essendo anch'egli parte del mondo, è determinato nella sua individualità dalle relazioni con l'esteriorità e, in quanto è un polo attivo – in quanto è un *io-possso* – produce sempre modificazioni nei modi in cui la realtà gli si presenta.

La relazione io-mondo e il carattere attivo e dinamico del soggetto che emergono dalle considerazioni sulla relatività diventano centrali a partire dalla pubblicazione di *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. La prossima sezione si occuperà esattamente degli sviluppi fenomenologici relativi alla concezione relazionista della soggettività.

3.3 Tempo, dialettica e monadologia: il significato della teleologia per la concezione fenomenologico-relazionista della coscienza

La temporalità – come struttura del mondo e della vita – rimane una tematica centrale per tutta la carriera di Paci. Su di essa non solo si basa l'originale interpretazione relazionista della fenomenologia, ma si spiega anche il significato attribuito al concetto di teleologia. In quanto strettamente legato alla fenomenologia, il significato più pregnante del finalismo non va inteso in riferimento a una concezione cosmologica – che pure è presente in Paci, benché non trattata sistematicamente – bensì in relazione alla soggettività. Nelle opere d'impianto fenomenologico il concetto di soggettività è spesso trattato con tono retorico, attraverso concetti più evocativi che descrittivi, quali quello di *destino* e di *compito* (Emmolo, 2013). Lo stesso vale per la teleologia, che più che un concetto esplicativo di ciò che si manifesta per come si manifesta assurge a «ideale di un'intersoggettività aperta e infinita» (TV, p. 141). Tutto ciò a scapito del normale verso del rapporto di fondazione fenomenologica: non dovrebbe essere l'intersoggettività come idea a determinare la teleologia in quanto aperta e infinita, ma dovrebbe valere il contrario. Con ciò non si esaurisce, però, la riflessione paciana.

A partire dal periodo in cui è stato redatto TV (tra il 1958 e il 1960) e fino alla fine della sua produzione filosofica, infatti, Paci fa importanti considerazioni teoriche sullo statuto fenomenologico del soggetto. Sebbene la maggior parte dei suoi contributi alla teoria dell'esperienza sia legata al tema dell'alterità e al concetto di *Einfühlung* (cfr. Cappuccio, 2005 e 2006), in ciò che segue si intende mettere in luce ciò che quelle riflessioni presuppongono, vale a dire una concezione relazionista dell'esperienza soggettiva in quanto tale. È particolarmente interessante il costante e progressivo ridimensionamento della problematica egologica che la riflessione di Paci

comporta: la peculiarità dell'esperienza umana non è riconosciuta tanto nella sua qualità in prima persona, bensì in una essenziale dialettica tra vissuti irriflessi e vissuti di auto-riflessione. Con la capacità di tematizzare i propri vissuti, la vita del soggetto si determina come un sistema di relazioni intenzionali dirette verso la struttura mondo, la cui unità è garantita non attualmente ma potenzialmente dalla possibilità di rivolgere l'attenzione sui propri vissuti. Una descrizione puntuale della soggettività non può essere fornita, poiché risulterebbe in un'oggettivazione di un essere relazionale. Secondo la migliore definizione possibile, l'unità della coscienza riposa quindi su una *prassi*, precisamente la *prassi di verifica* che è stata illustrata nella conclusione del capitolo precedente e che, si vedrà, Paci rilegge in termini di dialettica. Con tale osservazione, Paci mette in evidenza la relazionalità e la temporalità della coscienza come essenza naturale dell'uomo, fondando su di esse, al tempo stesso, una sorta di differenza antropologica, ovvero la prerogativa di esperire il mondo secondo un discorso di *verità*. Senza ricadere in soluzioni riduzioniste, Paci radica infatti le leggi dell'esperienza sulla relazione e sulla temporalità che contraddistinguono anche gli eventi naturali. Questi, come si è già messo in evidenza, sono concepiti come processi o attività, e non come sostanze; così anche la soggettività è compresa in termini dinamici e processuali, appunto, come *prassi*.

Quella che Paci propone attraverso l'interpretazione della fenomenologia husserliana rappresenta l'esito più maturo, benché non ancora sistematico, della concezione relazionista della soggettività. Come si è detto, è un'interpretazione complessa che prende forma lungo tutto il percorso teorico del filosofo. Nei prossimi paragrafi saranno presi in esame i nuclei teorici fondamentali che determinano tale concezione: l'intenzionalità fungente (§ 3.3.1), la dialettica (§ 3.3.2), il concetto di monade e la prospettiva naturalista non riduzionista che essa veicola (§ 3.3.3). Un paragrafo riassuntivo sul rapporto tra soggettività ed egologia in Paci (§ 3.3.4) preluderà alle conclusioni sul significato e i tratti della teleologia nel relazionismo (§ 3.3.5).

3.3.1 Tempo e individuazione in *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*

Come accade per le altre correnti filosofiche che influenzano il relazionismo, i risultati husserliani vengono da Paci spesso confermati senza problematizzazioni originali. Ciò vale in primo luogo per il tema della passività, sulle cui implicazioni logiche spesso si sorvola, ma anche per la tematica temporale, che svolge quindi una funzione *mediatrice* rispetto al vero interesse di Paci: lo statuto della soggettività, appunto.

In primo luogo, Paci sottolinea il tema della *genesis*, che dovrebbe dissolvere ogni possibile critica di idealismo alla distinzione tra noesi, noema e *hyle*. Quest'ultimo concetto, che indica le componenti fenomenologiche dell'esperienza, con le leggi della passività che ne regolano l'unificazione sintetica, rivela un dominio di legalità che precede l'intervento cosciente dell'io: «La *hyle* è intimamente intrinseca alla *noesi*: i noemi obiettivi dipendono, perciò, come noemi finiti, dalla *hyle* attraverso la quale sono intenzionati» (TV, p. 85). Da qui il filosofo non deriva però alcuna conclusione di stampo sensualista, poiché nel flusso delle singole manifestazioni degli oggetti percettivi, sostiene Paci, emerge una norma o regola di quel fluire. La regola non è un'idea imposta dall'intelletto, ma è appunto interna al fluire dei dati, intrinseca alla forma temporale dell'*Erlebnis*. Ogni vissuto di percezione è costituito da profili (*Abschattungen*) o componenti fenomenologiche immanenti e da un noema intenzionale, che si configura come idea-limite all'interno del fluire stesso. Non è cioè realmente distinguibile dalla serie dei profili. Di tale connessione di profili, Paci sottolinea l'essenza teleologica:

perché io possa percepirla la cosa deve essere orientata verso un'idea-limite che la costituisce, verso un *telos*. La riduzione ci fa scoprire che ogni percezione è orientata, che ogni percezione è un compito da svolgere e da sviluppare. La percezione ha in sé

potenzialmente presente un suo sviluppo, un suo avvenire razionale: è, infine, *donatrice di senso*. In una parola: è *appercezione*, come io sono, con il mondo nuovo che in me si costituisce, appercezione di me stesso, vita di me nel rinnovarsi del mondo e degli altri secondo un *telos* (TV, p. 135).

La teleologia nominata in questa affermazione richiama le analisi intorno all'atto percettivo presentate nel § 2.1.2. Non c'è bisogno di riprendere le osservazioni critiche lì rivolte alla convinzione dell'inerenza dell'*optimum* percettivo alla percezione in quanto tale (scevra di interessi teoretici): il finalismo chiamato qui in causa è piuttosto riferito allo statuto del soggetto che fa esperienza. Sebbene Paci non ne espliciti il significato, il riferimento alla teleologia spiega in primo luogo il modo d'essere del soggetto.

Prima di prendere in seria considerazione la comprensione fenomenologica della soggettività che Paci fa sua, è necessario esplicitare come nel metodo di Husserl vengano ritrovati gli assunti fondamentali del relazionismo. Come più volte accennato, è la fenomenologia della temporalità a implicare, per Paci, una prospettiva relazionale sul mondo. Il presente fenomenologico, sostiene il filosofo, è relazionale in due sensi. Prima di tutto, in quanto è presenza dilatata che contiene in sé anche le altre due estasi temporali, i.e. il passato – come ritenzione – e il futuro – come protenzione, come tendere anticipante (*Ivi*, p. 203); in secondo luogo, in quanto è «sempre relazione tra infinito e finito, in modo tale che il finito, come presenza evidente, contiene in sé, come presenza nascosta, l'infinito» (*Ivi*, p. 204). La presenza è relazionale nel secondo senso perché cela, nel suo essere parte attuale, un elemento universale. La temporalità husserliana diventa quindi fondamentale per l'approfondimento del relazionismo. La *Gegenwärtigung*, dice Paci,

si può considerare presenza relazionata e in tanto è tale in quanto comprende in sé, nella propria finitezza attuale come centro, l'infinità della totalità temporale. L'infinità temporale si determina

e si individualizza in un centro finito e il centro finito è l'attualità dell'infinità temporale. In ogni presenza c'è sempre l'infinità del tempo e l'infinità del tempo si attua sempre in una presenza finita (Paci, 1960, p. 238).

Paci intende dire che il presente non è parte né momento di un intero¹⁰⁷. L'istante attuale stesso, infatti, è la forma concreta del tempo universale, una porzione di infinito che è a sua volta infinita, in quanto indica, o rappresenta, la forma universale. È costituito, cioè, come un flusso che, scorrendo inesorabilmente, trattiene ciò che è avvenuto, mostrando quindi la medesima struttura del flusso del tempo universale entro cui si costituiscono le validità ideali. In questo senso il tempo è il fenomeno originario che dà evidenza al rapporto tra attuale e ideale. Il principio di irreversibilità del tempo, inoltre, vale non solo come *ratio essendi* degli enti, ma anche come principio di manifestatività: la direzionalità non invertibile del tempo è prova dell'essere esteso del presente.

Si è detto che Paci non si cimenta in una vera e propria rielaborazione della problematica temporale in quanto tale, ma ne accetta le tesi fondamentali per metterne poi in mostra le implicazioni relative allo statuto del soggetto. In realtà, in TV, nemmeno il principio di irreversibilità viene ripreso estesamente, eppure vale come presupposto fondamentale della fenomenologia paciana dell'individuazione. Non solo gli eventi del mondo, ma anche il flusso di coscienza trae la sua necessità dal suo essere irreversibile (*Ivi*, p. 220). Nel descrivere il «fungere relazionale» (*Ivi*, p. 187) come vita *preindividuale* – poiché precede fenomenologicamente il soggetto individuale costituito – Paci presuppone quel concetto di relazione che negli anni '50 ha elaborato

107 Dal punto di vista della logica di parti e interi della terza ricerca logica si potrebbe comunque muovere una critica a tale tesi della datità del presente. Il rapporto tra istante e totalità temporale è per Melandri problematico in quanto richiama la relazione tra attualità e potenzialità che già era stata indagata da Husserl in PhdA in merito alle rappresentazioni proprie e simboliche del numero. «Nel tempo è infatti dato in modo pieno e attuale solo l'attimo presente, che tuttavia, proprio per il suo stesso senso di "momento", presuppone la datità potenziale di tutto il suo futuro e passato» (Melandri, 1960, p. 99). L'istante è parimenti insufficiente alla propria autocomprensione, in quanto è solo rispetto a ciò che si svolge che assume un significato.

attraverso il tempo come irreversibilità (Summa, 2014, pp. 168-170). La fenomenologia, infatti, «in quanto fenomenologia del tempo e della relazione è fenomenologia dell'individuazione» (TV, p. 176), e l'individuo è quello che è «perché vive una volta sola, perché non si ripete» (Ivi, p. 37).

L'irreversibilità fa sì che l'individuazione non sia mai esaurita, ma sempre in divenire. Il fatto che «l'unica e prima evidenza apodittica è la *presenza* nel tempo della trascendenza» (Ivi, p. 67) implica che il soggetto sia ciò che è in funzione delle relazioni che intrattiene con il mondo. L'io, la qualità in prima persona dell'esperienza, è frutto di una relazione o di un intreccio dinamico di modi di datità e conferimenti di senso. Ciò è ben lungi da qualsiasi dichiarazione scettica humeana per cui il cogito sarebbe solo un'etichetta attribuita a una confusa compagine di sensazioni. La soggettività è unità coesa non in quanto tema di un'apprensione oggettivante, di un collegare estrinseco dietro al quale non sta alcuna realtà, bensì in quanto unità di un *fungere* originario, uno *streben* che coincide con la vita come oltrepassamento di sé.

Il tema dell'intenzionalità fungente è in larga parte trattato da Paci in relazione al tema della *Lebenswelt* e quindi al testo di *Krisis*. Tuttavia non mancano diversi riferimenti ai manoscritti C, in particolare per quanto riguarda la nozione di io fungente (Ivi, pp. 166-175). Nella temporalità fenomenologica Paci legge un sostegno teorico a favore della sua critica al sostanzialismo: «nel fluire del processo temporale non c'è posto, in realtà, per la vecchia sostanza» (Ivi, p. 85). Sulla scorta dello stesso Husserl¹⁰⁸, trova un ampliamento della soggettività rispetto al suo significato di *cogito* cartesiano (Ivi, p. 128). Con ciò la realtà dell'io non viene ridotta a un mero contenuto psicologico. Al contrario, la coscienza deve, per Paci, essere «qualcosa di più

108 Husserl rifiuta la comprensione cartesiana dell'*ego* come sostanza, da cui seguirebbe la riduzione a «principio causale» (Hua I, p. 63, it. 25), e perciò non trascendentale. Ne consegue che anche l'apoditticità dell'*ego cogito* viene ridefinita rispetto al suo significato logico. Andando in una certa misura oltre la lettera husserliana, la riflessione di Paci costituisce un tentativo – sebbene inespresso in tutta la sua portata – di superare la contraddizione, esposta nell'ultima parte del precedente capitolo, tra le descrizioni dell'io come *ego puro* e come flusso di coscienza.

profondo e di *più originario della psiche*» (*Ivi*, p. 87), per cui vi è una vita fenomenologica «che fonda» la vita psicologica (*Ibidem*). L'io non ha un accesso a sé nel modo in cui ce l'ha per gli oggetti esterni. Esso ha esperienza di sé, ma non di tipo immediato o intuitivo:

La vita dell'*Ego* è presente a se stesso con apoditticità, l'*Ego* ha esperienza di sé con evidenza apodittica, ma ciò di cui l'*Ego* ha esperienza non è una totalità d'esperienze concordanti, ed è per questo che l'esperienza dell'*Ego*, pur essendo apodittica, è inadeguata (*Ivi*, p. 72).

Con questa affermazione, Paci si addentra nella problematica squisitamente fenomenologica del carattere egologico dell'esperienza: «Se indico l'intenzionalità fungente come “soggettività”, la soggettività, così intesa, è differente dalla soggettività come *Ego* nelle sue proprietà egologiche formali» (*Ivi*, p. 167). La vita fungente non è un dominio di realtà descrivibile in quanto tale, ma è ciò che sta sempre prima di ogni riflessione¹⁰⁹. È quindi un presupposto, più che una realtà fenomenologica. Inoltre, la vita soggettiva è complessa, poiché non le inerisce una determinazione essenziale e individuabile. Questo significa che non è semplicemente coscienza di sé, così come non è semplicemente istinto. *Soggettività* indica una situazione che si può già definire *dialettica*¹¹⁰, in cui si avvicendano consapevolezza e oblio, vita non tematizzante e riflessione. L'unità del soggetto emerge di volta in volta in modi diversi, poiché esso si individua *sempre* e mai una volta per tutte. Non è, cioè, concluso in sé: «la nostra individualità non è nell'infinita immanenza ma in ciò che dell'infinita immanenza si limita» (*Ivi*, p. 176). L'io è se stesso, identico a sé, non grazie a un'intuizione immediata, ma in virtù di un fungere che è la vita soggettiva nel suo significato più profondo, che rimane nascosta per sua natura e che, peraltro, è anche condizione – passiva e

109 «... il tempo originario è prima di ogni riflessione... è la *vita fungente* che funge prima della riflessione e in ogni riflessione» (TV, p. 112).

110 La dialettica diventerà sempre più centrale per Paci a partire da FdS, ma già in TV, sulla base di ciò che lo stesso Husserl ha affermato, il soggetto è compreso secondo una «dialettica tra genesi passiva e genesi attiva» (TV, pp. 126-127; cfr. Hua I, § 38).

non cognitiva – della relazione intersoggettiva¹¹¹. L'identità soggettiva non si dà quindi come una qualità dei vissuti, ma, come già accennato, secondo una dialettica, in un processo di differenziazione dal mondo e da se stessa: «il *Selbst* è l'autoestranarsi della vita originaria che seguita tuttavia a fungere nell'autoestraniazione.» (*Ivi*, p. 169).

Il soggetto che fa esperienza non può esaurirsi in una qualità né, tanto meno, in uno stato di fatto o in una forma stabile in virtù del suo essere essenzialmente temporale, che lo pone in un «progressivo graduarsi dell'evidenza in evidenze sempre meno chiare, sempre meno *in prima persona*» (*Ivi*, p. 206). Il flusso di coscienza, lo si è suggerito nel capitolo precedente trattando le affermazioni che Husserl fa nei manoscritti, non è un insieme di punti l'uno identico all'altro, ma piuttosto un processo continuo. I momenti presenti, futuri e passati si individuano a partire dall'unico flusso. La critica di Husserl a Brentano ha proprio la funzione, sostiene Paci, di escludere dal campo d'indagine fenomenologico il tempo *categoriale* e *mondano* (*Ivi*, pp. 208-216). Il tempo fenomenologico è un tempo *vissuto*, non oggettivato ma fluente. Allo stesso modo il soggetto è in corso, per così dire, sempre immerso nella *Lebenswelt*, nella «*welterfahrende Leben*» (*Ivi*, p. 169) a partire dalla quale è possibile qualunque oggettivazione.

Dal fatto che il soggetto non è oggettivabile non segue il rifiuto degli atti riflessivi come mezzo per l'apprensione dell'io fenomenologico. La riflessione non è messa da parte in quanto modalità d'esperienza oggettivante, perché è anzi «un modo di vivere della fungente *Lebenswelt* pre-categoriale» (*Ivi*, p. 187). In parte contro la lettera di Husserl stesso, Paci esplicita il fatto che lo statuto della riflessione non è contraddittorio rispetto alla dimensione

111 Per Paci, l'individuazione mai completa e definitiva del soggetto è la condizione dell'esperienza dell'*alter ego* e della relazione intersoggettiva: «La percezione dell'altro non avviene sul piano individuale ma sul piano pre-individuale... nella vita fungente che si ignora» (TV, p. 174). Anche in FdS si legge un'affermazione che va in tal senso: «Nella vita teleologica universale tutti si radicano nella stessa vita fungente, *in quella vita fungente che, vista come oggetto mondano, è il mondo già dato*» (FdS, p. 107).

fondamentale della soggettività: «è la riflessione che mi rivela, per la sua capacità di scoprire ciò che viveva “prima”, il mondo della vita» (Ivi, p. 189).

Il mondo-della-vita, per una prospettiva relazionista, rappresenta il sistema di relazioni inconsce che l'individuo intrattiene con il proprio ambiente. Tale relazionalità richiede alcune osservazioni in merito alla concezione paciana dell'*epoché* e del trascendentale in generale. Sebbene si possa anche rilevare una certa *portata relazionista* nelle riflessioni dello stesso Husserl riguardo alla *Lebenswelt* (Cristin, 1996)¹¹², va sottolineato che il filosofo italiano non distingue nettamente tra *epoché* e riduzione: «L'*epoché*, o la riduzione, è un metodo negativo che ci fa passare all'esistenza e che fa sì che a noi si riveli l'esistenza così com'era prima della sua “mondanizzazione”» (Ivi, p. 188). Oltre a questo, i due concetti subiscono un notevole spostamento di significato. In tutte le fasi del pensiero paciano vige un progetto di ripensamento dei rapporti tra vita trascendentale e vita empirica, secondo cui sarebbe quest'ultima a motivare il passaggio del soggetto dall'atteggiamento naturale a quello fenomenologico. L'*epoché* è cioè interpretata come un'esigenza non della ragione, ma della situazione esistenziale del soggetto o della sua vita situata (Sacconaghi, 2013). Ne risulta un ribaltamento sostanziale rispetto alla posizione husserliana, che coinvolge anche ciò che viene *dopo* l'*epoché*: «la vita che rinasce nell'*epoché*, la vita stessa del *Cogito*, è, dunque, anche vita materiale» (TV, p. 86). La purezza del *cogito* a cui si dovrebbe attingere attraverso la riduzione svanisce, poiché dietro ciò che la riflessione svela vi è sempre un fondo non individuato e operante al di qua della consapevolezza del soggetto. «La coscienza è trascendentale proprio in quanto è regressiva, in quanto, cioè, riflettendo ora, scopre ciò che era anche prima della riflessione, che già da sempre è» (TV, p.

112 «Husserls Transformation der Bestimmung des Transzendentalen mündet in die Thematisierung des Ich-Welt-Verhältnisses: >Transzendental< ist somit der Horizont dieses Verhältnisses und damit die relationale Struktur dieses Horizontes. Anders gesagt: Die Relationalität der Lebenswelt umfaßt sowohl das Empirisch-Mundane als auch die transzendental-rationale Sphäre» (Cristin, 1996, p. 39).

166), ma è tale non in un unico senso lineare, bensì in un circolo dialettico, con gravi conseguenze per il progetto fenomenologico¹¹³.

Al di là della difficoltà concettuale che la spiegazione di Paci dell'epoché, vale la pena di sottolineare ancora una volta che non è possibile formulare una descrizione univoca dell'io a causa della sua natura dialettica. Il soggetto non è sempre presente a sé, e ciò comporta l'abbandono dell'ambizione a un'apprensione oggettivante di qualcosa che, in quanto non è univoco, non può darsi in quanto tale. L'io si dà sempre sulla base di qualcosa che non è, di una vita non ancora individuata ma già operante. Come si è già sostenuto abbondantemente, a tal proposito si rivela utile il concetto di teleologia interiore come prassi: dove una realtà di un certo ordine (intenzionale o vivente) non può individuarsi tramite l'azione di una realtà di un altro ordine (psichico, fisico o causale), pena il riduzionismo; e dove tale individuazione non può nemmeno derivare dall'ipostatizzazione di un altro ordine di realtà non manifesta (l'*ego assoluto* o, nel caso del funzionamento degli organismi viventi, la *Lebenskraft*), pena il pregiudizio metafisico, il concetto di teleologia interiore permette di descrivere tale realtà in termini non ontici, ma pratici. Al posto di un particolare individuo descrivibile secondo qualità e proprietà essenziali, con l'ipotesi di un principio teleologico interiore il tratto essenziale di una certa realtà si definisce attraverso la modalità del suo agire. Mentre gli organismi viventi si contraddistinguono per la loro attività vitale, la soggettività ha la sua peculiarità nella sua capacità di tematizzare i propri vissuti e di indagare la verità di ciò che vive secondo una prassi di

113 Enzo Melandri, nel celebre *La linea e il circolo*, fa un'osservazione molto vicina a quella che si intravede nel discorso paciano sul trascendentale. Husserl eredita da Brentano il ribaltamento della relazione di dipendenza che vige tra verità assertoria e verità apodittica, fondando quest'ultima sull'*adeguazione*, principio di fondo dell'intenzionalità (Melandri, 2004, pp. 64-65). In base a tale rovesciamento, Melandri riconosce al trascendentale uno statuto *pratico*, ben lontano dall'evidenza che Descartes attribuisce all'*ego cogito*: «L'io della riflessione deve sempre potersi ridurre a quello della coscienza esperiente, e senza residui. Ma allora la fenomenologia non può dimostrare nulla, nemmeno l'esistenza di un "io". Perciò, se la critica fenomenologica è corretta, essa distrugge la nozione stessa di un trascendentale, questo non significa che sia impossibile una fenomenologia trascendentale; significa solo che, se esiste, esiste solo *in praxi*: non se ne può parlare in sede teoretica, né tanto meno trarne uno schema di argomento» (*Ivi*, p. 65).

verificazione. È in tal senso *individuante* che va intesa la teleologia della verità su cui insiste Paci. La conoscenza umana si determina non come il possesso o l'afferramento totale di determinate rappresentazioni, ma come un costante processo di verifica di ciò che è vissuto.

Sulla base della temporalità, ego, vita fungente, dialettica, verità e teleologia si rivelano quindi in uno stretto rapporto di coimplicazione:

Prima di scoprire cosa era il mio proprio, non sapevo che nella mia più profonda vita interna io vivo l'esterno come esterno, non sapevo che ciò che è più mio, più interiore a me, è caratterizzato dal fatto di vivere come mia la trascendenza senza eliminare la trascendenza. La trascendenza è il mondo tetico che ha acquistato un *sensu di verità*: e sarà, alla fine, questa verità, una verità teleologica (TV, p. 134).

Paci non crede con ciò di correggere Husserl (ciò avverrà piuttosto a partire da FdS), ma di rimanere fedele alla sua lettera. I manoscritti del gruppo E III, che vertono sul tema della teleologia, evidenziano in effetti uno stretto rapporto tra coscienza e verità al livello dell'esperienza, prima che a quello della razionalità pienamente dispiegata. A tal proposito, un ultimo, ma non meno importante, tema husserliano viene ripreso in TV: quello dell'intenzionalità pulsionale. Paci riconosce nella *Triebintentionalität* la determinazione universale dell'uomo come essere naturale. Testimone di questa idea è la traduzione del manoscritto E III 5 sulla *Universale Teleologie*, pubblicata prima su *Aut aut* e poi in appendice a *Tempo e verità*. Si tratta di un testo in cui Husserl ipotizza una funzione di unificazione passiva da parte dell'intenzionalità pulsionale non solo per quanto riguarda la vita individuale, ma anche nella dimensione intersoggettiva concreta (Hua XV, pp. 592-597; TV, pp. 256-269). Il discorso va qui ben oltre i limiti del fenomenologico: la teleologia fuoriesce dall'ambito razionale per diventare principio dell'unità tra le generazioni che vige nelle relazioni tra uomo e donna, tra madre e bambino. Husserl imposta però un simile discorso su puntuali considerazioni relative alla dimensione passiva dell'intenzionalità e al suo rapporto con l'unità della

coscienza. In ogni flusso temporale di coscienza, sostiene, vi è un *sistema di impulsi (Triebssystem)*, che struttura la coscienza come totalità complessa e articolata. Le leggi della temporalità, ovvero le sintesi operate dalla protenzione e dalla ritenzione, garantiscono l'unità della coscienza individuale (Ivi, p. 594, it. 261). Ma, spiega Husserl, si tratta di un'unità *non egologica*, «ichlosen» (Ivi, p. 595, it. 263). L'egologia, la presenza dell'io a sé, si rivela perciò come un requisito non necessario all'unità della coscienza.

Non importa, ora, tanto il senso dichiarato che il manoscritto E III 5 acquisisce nell'economia delle riflessioni paciane¹¹⁴, quanto piuttosto i presupposti fenomenologici dei risultati che ricava in merito alla relazione intersoggettiva. Paci sostiene che «il problema teleologico e il problema dell'intersoggettività sono fondati in Husserl sulla fenomenologia del tempo» (TV, p. 246). Ciò significa che la teleologia vige originariamente nella coscienza soggettiva individuale, ma che può essere dimostrata solo a partire dalla vita cosciente, trascendentalmente desta, che attraverso la riduzione scopre l'intenzionalità fungente al livello passivo originario della vita soggettiva. La teleologia è quindi una funzione unificante della vita soggettiva che può spiegarsi solo nell'intreccio dialettico tra l'operazione trascendentale che svela i presupposti di ogni vissuto e ciò che vuole svelare: «La teleologia vive per la riduzione trascendentale e la riduzione trascendentale scopre la teleologia che l'ha resa possibile che *immer wieder* è da scoprire e sempre di nuovo rende possibile la riduzione» (TV, p. 247).

Nell'insistenza sull'*immer wieder*, ovvero sull'infinità del compito fenomenologico, cioè sul dovere costante di effettuare nuovamente l'epoché e la riduzione, si spiega la concezione *dialettica e teleologica* dell'io. I due termini sono strettamente connessi perché la teleologia, per natura, non può essere portata a datità fenomenologica diretta, nella misura in cui costituisce

114 Nella teleologia pulsionale Paci ritrova soprattutto la cifra dell'universalismo filosofico e antropologico che l'ha sempre accompagnato lungo tutto il suo percorso teorico. A tal riguardo si veda anche l'articolo *Per una fenomenologia dell'eros*, pubblicato anche in inglese (Paci, 1961d).

un principio di unificazione non oggettivante – non cognitivo, si direbbe – che può essere spiegato come processo. Negli organismi viventi tale principio è stato inteso come *attività vitale* volta all'autoconservazione dell'individuo. Nell'ambito della soggettività si parla, invece, di *prassi di verifica*: è infatti la possibilità di riflettere sui propri vissuti, di sospendere il giudizio e analizzare le componenti reali di ogni vissuto, ciò che per Paci contraddistingue l'esperienza umana dalla vita animale. La teleologia, se intesa come origine, non può essere fatta oggetto di un vissuto, sebbene, in quanto principio sostitutivo dell'io puro che deve accompagnare ogni vissuto, debba essere intesa come condizione necessaria di ogni esperienza.

Paci risolve quindi come dialettica quella teleologia che per Husserl, come evidenza nel manoscritto E III 9, è un paradosso: «Sie [die Teleologie] ist die für uns späteste, obschon an sich erste» (Hua XV, p. 380). La coscienza trascendentale si presenta per Husserl in un processo verso l'intersoggettività trascendentale come ultima realtà costituente. Ma il rapporto vale anche nel senso contrario, e infatti una teleologia come *oscura volontà di verità* è riconosciuta sempre da Husserl nella vita soggettiva individuale: «Dieser teleologische Prozess, der Seinsprozess der transzendentalen Intersubjektivität, trägt in sich einen universale, zunächst in den einzelnen Subjekten dunklen “Willen zum Leben”, oder vielmehr, Willen zum wahren Sein» (Ivi, p. 378). Paci esplicita e porta alle sue estreme conseguenze questa teleologia, mostrando come il soggetto sia presente a sé non in un'autocoscienza immediata, ma in un avvicinarsi dialettico di anonimità e coscienza riflessa. Riconoscendo l'impossibilità di attingere a una sfera di esperienza originaria che si manifesta in ogni sua parte, conclude che la realtà essenziale dell'io non può che essere dialettica. FdS e le opere successive indagano proprio gli aspetti di questa situazione dialettica attraverso la disamina delle tematiche del materialismo dialettico di Marx ed Engels.

3.3.2 Materialismo, naturalismo e soggettività dialettica

Introducendo questo capitolo si è già sufficientemente discusso delle osservazioni critiche rivolte al carattere ideologico delle considerazioni di Paci sul marxismo che culminano nella stesura di FdS, mirabile tentativo di reinterpretazione della tarda filosofia husserliana alla luce della critica marxiana all'alienazione dell'uomo imposta dal capitalismo. In realtà, nella proposta filosofica globale di Paci, Marx è funzionale alla fenomenologia molto più di quanto questa lo sia per il marxismo¹¹⁵. Ma prima di addentrarsi in tale questione, che risulterà in un originale approfondimento della concezione relazionista della soggettività alla luce della dialettica, vale però ancora la pena di soffermarsi, dal punto di vista del marxismo, sugli assunti dell'accostamento fenomenologia-materialismo dialettico.

Per Paci l'economia è la scienza che più di ogni altra, se intesa correttamente, mette in luce l'essenza naturale dell'uomo, espressa dai *bisogni*. Non è un'idea del tutto nuova in Paci, che nella sua critica a Croce sposta la categoria dell'*utile* o *economico* dal suo statuto di forma dello spirito per intenderla come struttura temporale ed esistenziale. Nel saggio *Il significato dell'uomo in Marx e Husserl*, relativo alla conferenza tenuta da Paci all'Accademia filosofica di Praga nel 1962 su invito di Jan Patočka, si legge così: «La critica dell'economia può farci vedere sotto una nuova luce il compito che Husserl si era posto con la critica di tutte le scienze e la ricerca del loro fondamento» (Paci, 1963b, p. 20). Così l'analisi critica marxiana dei rapporti di produzione si rivela «un'analisi disoccultante che è, *ante litteram*, un'analisi fenomenologica» (FdS, p. 400). In tale accostamento sicuramente Paci trascura la funzione fondamentale dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica, volte a dischiudere un regno di validità assolute, slegate da

¹¹⁵ Ne è prova anche il fatto che Paci non prende mai in seria considerazione, nei suoi scritti, gli altri progetti di coniugazione tra fenomenologia e marxismo, quali quelli di Tran-Duc Thao (1970) o di Jean-Toussaint Desanti (1963). Per uno sguardo globale sugli approcci, da parte fenomenologica, al marxismo cfr. Neri, 1966.

ogni traccia di empirico. È d'altronde in virtù dell'attenzione rivolta da Husserl, negli scritti più tardi, alla fatticità che Paci si può permettere tale spostamento di significato.

Oltre a quello sulla vicinanza metodologica di fenomenologia e filosofia marxiana, la ricezione paciana di Marx si fonda su un altro assunto più implicito: quello della sostanziale continuità del suo pensiero, dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844* a *Il capitale* – passando per *L'ideologia tedesca*, *La miseria della filosofia*, *Per la critica dell'economia politica* (FdS, p. 429), più di sfuggita anche i *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Ivi, p. 420). Per quanto riguarda i commentatori e i pensatori influenzati da Marx, Paci si confronta con Labriola e Gramsci (Ivi, pp. 321-339), dai quali ricava un'interpretazione dalla forte impronta *umanista*, supportata anche dalle filosofie di Lukács, Merleau-Ponty (Ivi, pp. 340-363) e Sartre (Ivi, pp. 364-388). Nel lavoro di rimodulazione delle tesi fondamentali del materialismo dialettico, Paci non conduce analisi critiche dei testi marxiani, né delle interpretazioni che ne sono state fornite. L'unica cautela che si premura di adottare nei confronti del marxismo è, rifacendosi a Sartre, un'ammonizione a non fare del marxismo un dogma, un «metodo preconstituito *a priori*» (FdS, p. 379) che cristallizza i rapporti sociali, e a «non considerare di nuovo i rapporti di produzione come qualcosa di indipendente – e quindi di categoriale – dagli uomini che producono i rapporti» (FdS, p. 398). Paci si distanzia così dal rigore e dalla ricerca di oggettività del marxismo scientifico senza dilungarsi troppo nel merito. Della Volpe è menzionato solo in funzione di commento al testo marxiano (FdS, p. 448), mentre nell'articolo *Astratto e concreto in Althusser*, Paci mette in guardia contro il rischio, da parte del marxismo scientifico, di sfociare in un'ontologia e, perciò, di perdere di vista la dimensione fondamentale della prassi umana come orizzonte di verità aperto (IEF, pp. 563-575). Tali tesi sono problematiche: l'abbandono dell'ontologia e la correlativa «trascendentalità della prassi» lasciano senza risposta il quesito su *cosa* motivi la prassi e se questa, così intesa, possa

produrre effetti reali (Mancini, 2005, pp. 332-333). E sebbene Paci, richiamandosi a Gramsci, sostenga che ciò che il marxismo propone non è una «prassi per la prassi», né una prassi «puramente volontaristica» (FdS, p. 330), nel dualismo tra autentico e inautentico su cui si instaura il progetto di emancipazione dell'uomo sembra leggersi proprio il segno di una sorta di soggettivismo volontarista (Pisano, 2018, pp. 126-127). O quantomeno si dovrà ammettere il tono ingenuamente ottimista che accompagna la concezione paciana della lotta proletaria:

La vera egemonia del proletariato è più vasta dell'egemonia che può essere richiesta da date situazioni di lotta. A poco a poco l'umanità tutta dovrebbe essere rappresentata dal comunismo e ciò tanto più decisamente quanto più il comunismo riesce a mantenere la propria direzione nonostante le condizioni di lotta imposte dagli avversari (FdS, p. 358).

In tali parole si intuisce una *ideologizzazione* della prassi come lotta nella misura in cui il significato della prassi è determinato *a priori*, indipendentemente dalle condizioni materiali – naturali e storiche – in cui l'uomo viene di volta in volta a trovarsi. L'aderenza all'esistenza concreta che contraddistingue tutte le fasi del pensiero paciano viene meno proprio dove potrebbe essere maggiormente valorizzata e approfondita¹¹⁶.

116 Paci non instaura un confronto con le riflessioni che hanno portato all'esperienza operaista, quali quelle di Panzieri e Tronti, nonostante rappresentino un mirabile tentativo di mettere in luce le possibili modalità soggettive concrete di sottrarsi all'assoggettamento della produzione capitalista. Secondo la distinzione marxiana dei *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* tra *lavoro morto*, oggettivato, e *lavoro vivo*, questa linea di pensiero svela la reciprocità dei rapporti di produzione: non solo il lavoratore è subalterno rispetto al capitale, ma, al tempo stesso, il lavoro vivo degli operai costituisce la condizione di possibilità della produzione capitalista. Pur riconoscendo anche lui che l'astrazione del capitalismo riduce i rapporti sociali dell'uomo a semplici rapporti fisico-naturali, e che ciò che così va perso è il «lavoro vivente» (FdS, p. 444), Paci non analizza da vicino le diverse forme di alienazione. Ciò è sintomatico non tanto della tendenziale marginalità di Paci rispetto al dibattito interno al marxismo italiano, quanto di un mancato approfondimento della soggettività nelle sue forme di vita attuali. Piuttosto che indagare le forme concrete della produzione e dello sfruttamento, Paci si arresta a un discorso in certa misura *determinista* o *essenzialista*, secondo il quale la lotta proletaria mira, più che a una trasformazione della società, a ristabilire un'autenticità umana originaria, indipendente dalle condizioni storiche attuali.

Veca riconosce che rispetto al determinismo materialista, Paci elabora un quadro concettuale che *potrebbe* permettere una comprensione più profonda dei modi in cui la società e le forme di potere mutano. Mentre in Marx il processo storico è teleologico e *chiuso*, la filosofia del processo afferma l'«apertura» sistematica delle forme in cui il processo via via si viene configurando» (Veca, 1979, p. 8). L'*apertura* o la *teleologia infinita* del processo è però, in primo luogo, un tratto della natura così come è concepita nel quadro del relazionismo. Fare di quest'apertura il fine di una prassi cosciente, volta a modificare il tessuto socio-politico, produce vaghezza concettuale e, conseguentemente, una certa forzatura ideologica. La contraddizione deriva dall'ambiguità decisiva che coinvolge il concetto di teleologia, così centrale nelle riflessioni di Paci: la finalità indica infatti il «telos del mondo» come «unità finale» delle rappresentazioni e degli orizzonti (FdS, p. 96); ma al tempo stesso si afferma anche che l'«intersoggettività costituisce così il senso finale della realtà» (FdS, p. 111) – tra l'altro, in questo modo, si trascura almeno in parte il ruolo costitutivo dell'intersoggettività¹¹⁷. Nell'opera maggiore di Paci il fine teoretico di elaborare una cartografia essenziale dell'essere e il compito etico della realizzazione di un certo modello di comunità si confondono:

L'accordo ideale non è soltanto il fine a cui tendono tutte le rappresentazioni ma è anche l'idea teleologica di una società nella quale tutte le monadi siano tanto più se stesse, e tanto più realizzino la propria piena individualità, quanto più potranno accordarsi in un rapporto libero e razionale (FdS, p. 103).

In relazione a tale proposito, la prassi marxiana e l'emancipazione del lavoratore rispetto al capitale sono considerati strumenti della più universale liberazione dell'umanità autentica operata dalla chiarificazione fenomenologica dei presupposti delle scienze. Si concorda a tal proposito con

¹¹⁷ Paci richiama d'altronde il tenore di molte affermazioni della *Crisi*, per cui l'orizzonte storico infinitamente aperto dei quesiti della conoscenza produce una «ständige Vergemeinschaftung» (Hua VI, p. 382, it. 375) tra gli uomini.

Bobbio, che nel suo commento a FdS del 1962, *Marxismo e fenomenologia*, riconosce che Paci tenta un'integrazione reciproca, non unilaterale, tra le due filosofie. Poiché Paci non si avvede del fatto che il marxismo ha bisogno di una *verifica scientifica* piuttosto che di una *fondazione filosofica*, l'integrazione è però utile soprattutto all'interpretazione della fenomenologia (Bobbio, 1997, pp. 193-202)¹¹⁸.

FdS e IEF sono i testi di riferimento principali per trattare l'integrazione tra marxismo e fenomenologia, ma particolarmente utili risulteranno anche le dispense relative ad alcuni corsi tenuti da Paci tra gli anni '60 e '70 a Milano.

La svolta marxiana di Paci non può essere rubricata semplicemente come interpretazione umanista del materialismo dialettico, ma non si può negare il ruolo del Lukács di *Storia e coscienza di classe* come punto di riferimento per Paci. L'alienazione è intesa in particolare a partire dalla critica alla scomposizione calcolatoria del lavoro nella produzione capitalista in quanto dissoluzione dell'unità organica, temporale e qualitativa del lavoro concreto, e frammentazione dell'uomo che, originariamente, non è insieme di parti, ma *totalità* (cfr. Lukács, 1973, pp. 108-120). Il materialismo, ad ogni modo, rappresenta per Paci anche la via per correggere il formalismo delle analisi husserliane sulla soggettività secondo un'ottica naturalista. Questo peculiare progetto di naturalizzazione della soggettività si fonda su tre strutture fondamentali messe in luce da Marx: i bisogni (*Bedürfnisse*), l'essere generico dell'uomo (*Gattungswesen*), la dialettica che sta alla base dell'autoalienazione (*Selbstentfremdung*).

La *rinnovata* – non nuova – attenzione per il naturalismo è da ricondursi al largo uso fatto da Paci del Marx dei *Manuskripte* del 1844 e della *Dialektik der Natur* di Engels. Per la comprensione del progetto di

118 A tal proposito, Papi è ancor più severo di Bobbio, quando sostiene che l'idea di una *fondazione precategoryale* del marxismo ne snaturerebbe l'originalità concettuale e lo condurrebbe «alla sua infanzia antropologica» (Papi, 1990, 231).

coniugazione tra fenomenologia e marxismo è particolarmente importante il rimprovero che quest'ultimo rivolge a Hegel. Questi avrebbe accordato alle leggi della dialettica lo statuto di mere *Denkgesetze*, invece che indagarne l'origine nella «storia della natura e della società umana» (MEW 20, p. 348)¹¹⁹. Il senso della *Dialettica* di Engels è la critica di ogni assunzione di un ordine postulato fuori dal dominio degli eventi osservabili. Solo dalla storia della natura e della società umana possono essere tratte le leggi della dialettica: la compenetrazione degli opposti, la conversione della quantità in qualità (e viceversa), la negazione della negazione (*Ibidem*). Paci accoglie con questa impostazione materialista e naturalista, ma ne corregge l'impianto in senso fenomenologico:

Non si tratta ora di discutere tali leggi in quanto leggi “scientifiche”.

E tanto meno in quanto leggi di una natura distaccata e posta in sé. Si tratta di notare che per l'analisi fenomenologica modalità dialettiche del tipo di quelle presentate da Engels come leggi devono necessariamente passare dalla soggettività intesa sia come punto di partenza, sia come presenza vivente e operante (FdS, p. 306).

Il soggetto non è osservatore imparziale della natura e della storia, è anzi «parte in causa della dialettica stessa» (*Ivi*, p. 318), ma le leggi della natura organica non sono valide tali e quali per il mondo storico-sociale. L'obiettivo di Paci non è prevenire la naturalizzazione dell'uomo e dei suoi aspetti, bensì scongiurare soluzioni riduzioniste: «la naturalizzazione dell'uomo non è un fatto naturalistico» (*Ivi*, p. 374). Un esempio di riduzione naturalistica è per Paci la legge del *bellum omnium contra omnes* di Hobbes, poiché ignora che tra gli uomini (ma anche tra gli organismi viventi) non vi è né soltanto armonia né soltanto lotta (*Ivi*, pp. 318-319). Quella che definisce «una dialettica non naturalistica» (*Ivi*, p. 316) evita invece il riduzionismo già nella concezione della natura in generale come sarebbe operato dal paradigma

119«Es ist also die Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft, aus der die Gesetze der Dialektik abstrahiert werden» (MEW 20, p. 348).

oggettivante e quantitativo delle scienze positive. Alla logica calcolatoria e classificatoria Paci sostituisce il punto di vista dell'irreversibile, secondo il quale gli esseri viventi non sono determinati semplicemente secondo la causalità lineare, ma come processi determinati dalla necessità di riequilibrare la tendenza alla dispersione entropica dell'energia. Il compito che si pone Paci è quindi in una certa misura paradossale, poiché intende «riconoscere la soggettività come originaria senza negare la realtà causale e precategoriale della materia» (*Ivi*, p. 318). Ciò è possibile fondando gli eventi naturali e la vita umana in tutta la sua complessità nell'irreversibilità e nell'entropia: in questo modo, il corso degli eventi naturali non è più un semplice rapporto esteriore tra cose e fenomeni singolari, ma un processo di rinnovamento scandito dalla legge del consumo e che si manifesta in diverse forme.

Nel saggio *Fenomenologia e dialettica* sono chiarite le basi teoretiche del progetto fenomenologico-marxiano e viene esplicitato il nesso tra natura e azione umana come sorta di progresso dialettico. Si afferma che la dialettica bisogno-soddisfazione imposta dalla natura costituisce il fondamento dell'intenzionalità come autotrascendimento. Quest'ultima è da intendere come nuova forma di «dialettica inerente al soggetto» (1963b, p. 43), in cui vige una tendenza verso «una più alta complicazione e organizzazione» (*Ivi*, p. 35). Tale complicazione, che in ultima analisi costituisce il cardine dei rapporti sociali, è una dinamica radicata nella dimensione naturale degli istinti, che Paci definisce «processo del genere», in virtù della quale «il genere umano vive nel singolo e il singolo, come parte, può contenere in sé il genere umano» (FdS, p. 233). Per Marx l'uomo è un «essere generico» (*Gattungswesen*) non solo perché fa del genere universale umano un oggetto del suo pensiero e del suo agire, ma perché proprio nel suo agire si *comporta* come il genere vivente: «auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält» (MEW 40, p. 515). Non si tratta di una considerazione morale, non c'è riferimento a un valore o fine secondo cui orientare l'azione cosciente. In accordo con tale descrizione, Paci legge nella *vita del genere* (*Gattungsleben*)

marxiana la funzione di relazione intersoggettiva che in Husserl è svolta dalla *Paarung* (FdS, p. 416) concepita come sintesi passiva¹²⁰.

Di fondamentale importanza è anche la valorizzazione di un altro aspetto dell'essere naturale (*Naturwesen*) dell'uomo¹²¹, vale a dire i bisogni (*Bedürfnisse*), che costituiscono il fondamento della determinazione universale dell'individuo umano come *Gattungswesen*. Nel discorso condotto nei *Manuskripte* del 1844, impulsi e bisogni sono trattati secondo una prospettiva gnoseologica che si presta a diversi confronti con l'analisi fenomenologica dei rapporti soggetto-oggetto volti alla fondazione della conoscenza nell'esperienza (cfr. Rovatti, 1973, pp. 15-81). L'oggetto, sostiene Marx, è esterno e indipendente dal soggetto solo per un'analisi che astrae dalle condizioni effettive in cui il rapporto conoscitivo si instaura. In realtà, ogni ente mondano diviene tale per un soggetto in quanto oggetto del suo bisogno: «die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*; aber diese *Gegenstände* sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche» (MEW 40, p. 578). In questo rapporto si esprime la soluzione della tradizionale contrapposizione umanismo-naturalismo: attraverso la considerazione del bisogno viene superata l'ipotesi di una realtà indipendente dalle relazioni che l'uomo intrattiene con essa. Conseguentemente, il lavoro, che nella produzione capitalista provoca la *Selbstentfremdung* dell'uomo rispetto a se stesso, viene riscoperto nel suo significato originariamente non oggettivato, bensì umano e naturale in quanto risponde, appunto, a bisogni concreti e naturali (*Ivi*, pp. 533-537).

Non è difficile a questo punto per Paci interpretare fenomenologicamente il concetto di *Gattungswesen*, poiché l'impulso, con la sua funzione di *posizione dell'oggetto*, rappresenta la prima forma di *manifestazione* del mondo nella

120 Nei manoscritti sugli impulsi anche Husserl riconosce in questa intenzionalità passiva la duplice funzione di *Selbsterhaltung* e *Gattungserhaltung* (Hua XLII, pp. 96-98).

121 Nell'ultimo capitolo dei *Manoscritti economico-filosofici* in particolare, Marx si confronta con la dialettica hegeliana e propugna il suo *umanismo-naturalismo* giovanile come *verità* dell'idealismo e del materialismo (MEW 40, pp. 568-588).

forma della *fame* che porta il soggetto a uscire da sé, a trascendersi (FdS, p. 367). Più precisamente, come già visto in merito ai manoscritti husserliani nel § 2.3.2, la sfera pulsionale rivela il fondo naturale dell'intenzionalità per come è intesa da Paci: «In quanto il soggetto ha dei bisogni è *presenza* come mancanza di una soddisfazione che gli è necessaria per mantenersi in vita» (*Ivi*, p. 365). Il principio di irreversibilità e la seconda legge della termodinamica ad esso associata diventano quindi determinanti per la natura dell'uomo, ma anche per i suoi compiti più *elevati*. Il bisogno, in quanto struttura fondamentale della vita concreta e situata, diventa la chiave per comprendere tutte le *operazioni* umane, anche quelle determinate razionalmente come ricerca di verità. Rovatti spiega proprio alla luce dell'intenzionalità il naturalismo-umanismo marxiano. Sostiene infatti la necessità di un «chiarimento fenomenologico» della critica alla proprietà privata come ricerca volta all'individuazione della dimensione *precategoriale* della vita umana:

se si percorre tale strada si vede cosa possano significare umanismo e naturalismo per Marx. Una prospettiva o progetto intenzionale che non ha più nulla in comune, nel suo senso, con Feuerbach, e che si basa sul rapporto uomo-natura interno alla prassi soggettiva e al significato di verità di una appropriazione intersoggettiva (umanizzazione) della natura (Rovatti, 1973, p. 69).

Il carattere egologico dell'esperienza, trattato già in TV, viene elaborato anche nel corso su *Fenomenologia e antropologia* del 1961-62. Qui Paci conduce un'originale analisi critica della prospettiva in prima persona, arrivando non tanto a negarne la realtà, quanto a ricomprenderla in una concezione dialettica della soggettività. L'intento è cioè quello di «disoccultare fenomenologicamente la dialettica per arrivare all'antropologia» (Paci, 1962a, p. 35). Le sintesi passive scoperte da Husserl dischiudono un ambito di esperienza in cui l'io non è presente a sé. I dati dell'esperienza non sono cioè

vissuti accompagnati da un sentimento di proprietà immediata, ma riconosciuti retrospettivamente: «proprio perché si insiste sulla prima persona, io già all'inizio riconosco che c'è in me, o che ci può essere, o passivamente c'è stata, tutta una serie di conoscenze che non sono affatto in prima persona» (*Ivi*, p. 14). La passività rappresenta quindi la *storia genetico-trascendentale* dell'individuo. Ma l'identità di quest'ultimo non è semplicemente ciò che risulta da questa storia. Il flusso temporale contribuisce senz'altro a determinare la soggettività, eppure ciò è comprensibile solo in un contesto dialettico.

Con *dialettica* si deve intendere sia il metodo sia l'oggetto della fenomenologia. In primo luogo, cioè, la fenomenologia deve essere corretta nel suo procedere attraverso la dialettica, e perciò Paci rimodula il senso della riduzione fenomenologica. Secondo le sue parole, l'antropologia fenomenologica opera una «riduzione alla soggettività come una situazione dialettica» (*Ivi*, p. 10). La dialettica, in secondo luogo, caratterizza anche l'oggetto di indagine: l'io «non ha univocità... si scopre dialettico in prima persona» (*Ivi*, p. 20). Paci argomenta in tal senso per dimostrare la radice passiva e l'essenza non cognitiva del rapporto *intersoggettivo*, ma nelle sue riflessioni si ritrova più di uno spunto per problematizzare lo statuto dell'io fenomenologico in quanto tale. Questo, sostiene Paci, non è identico a sé, ma è ciò che è facendosi altro da sé: «nella presenza il soggetto si aliena sempre» (*Ivi*, p. 24), in un rapporto che non è statico ma genetico. L'identità non è un dato a priori, ma una funzione dell'estraniamento, una dinamica circolare di «interiorizzazione dell'esteriorizzazione e viceversa» (*Ivi*, p. 29). L'esteriorizzarsi è l'azione che il soggetto compie nell'ambiente, il lavoro che le condizioni esterne gli impongono di compiere per opporsi al consumo di energia. Tramite l'interazione, non solo il soggetto si fa materia, ma la relazione materiale con l'esterno viene interiorizzata, costituendo così l'individualità in un processo che non si conclude mai per principio. Come soggetti, prosegue Paci, «ciò che facciamo è dunque un interiorizzare la

esteriorità per agire sull'esterno, e cioè ci "esteriorizziamo"» (*Ivi*, p. 30). La circolarità crea le condizioni per l'*estraneazione* del lavoratore, ma di per sé non ha una valenza negativa. Solo se lo scambio dialettico si arresta e si sclerotizza, allora, si produce l'alienazione vera e propria, in cui cioè il soggetto diventa oggetto. Al contrario, il soggetto è tale solo se inserito in una dinamica infinita che Paci spiega come «dialettica tra ciò che l'uomo raggiunge e il telos che non si identifica mai con esso» (*Ivi*, p. 54).

La dialettica interiorizzazione-esteriorizzazione rivela lo statuto ambiguo dell'uomo, il quale non è mai solo essere spirituale, ma sempre anche materiale, preso in una molteplicità di rapporti dinamici e complessi. L'antropologia si rivela così come una questione squisitamente fenomenologica perché richiede un'analisi dei rapporti *parte-tutto* (*Ivi*, p. 40) che reggono l'unità tra coscienza, materia come corpo e materia come natura esteriore. Si è detto che questa relazione va intesa in termini dinamici e processuali, poiché il soggetto è sempre in primo luogo la prassi – in queste lezioni intesa soprattutto come lavoro – attraverso cui si oggettiva e attraverso cui, in tale oggettivarsi, si individua. L'obiettivazione non è così prerogativa di una sclerotizzazione dell'autentico essere dell'uomo, ma si rivela *funzionale* ad esso, poiché esso è in quanto agisce, in quanto è prassi, e per agire deve poter produrre effetti nel mondo materiale. Nella pittura, secondo un esempio di Paci, l'uomo si obiettiva perché il quadro o, meglio, l'idea che fa scattare la realizzazione del quadro, fa dell'uomo uno strumento (*Ivi*, p. 74). «La soggettività dunque deve passare attraverso la obiettivazione per divenire soggettività» (*Ivi*, p. 75), e questo passaggio è infinito, sempre rinnovantesi.

Il discorso di Paci verte poi sui veri temi marxiani, interpretati attraverso le categorie del tardo Husserl: l'economia politica è criticata come scienza che oblia il proprio telos (*Ivi*, pp. 117-119), la coscienza di classe è compresa secondo la relazione finito-infinito che intercorre tra soggetto e umanità (*Ivi*, pp. 124-128), mentre l'opposizione lavoro concreto-lavoro astratto è interpretato a partire dalla distinzione delle *Meditazioni cartesiane*

tra *Leib* e *Körper* (*Ivi*, pp. 132-135). Si è già evidenziato come, accostato alla terminologia husserliana, il discorso marxiano di Paci assuma spesso i tratti di un riformismo universalista più che di un materialismo rivoluzionario. L'essentialismo che rimane al fondo di tutti i discorsi paciani sull'autentico essere dell'uomo preclude in effetti la possibilità di concepire una vera analisi della prassi come trasformazione delle condizioni materiali. Ciò non toglie che la dialettica interiorizzazione-esteriorizzazione rappresenti, dal punto di vista fenomenologico, un'originale chiave interpretativa del rapporto tra le diverse strutture e i diversi significati della soggettività.

3.3.3 Monadologia e teleologia

La nozione di *monade*, nella fenomenologia husserliana, è introdotta con l'intento di sopperire al vuoto fenomenologico rappresentato dall'io puro di *Ideen I*. In altri termini, costituisce il tentativo di descrivere la soggettività nel suo essere individuale senza sfociare, da un lato, nella paradossalità del rapporto tra la puntualità della *lebendige Gegenwart* e la temporalità della coscienza immanente e, dall'altro, senza fornirne un resoconto di tipo psicologico o fattuale. In virtù della vicinanza concettuale tra *monade* e *finalità*, si crede che in tale ordine di discussione diventi essenziale comprendere l'unità della vita soggettiva come unificazione teleologica interiore. Il soggetto sarebbe, secondo tale principio, determinato non da un'identità egologica, ma come complesso o centro di relazioni che può essere compreso fenomenologicamente come un'individualità *potenziale*, fondata, come già detto, sull'unità di una prassi fondata su una dialettica.

La teleologia della monade risponde alla contraddizione tra l'impossibilità di afferrare in presenza l'io altrimenti che come singolo vissuto riflesso, e la necessità di non farne una mera ipotesi formale, nell'ottica di un chiarimento del rapporto tra io empirico e io trascendentale (cfr. Landgrebe, 1982, pp. 88-101; Strasser, 1989; Vergani, 2003; Pradelle, 2007; Altobrando, 2010, in particolare pp. 203-211 e 237-262). La monadologia, in Husserl, rappresenta quindi il tentativo di descrivere in modo unitario il soggetto, superando la contraddizione tra determinazioni empiriche, determinazioni psichiche – la vita di coscienza come flusso di sensazioni e vissuti – e postulati logici o, addirittura, metafisici – l'io puro e assoluto come condizione necessaria della vita di coscienza. È però la stessa trattazione husserliana della monade a non riuscire mai a sbarazzarsi del tutto del riferimento a queste diverse determinazioni.

In *Cartesianische Meditationen*, l'ego concreto, con il suo corpo, è riconosciuto in quanto «inseparabile (*unabtrennbar*)» dalla corrente dei suoi

vissuti e dalle sue «potenzialità» (Hua I, p. 135, it. 115). Ciononostante, sostiene Husserl, nell'unità monadica del soggetto si ritrova anche un ego apodittico, quell'io puro che permane immutato nel fluire dei vissuti. Altobrando esplicita il legame tra il concetto di monade e il complicato rapporto tra io puro e coscienza fluente: «La monade altro non è che il flusso di coscienza assoluto in relazione al suo *Nullpunkt*, vale a dire al suo Io puro, essa è la coscienza assoluta con tutti i suoi momenti costitutivi e costituenti» (Altobrando, 2010, p. 251) ivi compresi quelli non pervenuti a piena datità, quelli costituenti, o quelli costituiti passati e futuri. Ciò non va inteso nel senso di una riduzione della complessità della soggettività all'interiorità psicologica dei suoi vissuti, poiché l'io psichico, inteso come interiorità, è un'«autoggettivazione della monade» (Hua I, p. 159, it. 146). In tale definizione si trova un riferimento all'accessibilità dell'io come vissuto attraverso la riflessione. Ma l'atto riflessivo in quanto tale non può dare un attuale accesso all'io, a meno di voler incorrere nel regresso all'infinito sempre evitato da Husserl. Il concetto di monade permette invece di riconsiderare l'importanza della riflessione a partire dalla potenzialità: l'io, inteso come unità della soggettività in quanto tale, viene a dipendere dalla *possibilità* stessa di compiere atti di riflessione rivolti ai propri vissuti. È quanto si può ricavare dal manoscritto B III 10 del 1921, dove si legge che la monade ha la sua storia «come un orizzonte nel quale può guardare, che può percorrere di nuovo» (Hua XIV, p. 36, it. 68). La monade è un'unità *non attuale*: non è cioè nella pura presenza – al contrario dell'io assoluto. Il suo statuto è ambiguo poiché, sebbene non sia per natura differente dalla stoffa psichica dei vissuti, non è né una semplice collezione di essi, né una qualità che li accompagna¹²². Non si ha a che fare con alcuna costante apodittica,

122 Come nota Pradelle, la monade non può essere determinata come pura interiorità, a meno di voler ricadere in una sostanzializzazione: «Le concept de monade permet à Husserl de thématizer le *contenu* de l'*ego* sans pour autant tomber dans le travers de la mondanisation cartésienne de la *res cogitans*, car par opposition à celle-ci, la monade est douée de contenu sans pour autant perdre son caractère transcendantal, puisqu'elle demeure soustraite à toute causalité extrinsèque» (Pradelle, 2007, p. 62). Nel saggio *Reduktion und Monadologie*, Landgrebe evidenzia le aporie a cui metterebbe capo il tentativo di

poiché «la monade è mentre diviene» (Hua XIV, p. 38, it. 70). In tale caratterizzazione dinamica si esprime la struttura teleologica espressa dalla nozione leibniziana, che nella *Monadologia* descrive la monade come sostanza che contiene in sé le condizioni del proprio sviluppo secondo un «principio interno» (Leibniz, 1714, § 11).

Paci condivide l'attenzione husserliana rivolta alla *fatticità* dell'io attraverso il discorso sulla monade. Ne sottolinea in particolare l'aspetto dinamico, definendola come un «centro di energia... collocato nello spazio e nel tempo» (Paci, 1975, p. 16). Nel corso del 1975-76 su *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl* la descrive come qualcosa che è «sia reale come è reale la materia, sia reale come qualcosa che non è ancora materia ma che è tendenza» (Paci, 1978, p. 11). È anche, prosegue, unità armonica tra corpo e anima (*Ivi*, pp. 19-20). Il discorso monadologico, sebbene non sviluppato sistematicamente, è presente già in TV, dove se ne afferma lo statuto dialettico: «La monade è individuo concreto, individuo che si fa nella dialettica del proprio sviluppo» (TV, p. 37). La ripresa della monadologia leibniziana attraverso la prospettiva della filosofia marxiana non è quindi una mossa teorica del tutto originale. Entrambi i quadri teorici propongono, secondo Paci, una visione universalistica dell'uomo fondata sul suo essere naturale (Paci, 1978, pp. 117-127). È necessario, a questo punto, sottolineare una volta per tutte la distinzione che vale per Paci tra prospettiva *naturalista* e prospettiva *naturalistica*. Quest'ultima «toglie alla natura la sua energia attiva, all'animalità la sua energia animata» (*Ivi*, p. 169), per cui non solo l'essenza dell'uomo è ridotta all'ordine dei fenomeni naturali, ma lo stesso essere dei fenomeni naturali è ridotto astrattamente a dati oggettivi e quantitativi. Una prospettiva *naturalista*, invece, riconosce alla natura e alla soggettività uno

psichizzare l'identità soggettiva: «Wird der Grund der Möglichkeit der Selbstidentität erst in der Dimension des Denkens gesucht und wird noch dazu dieses Denken als eine Abfolge von Akten in der Zeit verstanden, dann muß dieser Grund immer rätselhaft bleiben» (Landgrebe, 1982, p. 99). In questo senso si può dire che «l'ambito della monade oltrepassa l'evidenza» (Altobrando, 2015, p. 81).

stessa struttura fondamentale, per poi indagare le diverse dinamiche che su tale struttura si fondano.

Diversamente dalla cosa *fisicalistica*, materiale e inerte, la monade – l'uomo, ma anche l'animale – è una «totalità concreta», nella misura in cui non è scomponibile in parti distinte e autonome (IEF, p. 247). Allo stesso tempo, la sua realtà non è quella di una sostanza definitivamente individuata, ma piuttosto un centro di stabilità transeunte, determinato dalla temporalità e, in virtù di questa, volto al rinnovamento delle proprie condizioni – solo materiali nel caso degli organismi, psichiche e fenomenologiche nel caso del soggetto umano.

Qual è, per Paci, la specificità della monade umana rispetto a tutte le altre forme naturali? Nel corso del 1974-75 sugli *Aspetti del problema teleologico*, prendendo in esame la terza *Critica* kantiana, Paci afferma che

Quando lo sviluppo della natura giunge all'uomo, l'uomo si pone come una monade diversa da tutte le altre, perché egli deve giudicare tutta la storia della natura che lo precede e deve cercare di vedere quale sia il fine che attraverso di lui la natura e la stessa arte devono raggiungere (Paci, 1975, p. 27).

Riprendendo il concetto kantiano di natura come totalità, Paci ne condivide anche la relativa tesi dell'*idealità* della teleologia, ovvero lo statuto regolativo del concetto: «la natura sembra muoversi come se si formasse la figura del telos verso cui tendere» (*Ibidem*), ma, precisa il filosofo, non si tratta di «vedere la natura in un senso antropologizzato, per cui essa avrebbe la possibilità di “decidere” all'interno di certe premesse a seconda delle contingenze» (*Ivi*, p. 19). Paci non manca peraltro di correggere le conclusioni che, da tale limite, il padre del criticismo trae in merito alla vita umana. «Kant dunque nella “Critica del giudizio” tenta di fondare una ragione che sia applicabile all'esperienza e contemporaneamente cerca uno statuto della natura al quale sia applicabile la stessa ragione pura come morale» (*Ivi*, p. 52), ma, sostiene Paci, indica la soluzione di tale separazione solo in un'idea. Non

si avvede cioè del fatto che «la vera antinomia è quella fra la felicità dell'uomo (cioè i desideri, i bisogni dell'uomo che sono la realtà del mondo) e la moralità che dovrebbe regolare la dialettica della ragione: è questa la vera dialettica che si trova in Kant» (*Ivi*, p. 51). Una morale fondata nella sola razionalità non tiene pienamente in conto la concretezza dell'uomo e, soprattutto, della sua vita come *praxis*, che invece è valorizzata da Hegel e Marx (*Ivi*, p. 54). Mentre Hegel vuole dimostrare l'identità tra il razionale e il reale in quanto progressiva realizzazione del razionale, «il reale per Kant si può dirigere verso la ragione, ma certo i due aspetti non si identificano» (*Ivi*, p. 55). Da qui Paci sottolinea la maggiore importanza degli imperativi *ipotetici* su quelli categorici, poiché se questi costituiscono ideali irrealizzabili, è solo nei primi che «rientra l'uomo nella sua totalità, con tutti i suoi impulsi» (*Ivi*, p. 59). A questo punto viene chiamato nuovamente in causa Marx come esempio di accordo tra esigenze razionali e aspetti concreti della vita: «studiando i rapporti di produzione, vede come questi facciano parte di una scienza, ma contemporaneamente siano un aspetto di un mondo concreto che ha anche altri aspetti» (*Ivi*, pp. 59-60).

Attraverso i temi marxiani, Paci mette in evidenza nella teleologia di Kant una lacuna, ovvero la mancata spiegazione del passaggio da natura inanimata a natura organica (*Ivi*, p. 77), eppure non approfondisce la vera originalità kantiana nel suo significato specifico, vale a dire il concetto di finalità interna, riconducendolo invece alla finalità della natura come totalità (*Ivi*, pp. 77-78), quindi a una finalità di tipo esteriore. Ad ogni modo, sebbene il concetto di teleologia non sia in queste lezioni direttamente connesso all'essere del soggetto, va osservato che riconoscendo una sorta di *organicismo* nella filosofia kantiana (*Ivi*, p. 80), Paci ricava importanti intuizioni per la sua concezione naturalista della coscienza. In definitiva, la teleologia kantiana, superando il meccanicismo e offrendo un quadro concettuale per pensare natura e libertà come aspetti di un'unica realtà, si risolve per Paci in una concezione dialettica che va compresa dal punto di

vista pratico e concreto del soggetto. E questo punto di vista è identificato nella soggettività fenomenologica e nell'intenzionalità (*Ivi*, p. 86). Il passaggio dalla filosofia kantiana a quella husserliana è individuato proprio nel concetto di teleologia (*Ivi*, p. 93). Per quanto riguarda la fenomenologia, il suo significato è indagato a partire dalla riflessione sulla crisi delle scienze, ma poggia su un significato più profondo. Husserl critica «la scienza che vuole essere “oggettiva” senza occuparsi della sua stessa finalità» (*Ivi*, p. 97). Andando oltre la lettera di Paci (e Husserl), ciò può essere interpretato non solo come la necessità di mettere in luce il fine delle scienze, ma anche come il tentativo di ricondurre tale scopo alla finalità propria dell'uomo, che ha a che fare in primo luogo con la sua esperienza, con il suo essere rivolto intenzionalmente a un mondo in una prassi di verifica fenomenologicamente infinita.

3.3.4 Considerazioni generali su egologia e soggettività in Paci

Avviandosi alla conclusione del lavoro, vale la pena di gettare un ultimo sguardo alla questione egologica per come è trattata da Paci lungo tutto il periodo fenomenologico (dalla fine degli anni '50 agli ultimi corsi degli anni '70). Benché rifacendosi al dubbio cartesiano, la fenomenologia di Husserl, secondo Paci, attribuisce un ben diverso statuto all'*ego cogito*: non più quello di puro pensiero, ma quello di un soggetto intenzionalmente riferito ad altro da sé, operante in un mondo a cui sono essenziali anche materia e spazio. Alla realtà dell'io come identità interiore viene sostituita una concezione processuale e dialettica influenzata dalla filosofia pragmatista, oltre che naturalmente da Whitehead. Nel rifiuto di una definizione formale, si rivela l'essenza psichica ma anche pratica e dinamica dell'io: «l'ego cogito non è un assioma, bensì un'operazione che può costituire degli assiomi» (Paci, 1975, p. 107). Nel rimando all'operatività dell'io non si può non vedere richiamata l'idea deweyana della verità come operazione. Già in TV si intuisce tale reminiscenza pragmatista quando si legge che «L'io è attività e vita del pensiero» (TV, p. 127), ma è nelle riflessioni più tarde che Paci esprime esplicitamente la consapevolezza che con Husserl «viene a cadere... l'idea di coscienza in sé» (Paci, 1975, p. 120).

Ancora verso la fine della propria carriera, Paci accosta il *Bewußtseinstrom* husserliano allo *stream of consciousness* dei *Principles of Psychology* di James (IEF, pp. 259-260; cfr. James, 1950, pp. 225 segg). Non si tratta di spiegare un concetto nei termini dell'altro, ma di limitare i concetti di soggetto e di ego in senso antisostanzialista e antimetafisico. L'io non è pura interiorità, non è anima (*Seele*) di un corpo, poiché è intreccio dialettico di psichico e materiale, di proprietà egologiche e anonime, empiriche e trascendentali (v. *supra* § 3.3.2). L'io è «sia realtà in prima persona, soggetto-uomo, sia soggetto trascendentale nel senso di Husserl» (FdS, p. 313). L'analisi fenomenologica scopre una stratificazione di significati e funzioni

della soggettività che stanno in un rapporto dialettico. Paci parla proprio di una «dialettica fra gli io» (Paci, 1975, p. 101), una dialettica cioè tra la vita fungente nascosta e le sue temporalizzazioni (IEF, p. 193). L'aspetto egologico dell'esperienza quale datità immediata e puntuale risulta, alla luce della dialettica, solo «un'astrazione» (Ivi, p. 261), che però ha senso ed è necessaria come polo dialettico, il negativo da considerare nell'analisi fenomenologica per poi negarlo a sua volta: «l'”Io punto”, per essere negato, ha dovuto essere ammesso e metodologicamente raggiunto» (Ivi, p. 262). Paci si spinge a fare affermazioni anche più radicali di stampo *eliminativista* in merito all'egologia: «quando si parla di unità, dell'io puro e del soggetto psichico reale, si parla di modi di comportamento... *Verhaltensweise*» (Ivi, p. 266). Perciò l'unificazione della coscienza non può dipendere né da una sostanza, da un'entità logica o psichica immutabile, né da un atto di rappresentazione. Nel discorso paciano, il rapporto tra coscienza oggettuale e autocoscienza è ridotto nella sua problematicità. Non si può sostenere che il relazionismo implichi una posizione deflazionista dell'ego, perché la realtà della prospettiva in prima persona non è negata, ma perlomeno ridotta nella sua importanza. Similmente a quanto si è osservato in merito alle riflessioni husserliane sulla temporalità, alla coscienza non è attribuito un essere specifico, diverso da quello dei semplici vissuti: semplicemente «la coscienza è nel flusso degli *Erlebnisse*: è l'unità del flusso dei vissuti» (Ivi, p. 166).

È pur sempre possibile rilevare dei limiti anche nel ridimensionamento paciano dell'egologia. Con riferimento a TV, Waldenfels riconosce alla «relationalistische Phänomenologie» di Paci il merito di aver tentato di superare il solipsismo husserliano fondando il fenomeno dell'alterità nella dimensione anonima fungente dell'io, quindi nella temporalità immanente. Una «Abschwächung des Ichcharakters» (Waldenfels, 1971, p. 41) quale quella intrapresa da Paci permetterebbe di non dover ricorrere a una costituzione analogica – quindi idealizzata e teoreticamente connotata – dell'alterità. Tuttavia, Waldenfels ritiene che Paci non sottolinei appieno la

distinzione tra il carattere di *Denkmöglichkeit* che caratterizza l'idea di un io sovraindividuale (*überindividuelle Ich*) e una vita preindividuale (*vorindividuelle Leben*) come realtà vissuta (*gelebte Wirklichkeit* (Ivi, p. 44)¹²³.

¹²³ Per un confronto più dettagliato sul significato dell'intersoggettività tra Waldenfels e Paci cfr. Altobrando, 2011.

Conclusione: il significato antropologico del relazionismo

L'obiettivo principale di Paci rimane, lungo tutta la sua carriera e in particolare dall'inizio del periodo relazionista (1950-51), una strenua critica al sostanzialismo e all'ontologia, sebbene la sua filosofia del processo possa per certi aspetti essere ancora considerata una «metafisica» (Veca, 1979, p. 8). Fare dell'io e della verità una sostanza o un dato appreso metterebbe capo a una *concretezza mal posta*, delimitando una realtà che è in sé aperta, in divenire. L'io non è un ente identico a sé, ma si declina, secondo le diverse influenze filosofiche che hanno segnato il percorso di Paci, come *operazione* (pragmatismo), come *processo* (organicismo), come *intenzionalità* (fenomenologia). Il relazionismo, in generale, concepisce il soggetto non solo in quanto preso in un complesso di relazioni, ma in quanto *relazione* esso stesso. Si tratta di una relazionalità *aperta*, perché la relazione non può essere assolutizzata, non può cioè essere identificata con una particolare forma di relazione (e.g. quella causale o di parte-intero).

Lo stesso vale per la verità come termine ideale dell'esperienza e della conoscenza: «L'idea finale non è una realtà stabilita: è infinita e teleologica. Il suo senso si costituisce nella *prassi*» (FdS, p. 246). È difficile eliminare le oscurità che accompagnano il concetto paciano di prassi, poiché è fortemente connotato in senso marxiano, nonostante Paci lo erediti in prima battuta dal pragmatismo e dalla fenomenologia. Banalmente, indica la fatticità e la storicità come condizioni originarie del soggetto. Anche l'attenzione rivolta alla verità come verifica è motivata senz'altro dall'eredità pragmatista di Paci. D'altra parte, come si è visto (§ 2.3.4), non manca da parte di Husserl un frequente riferimento alla verità come *Bewährung*, il cui valore per l'orizzonte marxista è stato messo in luce già prima di Paci¹²⁴.

124 In Thao si trova un più esplicito ridimensionamento della determinazione ideale della verità quando, in *Existentialisme et matérialisme dialectique*, sostiene che la verità

Da quanto visto si possono formulare alcune osservazioni conclusive, che si rifanno a diversi punti di vista: a) dell'antropologia filosofica, b) di una teoria dell'esperienza e della coscienza, c) della fenomenologia come metodo, d) della questione dell'intersoggettività.

a) La concezione fenomenologico-relazionista della soggettività – il cui risultato fondamentale è la dialettica tra vita fungente (il momento preindividuale) e io riflesso (il momento egologico) – non viene contestualizzata in un esame puntuale dei tratti dell'esperienza. Paci non si cimenta in estese analisi sulla struttura del vissuto, sul rapporto tra sintesi passive e giudizio o sulle differenze strutturali tra diversi tipi di atti intenzionali. A causa delle numerose influenze teoriche, della terminologia in molti casi mutevole e del fatto che la maggior parte delle pubblicazioni è composta da raccolte di saggi, è difficile fornire un'immagine complessiva del lavoro teorico di Paci relativamente alle leggi dell'esperienza. Tuttavia, pur interpretando linee di riflessione fortemente radicate nel contesto storico in cui sono state sviluppate attraverso la lente di problematiche odierne, si crede che il valore essenziale della proposta filosofica paciana consista nel tentativo di elaborare una naturalizzazione *sui generis* della coscienza, senza perdere di vista le esigenze di una prospettiva antropologica. Si è parlato a proposito di una *naturalizzazione non riduzionista*, nel senso che non si tratta di ridurre i fenomeni psichici e antropologici ai fenomeni naturali, ma di mettere in luce una struttura essenziale ad entrambi gli ordini. Tale obiettivo mostra, in Paci, una coerenza di fondo almeno dal periodo relazionista e fino a tutti i lavori volti a coniugare fenomenologia e marxismo.

Va detto, inoltre, che la teleologia non si è rivelata un concetto fondamentale della concezione relazionista della soggettività. È però attraverso tale concetto che è stata messa in luce la processualità come determinazione fondamentale della natura. La comprensione paciana della soggettività prende avvio nel quadro di tale filosofia della natura. D'altra

dipende dalla prassi: «dans la vérification se fait la vérité» (Thao, 1949, p. 324).

parte, sulla base della teleologia della verità come prassi di verifica Pacini offre una prospettiva antropologico-filosofica: la differenza di natura che distingue l'uomo dal vivente non è attribuita a una proprietà essenziale della coscienza, a una qualità individuabile dei vissuti che potrebbe, in fin dei conti, rivelarsi una presupposizione di ordine metafisico o, comunque, extrafenomenologico; ciò che caratterizza la vita di coscienza non è una differenza di natura, ma una peculiare *modalità* – la prassi di verifica come capacità di mettere in dubbio in ogni momento i propri vissuti – di quella natura processuale che condivide con altri enti come gli organismi viventi.

b) Dal punto di vista della teoria dell'esperienza, la teleologia e la dialettica sono particolarmente significative per quanto riguarda la questione dell'egologia. L'autocoscienza, in virtù dell'essere dialettico dell'uomo, non è una qualità posseduta stabilmente dai vissuti, ma è appunto connessa, in una relazione di rimando, con la dimensione pulsionale naturale dell'uomo: «La natura è terreno sul quale agisce il nostro operare soggettivo. *Prassi* umana e natura costituiscono la *subjektiv-vorgegebene Welt*. L'uomo appare così nell'unità dell'istinto e del bisogno – e, noi diremmo, del lavoro – con la riflessione» (FdS, p. 245). Con questo non è implicata una posizione propriamente *eliminativista* rispetto alla prospettiva in prima persona dell'esperienza, poiché Pacini non nega la realtà dell'aspetto egologico dell'esperienza *tout court*, né conclude per la sua essenza puramente cognitiva. Concependo la soggettività come una dialettica tra vita fungente preindividuale e riflessione, egli si colloca in una posizione intermedia tra quella di Zahavi e quella dei cognitivisti richiamati nell'introduzione di questo lavoro: per il primo, l'io si risolve in una sorta di qualità dei vissuti, non esperibile intenzionalmente e quindi non fenomenologicamente dimostrabile, sebbene appartenente all'esperienza immediata; per i secondi, l'ego non è una struttura reale della coscienza, ma il semplice risultato dell'atto di ascrivere un vissuto all'io empirico. Pacini ravvisa una struttura più complessa, che mantiene

l'idea di una realtà esperienziale dell'io, pur mettendola in rapporto alla funzione cognitiva della riflessione e della verifica. La vita preindividuale mantiene una consistenza e una necessità che, tuttavia, non è mai del tutto tematizzabile; la coscienza è unitaria in funzione della capacità che ha il soggetto di riflettere sui propri vissuti, in un atto di verifica di ciò che è esperito, non in base a un ego che si ritrarrebbe a ogni tentativo di apprensione; i due momenti non sono autosufficienti, si coimplicano dialetticamente.

c) Dal punto di vista della fenomenologia husserliana, il concetto di verità come prassi di verifica complica il campo dell'indagine filosofica. Paci non trascura, nella filosofia husserliana, la validità del progetto dei *Prolegomena* e il tentativo di provvedere alla fondazione fenomenologica di verità eternamente valide, ma vuole indagarne le radici nella vita concreta della *Lebenswelt*. La conoscenza, fenomenologicamente, è possibile secondo leggi ideali, ma anche secondo leggi psicologiche. Paci vuole però precisare il significato dell'intenzionalità rimarcando la sua differenza tanto dalle leggi psicologiche quanto da quelle delle pure idealità, intese come forme, essenze o significati intellettualmente comprensibili in sé:

Husserl insiste sul fatto che il significato ideale non dipende dalle operazioni psicologiche reali (e si potrebbe dire anche "fattuali"), ma ciò non vuol dire che queste non siano, come sarà poi chiaro, originarie... La polemica contro il psicologismo nasce dalla necessità di non ridurre il significato, o il senso intenzionale della verità, al fenomeno psichico fattuale così come è inteso dalla psicologia naturalistica (FdS, p. 128).

La soluzione al rischio del riduzionismo psicologista del significato è la presa di coscienza del carattere infinito del compito filosofico, che sempre deve riportare il significato alla prassi concreta in cui si è costituito. A questo segue una riformulazione del «principio di fondo» della fenomenologia, inteso non più come distinzione tra il dato fenomenologico e il senso intenzionale,

ma come «differenza intenzionale assoluta tra ciò che è e la verità di ciò che è» (Paci, 1962a, pp. 37-38).

In merito alla centralità attribuita al concetto di verità, si può rivolgere a Paci due osservazioni di carattere più o meno grave. In primo luogo, l'aspetto pragmatista della teoria paciana della verità sfugge alle critiche rivolte alla concezione del *limite ideale della conoscenza*, avvicinandosi piuttosto a quella di James, che definisce la verità come una prassi a tutti gli effetti¹²⁵. Ma Paci, a differenza di James, non abbandona l'ideale di una conoscenza universale, sebbene ne riconosca l'infinità. Tale ambizione richiede una distinzione tra la prassi come verifica e la prassi come modalità fondamentale del vivere umano nella *Lebenswelt*. Se manca, va perduto il valore esplicativo della prassi per l'unità del soggetto, o il suo significato per il progetto fenomenologico. In ogni caso, il concetto di verità perde spessore concettuale, poiché riferito sia alla dimensione più fondamentale, passiva, dell'esperienza, sia all'ambito teoretico più elevato¹²⁶.

In secondo luogo, un'osservazione in merito alla teleologia si rende indispensabile. La verità è teleologica perché si realizza in quanto *verificazione*, come processo e dialettica infiniti. Si è visto anche che alla luce della teleologia così concepita, il trascendentale acquista tutt'altro significato rispetto a quello di apertura di un campo di immanenza pura: «La teleologia

125 Alston rivolge una forte critica alla concezione pragmatista della verità come limite ideale della conoscenza, sostenendo che con essa non sia veramente valorizzata la *prassi*. Qualora la verità delle proposizioni fosse fatta coincidere con le credenze che gli scienziati deterrebbero al limite ideale della conoscenza, verrebbe sospinta in realtà ben oltre la prassi del sapere di coloro che attualmente svolgono il compito. La critica pragmatista al concetto tradizionale di verità si rivolta contro di esso. L'idealità della verità, che dovrebbe garantirne il rapporto intrinseco con le pratiche conoscitive, ne implica invece la trascendenza (Alston, 1996, pp. 224-228).

James denuncia invece il senso comune per cui «siamo continuamente attratti dalla nozione ideale di un termine ultimo che sia totalmente soddisfacente» (James, 2010, p. 103). Con 'verità' va inteso non uno stato di cose o un rapporto di corrispondenza tra questo e una rappresentazione, ma «un nome collettivo per i processi di verifica» (James, 2008, p. 128). In generale, quindi, la verità è un processo, «il processo cioè del suo stesso verificarsi, la sua *verificazione*» (Ivi, pp. 117-118).

126 Con le debite modifiche, si può far valere quanto osservato in merito alla teleologia husserliana della percezione nel § 2.1.2. La teleologia di un atto percettivo, se considerato indipendentemente da compiti scientifici, non implica l'infinità dell'analisi teoretica dei rapporti tra *noema* e *Abschattungen*.

vive per la riduzione trascendentale e la riduzione trascendentale scopre la teleologia che l'ha resa possibile che *immer wieder* è da scoprire e sempre di nuovo rende possibile la riduzione» (TV, p. 247). Il trascendentale passa attraverso una sorta di *empiricizzazione*, comportando una sorta di circolarità, e nell'indagine fenomenologica *metodo* e *oggetto* vengono quindi a confondersi, dato che la fenomenologia agisce così come il soggetto vive, vale a dire *dialetticamente*. Per Paci, non solo la soggettività che la fenomenologia descrive, ma anche la fenomenologia stessa è «vita nel tempo» (*Ivi*, p. 128). Al fondo di questa concezione circolare del trascendentale si rivela così un'istanza ermeneutica. Questa non è indagata tematicamente da Paci, ma certo anima il suo progetto di un'enciclopedia fenomenologica, in cui la fondazione filosofica del sapere umano passa attraverso tutte le sue manifestazioni e realizzazioni concrete.

d) Mettere in discussione la necessità di identificare un aspetto egologico della coscienza come garanzia dell'unità coerente del flusso dei vissuti non significa soltanto semplificare il quadro concettuale entro cui concepire il funzionamento della vita psichica. Non si tratta, cioè, di una mera eliminazione del futile, tant'è vero che nella filosofia fenomenologico-relazionista di Paci l'egologia non è eliminata, ma solo ricompresa in una situazione relazionale e processuale complessa, per la quale l'*ego* è *funzione* di una dialettica tra la vita preindividuale e inconscia e la possibilità costante che ha il soggetto di riflettere sui propri vissuti secondo una prassi di verifica. La coscienza nella sua interezza si presenta come l'unità di tale funzione, da cui risulta che l'*ego*, non essendo una struttura fondamentale dell'esperienza, non costituisce una condizione necessaria per l'esperienza dell'altro. La peculiare nozione *funzionalista* di coscienza che si è ricavata attraverso il concetto di teleologia è condizione di possibilità per una comprensione della relazione intersoggettiva in termini non cognitivisti, a partire dalla dimensione pre-egologica e pre-razionale delle sintesi passive. Sarebbe poi interessante verificare quanto e in che modo la concezione della

temporalità della fenomenologia relazionista di Paci, così importante per chiarire il rapporto tra *ego* e coscienza, sia utile ad approfondire in tal senso l'*Einführung* e la vita intersoggettiva.

Summary of the Dissertation

Teleology and the Unity of Consciousness. Life, Experience and Truth in the Light of Enzo Paci's Relationism and its Relationship with Husserl's Phenomenology

Abstract

The thesis aims at reinterpreting Husserl's phenomenological account of time-consciousness in the light of a reappraisal of teleology and its meaning within the philosophical inquiries over the ontological status of living beings. The whole project is inspired by the work of the Italian philosopher Enzo Paci: he never displayed a full-fledged theory of consciousness of his own; however, his relationist philosophy provides some original insights about nature and teleology that prove useful to address the issue of the unity and status of consciousness in a non-reductionist and non-metaphysical way. From the phenomenological interpretation of his work, it will result that the concept of teleology conveys a relational and processual account of time-consciousness.

Introduction

From a phenomenological point of view, the use of the concept of teleology raises doubts about its metaphysical implications, whatever the issue at stake may be. Therefore, every teleological explanation of phenomena should be avoided within a phenomenological frame. This skepticism is not only due to the ancient and medieval origins of the concept, but also stems from its theoretical bond with aporetic issues. The idea of finality is taken into philosophical consideration in case empirical observation fails to ground explanations for some kind of phenomenon: taken in its most basic sense, it refers to the presence/reality of something that is *de facto* absent or unreal, presenting it as a *goal* - whether real or unreal.

Looking back at the history of philosophy, teleology plays quite a pivotal role in the philosophical reflection on living beings. Its use is controversial, since the concept is employed by both authors taking a vitalist stance and those connected to a critical approach about the status of organic nature. I argue that, in this framework, a philosophical concept of teleology helps to understand the *individual form* of living organisms, avoiding both reductionist stances and the positing of a different ontological domain from that of observable mechanical nature. This means that organisms and physical beings should be considered neither as different by nature, nor as the result of a mere collection of causal relations. Instead, they should be regarded as differentiating themselves from other natural things by virtue of a mode of *activity* (teleologically explainable and exemplified by metabolism). The being of organisms thus requires a processual and dialectical perspective, rather than a substantialist one. Some insights about this perspective can be found in Maurice Merleau-Ponty's *La structure du comportement* and Hans Jonas' *The Phenomenon of Life*.

In the second chapter, I argue that a similar conflict of views applies for phenomenological time-consciousness. The unity and individuality of consciousness is thus discussed along the lines of the analyses carried out in the first chapter. In fact, Husserl's phenomenology of time sets up an optimal framework to further discuss teleology as a principle of unification: the efforts made to coherently explain the flowing of time and the unity of experience (i.e. of consciousness) confront us with the same problems as those of living organisms. After having discussed the uses Husserl makes of the notion of teleology within his most renowned works, particular attention is focused on both the lessons and the unpublished manuscripts about time. I argue that the many insights about the status of absolute time-consciousness support a relational and processual interpretation of phenomenological subjectivity, whereby teleology as a principle of internal unification proves useful.

In the third chapter, Paci's relationist philosophy is outlined as a form of non-reductionist naturalism that puts in place a processual and dialectical conception of consciousness. From such a framework, it will result that a phenomenological understanding of consciousness does not differ by nature from a dialectical understanding of organisms. The egological feature that many Husserl's scholars attach to Husserl's account of consciousness will thus be scaled down. According to Paci, if a permanent and fixed trait of consciousness is to be identified, it can only be its intentional, active and practical essence. The strive for truth that qualifies every intentional act best summarizes this practical essence, and marks the being of consciousness as that of a *praxis of verification*. I maintain that Husserl himself states in several texts and manuscripts that the concept of truth essentially refers to a *praxis* of verification that is constantly active within the most fundamental layer of intentionality and subjectivity.

Although the problem of unity of consciousness is analysed within Husserl's phenomenology of time, it is by taking into consideration Enzo Paci's philosophy that teleology can be best understood as a principle of unity within a relational perspective on consciousness. The second and third chapter are thus mutually explanatory, as Husserl's phenomenology of time-consciousness provides the context within which Paci's insights are most useful, while the latter offers an original interpretation of the first. The thesis is not meant to be a mere reconstruction of Paci's philosophical proposal: it rather aims at understanding the significance of teleology within phenomenology *by* considering Paci's contributions to it, along with those of Husserl.

A brief reappraisal of the relationship between consciousness and *ego*

It is widely acknowledged that the subjective aspect of experience is one of the main problems with which consciousness confronts our understanding. The immediate feeling that our experience is really ours

presents itself as an unavoidable feature of our conscious life. Yet, no ultimate evidence supporting the effectiveness of this feature can be provided, neither in terms of neuroscientific discoveries, nor in terms of philosophical speculation.

What has phenomenology to tell us about the issue? Of course, no easy solution can be found in Husserl's contributions about consciousness. However, Husserlian concepts are of great help to clarify those implications that follow the acceptance or denial of the statement that the *mineness* quality accompanying every conscious experience is a real psychic property. In fact, the first-person perspective of experience can be fruitfully compared to what Husserl labels as *I, ego* or *absolute consciousness*.

No theoretical necessity for an ego as *substratum* of experience was stated in the *Logische Untersuchungen*. Reflection sufficed to access the content of individual intentional acts and no founding structure was needed. The *I* becomes instead a central issue in Husserl's philosophy since the *Zeitvorlesungen* and the release of *Ideen I*. Kant first criticized the idea that the *I* can be appraised as a representation, and accordingly stated that the *I* is rather the condition of possibility of any representation. Husserl shares a very similar position. As long as time comes to the fore as a key issue for a phenomenological foundation of experience, it seems necessary to state that consciousness has a layered structure and that a permanent *ego* is the condition of possibility for experience.

The *I* thus cannot be objectified as the content of an intentional act. However, the *I* cannot be regarded as an extra-phenomenological frame either: consciousness should have some phenomenological givenness, if one is not to fall prey of a metaphysical presumption. Therefore, a phenomenological account of consciousness should meet two different requirements: 1) an anti-psychologistic one, namely that the unity or coherence of consciousness be not in turn a product of consciousness; 2) an anti-metaphysical one, namely that

no extra-phenomenological reality be posited beyond conscious life as its ground.

In the light of these requirements, it is worth asking whether the essence of ego is itself temporal or not. More radically, it is worth asking whether an egological feature is necessary for consciousness' unity or not, as long as such a feature seems to contradict the flowing essence of experience.

In his late manuscripts about time, Husserl provides a different account of consciousness than that of his most renowned works. Some useful – albeit scattered – insights about teleology can be found in these manuscripts. Actually, it must be noted that many of these insights refer back to or further deepen previous hypotheses from the *Zeitvorlesungen*. In the context of these manuscripts, the concept of teleology appears several times. A renewed assessment of it will be given on the basis of the analyses devoted to the issue of living beings in the first chapter.

When dealing with the quest for a phenomenological grasp of the ego, Husserl and most of his legacy sometimes refer to its teleological status. It functions as a critical statement: the I is only posited as the ideal conclusion of an infinite phenomenological inquiry over intentional acts. In partial contrast to this view, I argue that teleology, if used in terms of epistemological limitation, informs too little. Instead, it proves useful if considered as a phenomenological principle, that is, a principle effective *within* phenomena. Precisely, I shall demonstrate that teleology serves as a principle of unification of consciousness. It will thus provide an original point of view on the issue that philosophy of mind sometimes refers to as phenomenal consciousness.

The concept of teleology is helpful for a phenomenology of consciousness insofar it does not necessarily imply a substantialist view, and yet allows to define subjectivity as something more than a mere collection of conscious states. As testified by several passages from the *Bernauer* and *C* manuscripts, teleology involves a dynamic and processual paradigm and avoids any polarization between conscious states and self-consciousness. In

phenomenological terms this means that the *ego* or *I* is not considered an essential feature of consciousness any longer.

I will argue that Paci could be considered as a representative of this sort of *functionalist thesis about consciousness*: he grounds his account of consciousness on the concepts of relation and process and accordingly pinpoints truth and verification as the most fundamental form of intentionality. He thus defines consciousness by means of an activity rather than a substance, whereby a teleological perspective proves useful.

Chapter 1. Teleology as principle of unity in living organisms

In the common sense, teleology means the relationship between an agent and its goal. On the contrary, teleology becomes philosophically relevant when it is meant as *internal* teleology. Roughly, such a teleology could be understood as self-directedness, whose first outline can be traced back to Aristotle: in *Ethica Nicomachea*, a sharp distinction between internal and external teleology is drawn through the notions of *praxis* and *poiesis*. According to this distinction, while *poiesis* displays the classic meaning of teleology as an external goal, *praxis* refers to a form of activity or process that is put into effect for its own sake (§ 1.1.1).

In modern times, teleology has received renewed philosophical interest in the context of the development of biology as an autonomous science. At the turn of the nineteenth century, the study of organic beings and physiological processes moves gradually away from mechanistic explanations. Within this epistemological revolution, the concept of teleology is applied to a precise order of events, namely those involving living organisms. Processes like homeostasis and metabolism cannot be apprehended as the sum of mere causal connections. In such cases, the process does not depend on the encounter between an entity and external circumstances; on the contrary, it seems to precede the fulfilment of the process itself. Several attempts have been made

to prove such precedence, but yet most scholars refuse to conceive of natural teleology as a *real* principle. This is the case with philosophers that hold a critical perspective (Section 1.1).

Kant's cautious position regarding teleology has been opposed by several authors. Criticisms of critical positions could basically be split into two categories: those that can be labelled as *vitalist* (Sect. 1.2), and those that share a dialectical perspective on the being of living organisms (which, by incident, hold a phenomenological framework) (Section 1.3). The term *vitalism* should be taken cautiously, as no proper philosophical theory is meant with that. In the context of this text, a position is labelled as *vitalist* as long as it holds that life is totally independent from the causal-mechanist frame of physical reality. A dialectical position, instead, lies halfway between critical and vitalist positions: the organism is conceived of in terms of its vital activity and exchanges with environment, rather than in a substantial way. From this point of view, vital activity is an interplay between the individual living being and external conditions and life is thus regarded as no separate domain from physical reality, although displaying its own specificity.

Not all the positions named so far explicitly deal with the concept of teleology. However, they all seek for an understanding of the being of living organisms. They are therefore taken into account in order to investigate the principle behind the unity of living beings.

Section 1.1 The notion of internal teleology and critical approaches

Along with the modern appreciation of teleology for the study of life, strong epistemological restrictions have been placed to the use of the concept. This holds especially true for Kant, but the same goes for more recent philosophers such as Hermann Lotze and Nicolai Hartmann. Even if they rely on far more in-depth biological studies than Kant, they refuse to concede any constitutive value to teleological explanation of natural phenomena.

§ 1.1.1 The first outline of an internal teleological principle in Aristotle

In this paragraph, I do not take into account Aristotle's cosmology and metaphysics in their entirety. I rather focus on the context where the notion of internal teleology comes to light. What is more interesting to me is that teleology is not described as internal to an entity or substance: on the contrary, it characterizes a mode of activity. This sheds new light on teleology as it has been discussed by Kant and transposed by those who came after him. In fact, Aristotle draws a sharp distinction between *poiesis* and *praxis*: while the former concept refers to an activity that has its end in the realisation of something, the latter refers to an action that has its end in itself, that is, in the continuation of the action for its own sake. Along the following paragraphs, I argue that this very concept of teleology applies well to the discussion of the ontological status of living beings and of phenomenological time-consciousness.

§ 1.1.2 Blumenbach, Kant and the constitutive principle for living organisms

In the *Kritik der Urteilskraft*, Kant takes into account Johann Friedrich Blumenbach's hypothesis about organisms. According to the German physiologist, the organism cannot be described as a mere collection of causal events. Organism as a whole seems to display a sort of ontological priority with regard to those events. He thus suggests that such unity is due to an internal driving force: the *Bildungstrieb* or *formative drive*. This drive would act so that every single organic process is in itself directed towards the overall well-being of the individual, to its growth and development. Consequently, the sense of every organical process no longer lies in its antecedent causes, but is rather to be found in the whole organism as a *telos*.

Causal explanation, as argued by Kant, lacks of evidence when applied to organic processes. That is why he holds Blumenbach's hypothesis in high regard: it has more explanatory power than causal-mechanistic paradigm.

However, since no real sensible proof can be provided for the formative drive within living beings, he concludes by denying legitimacy to teleology as a *constitutive* principle. As a result, one is not allowed to state any empirical claim with regard to finalism in living organisms: these can only be understood *as if* they are ruled by a teleological principle and teleology can only serve as a *regulative* principle. In other words, it allows to broaden the scope of scientific enquiry, but does not provide any positive statement about nature.

§ 1.1.3 Hermann Lotze: the critique of *Lebenskraft* and the concept of *Wechselwirkung*

The neokantian philosopher Hermann Lotze is concerned with the possibility of finding specific laws for spiritual and moral life within a mechanist nature. Nevertheless, he also provides useful insights about organisms as such. Many of his studies aim in fact to bridge the gap between human consciousness and living beings. Lotze remains faithful to Kant's third *Critique*'s conclusions and avoids any positive value to those principles exceeding empirical proofs. Therefore, he strongly opposes the hypothesis of vital forces (*Lebenskräfte*) of any sort – e.g. Blumenbach's *Bildungstrieb*: no additional nature can be posited along with what can be observed. Nevertheless, Lotze himself offers a more elaborate picture of nature than the mechanist one. According to his perspective, nature does not merely consist of linear causality. Natural phenomena do not occur one-way, but rather involve mutual determination among several entities. That is why Lotze makes extensive use of the concept of *Wechselwirkung*, Kant's third category of relation – that is, *mutual interaction*. By this concept, the philosopher goes a little step further in determining the status of organic processes. *Wechselwirkung* is a broader concept than the one of linear causality because it does not connect a cause to an effect, but rather encompasses several causes and effects. This wider perspective allows Lotze to describe the organism and

the processes in which it is involved as a complex *order* among mechanical processes, rather than a mere collection. By so doing, Lotze both maintains life as no separate reality from inorganic nature, and yet as something more than a sum of mechanical processes.

§ 1.1.4 Nicolai Hartmann: the epistemological inadequacy of teleology and the limits of *Wechselwirkung*

Nicolai Hartmann addresses strong criticisms to the use of teleological explanation within biological inquiry as well. First of all, he denounces the moral origin of the concept. According to Hartmann's ontological theory, reality consists of different layers of being. Each of these layers is ruled by different categories that are hierarchically structured from the most simple to the most complex, whereby complex categories are grounded on simpler ones. This founding relationship entails strict rules for philosophical enquiry: one cannot employ the categories of one layer when dealing with a lower one, while the opposite is true. That is the case with teleology when it is applied to nature: moral categories cannot be employed within the domain of reality – and conversely, categories of reality could help to clear things up within ethical issues.

Hartmann also states the vagueness of the concept. The German word *Zweckmäßigkeit* means in fact both finality and usefulness. Hartmann's point is that the two meanings cannot be sharply distinguished when it comes to living organisms. Therefore, just like the concept of usefulness does not entail any priority of the final goal over the means to achieve it, teleology as an explanatory principle does not entail a real necessity. In line with Lotze's ideas, Hartmann refuses to accept that organic processes are determined by a specific force and so describes them in terms of *Wechselwirkung*. The autonomy of organisms is thus regarded as the result of several intertwining forces connecting the individual to its environment (*Umwelt*). However, some critical points are to be detected with regard to Hartmann's and, by extension,

to Lotze's conclusions as well. As Willibald Baumann points out, the category of *Wechselwirkung* does not explain everything about organisms. Hartmann is right to highlight the close link between the organism and its environment, since metabolism and organic functions involve a constant exchange between the two. According to Baumann, what is missed is that organic processes do not go limitless: a principle of self-limitation is required, if one is to account for the organism's capacity to determine and maintain balance among its organs and functions.

The criticism Baumann addresses to the notion of *Wechselwirkung* reveals the limit of the critical approach discussed so far. Kant, Lotze and Hartmann take life into account as a particular domain of processes and mainly focus on the phenomena that take place *within* living organisms. Therefore, they take for granted what such analysis presupposes, that is, the unity of the living organism as an individual. Furthermore, they grant no autonomy to life for the sake of well grounded speculation. This is because they do not further develop internal teleology, but mainly rely on the common meaning of the concept.

Section 1.2 Vitalist approaches

Several philosophers have opposed the limits placed by Kant on speculation about living nature. I refer to such authors as *vitalist*, since they all posit life as an autonomous domain of nature that radically differs from mechanical phenomena. The main feature of a vitalist theory is the hypothesis of a *vital force* ruling organic processes. This is the case with Blumenbach's *Bildungstrieb*, as long as it posits a specific force for biological phenomena.

§ 1.2.1 Hegel: organisms and teleology as means of the universal

Hegel plainly denounces Kant for his excess of caution when dealing with the concept of internal teleology. According to the idealist philosopher, the third *Critique* opens the way to the *concept of life*, but nevertheless fails to properly develop it and states it is a mere subjective maxim. On the contrary, Hegel claims that teleology is a *real* – not *ideal* – constitutive and objective principle, and then further deepens the concept. According to his view, internal teleology is no opposite force to those governing physical reality. Actually, teleology sublates (*aufhebt*) mechanism, insofar as it does not deny it, but rather preserves it as a moment of its own dynamics. Briefly, one could say that laws of physics and chemistry find their place in the general process of spirit as aspects of the most universal level of nature, that is, the continuation of the species. Generation is in fact the process where nature reveals itself as autonomous. Hegel thus radically diminishes the importance of individuality when it comes to living nature. Biological individual existence is nothing but a moment of the *process of genus*, say, the real *universal*.

It is worth noting that Hegel widens the scope of philosophical investigation about life in comparison to Kant: it is no longer a matter of what kind of processes could be said to be teleologically determined; instead, the subject of research is life as a teleological reality in itself. However, Hegel omits to address the issue of how the living organism can be said to be *individual*, precisely because he is interested in a process that has a universal validity.

§ 1.2.2 Nietzsche and life as creative power

Nietzsche refuses to concede any relevance to the concept of teleology as for what regards the issue of life. More radically, he believes that finality does not say anything about life, since finality *presupposes* life. Only the forms produced by life and the relationships among them can be defined as teleological; life in itself is not teleological at all.

Nietzsche confirms what we argued about the kantian – and critical – discussion of teleology in section 1.1, namely that it is meant as a principle regulating relations among organs. Life in the most general sense is meant by Nietzsche as a force of eternal generation and becoming. Its main feature is its self-reliance and its acting as a continuous self-overcoming power. No positive statement is thus made about teleology; neither is the individuality of living organisms taken into account as a central issue. What is worth noting about Nietzsche's perspective, however, is the fact that life is conceived in terms of productive action as the bearer of new forms and organization.

§ 1.2.3 Raymond Ruyer: *absolute domains of overflight* and final activity

Raymond Ruyer offers quite an in-depth analysis of both processes taking place within organisms and living being's individuality. In his work *Néofinalisme*, he employs a renewed concept of teleology and strongly opposes the mechanistic conception of the universe. Ruyer holds that whatever action, as it unfolds itself in a spatiotemporal world of cause and effect, cannot be understood without a reference to its goal. According to the French philosopher, action and finality give meaning to what is understood as a succession of causes and effects insofar as the purpose overflies (*survole*) the various phases of the action - i.e. what is usually regarded as a causal chain.

Those beings who are capable of meaningful action are referred to as *absolute domains of overflight* (*domaines de survol absolu*), that is, ideal structures that hold together in all their parts without being held together by any identifiable or concrete connection. Here is what in *Néofinalisme* is termed *primary consciousness*: a form of consciousness that involves no objectifying action by an external point of view. In fact, Ruyer explains this notion through the example of vision: when we are seeing something, we do not need a second look to ourselves in order to be conscious of us seeing something; we know we are seeing something as soon as we see it. In other

words, the 'I' is ubiquitous in every action or state in which the subject is involved.

Primary consciousness is displayed by living beings in the first place. From such a statement, it follows that the mistake of the Kantian perspective would lie in considering the organism as an aggregate of several parts: once it is theoretically broken down in several parts it is impossible to restate its identity as a whole. The organism is therefore to be regarded as a unity in virtue of its teleological activity, its aiming at realising a state of things that allows it to preserve itself. However, little is actually said about the issue at stake in this chapter. The limit of the concept of *absolute domain* lies in the fact that the form of unity referred to as primary consciousness also applies for many inorganic beings such as atoms. Ruyer's philosophy thus reveals itself as a sort of monism according to which everything is (primary) conscious.

In conclusion, though focusing precisely on individual beings, Ruyer fails to draw up a fine-tuned concept of what makes an organism an individual differently than what happens within inorganic nature. Nevertheless, as with Hegel and Nietzsche, something positive about teleology and life is stated, namely their referring to a dynamical and processual reality connecting individuality with activity.

§ 1.2.4 Recent vitalist trends

Many other authors have held vitalist positions in different ways. Generalising yet again, life is discussed as an all-encompassing force that grounds every aspect of the world. It follows that living beings as individuals are not given much importance. This is sure true for Gilbert Simondon, who would rather talk about *individuation* than *individuals*. According to his view, individual entities are no stable substances or forms, but build-ups of never exhausted energy always about to transform in some new temporary form. Gilles Deleuze seems to share Ruyer's and Simondon's basic ideas when criticizing the personal and individual form that Husserl attaches to the

transcendental field in *Logique du sens*. More recently, vitalist approaches have gained new importance with the work of the Italian philosopher Rocco Ronchi. What is most interesting about his proposal is the connection he establishes between the above-mentioned vitalist approaches and the Aristotelian concept of *praxis*, that is, a mode of activity that has its end in itself and in the continuation of its vital activity.

With regard to vitalist approaches, we are once again confronted with aporetic conclusions. As with critical approaches, what makes the organism an individual is missed. Life is rather regarded as a generic force or reality that opposes mechanical explanation. Nevertheless, it must be acknowledged that vitalist approaches highlight some aspects of living nature that prove useful to understand teleology as a *principle of unity* or an *individuating principle* effective within organisms. Since they consider life as a blind force aimed at enhancing itself, any reification is avoided, and life is discussed within a *relational* and *dynamic* framework. Vitalist positions thus approach the most original meaning of teleology, namely that of *praxis* as presented by Aristotle. According to this concept, a teleological principle does not involve any precise *telos*, but rather a *process* or *activity*, thus avoiding any substantialist perspective. Section 1.3 will deal with this use of the concept and will explicitly apply it to organism's individuality.

Section 1.3 Dialectical approaches

The last step of this *sui generis* history of teleology takes into account conceptions of life summarizing the best intuitions of both critical and vitalist approaches. Not only the scope of the inquiry is narrowed down to living organisms as individual beings; also, life is acknowledged to feature some positive aspects and is not taken as opposed to mechanical phenomena. Furthermore, living organisms are considered in continuity with inorganic

nature, although distinguished from it in their ways of functioning. It must be acknowledged that only Jonas makes explicit and extensive use of the notion of teleology; however, all of the following speculations address the unity that marks living beings. I will refer to them as dialectical insofar as life – the being of individual organisms - is defined in relation to something else, namely its environment.

§ 1.3.1 Tran Duc Thao's dialectical account of life and consciousness

When dealing with life and dialectics, one cannot help mentioning Tran Duc Thao and his project of a naturalization of phenomenological consciousness carried out in *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Dialectics is here meant in the most hegelian sense as a process of both overcoming and preserving. What is at stake is an understanding of the structures and dynamics of consciousness in continuity with the laws of physics and chemistry. Therefore, Thao's philosophy does not seek for an understanding of the different principles ruling each reality – i.e. physical, chemical, biological and psychic domains. It rather aims at reducing all of them to the laws of dialectics (as presented by Friedrich Engels). In addition, Thao's reflection is subject to the anthropological prejudice that opposes consciousness to life and, accordingly, denies that any inner meaningful action is effective within animal movement or action.

§ 1.3.2 Merleau-Ponty: behaviour as meaningful action

Merleau-Ponty carries out a multi-faceted study of the body. The efforts he makes in order to show how interiority – consciousness – is to be understood in a dialectical relation with exteriority – the being perceivable of the body – are well known. Such inquiry takes root in a remarkable concept of nature and in the first work of the French phenomenologist: *La structure du comportement* outlines in fact a topography of the different forms of natural

beings. Each of them is marked by its own mode of action, so that Merleau-Ponty's conception of nature entails no ontological prejudice about its objects of study.

The French philosopher refuses to recognise the validity of the concept of teleology within nature since it is anthropologically vitiated. However, his reflections represent essential steps towards a conception of life as *ambiguous*. For the purposes of the present study, this means that living beings are regarded as displaying autonomy and dialectical relationships with the environment.

First of all, Merleau-Ponty gets rid of any ontological prejudice about living organisms: as Renaud Barbaras remarks, he neither reduces the whole organism to a sum of physical parts nor posits a special force to explain its being; he rather considers the whole individual as the *meaning* of its parts. This is best understood when it comes to behaviour. Animal behaviour proves that one cannot conceive of the vital order in terms of causal mechanism: behaviour is in fact no series of physical movements taking place in the objective time and space, or at least it is so only in a derivative sense; nor is it the result of an intention in the common sense or a force of any kind. Behaviour is a structure connecting the organism's interiority and its external environment, a "projection of an internal possibility".

Within the discussion of animals with sensorimotor systems, Merleau-Ponty recognises an ability to decipher the situations they are involved in. It is an ability that cannot be compared to that of human consciousness and experience, since no proper power of abstraction could be acknowledged to animals. Yet, some kind of world structuring (*gestalten*) seems to be effective in some of them, as in the case of the chimpanzee using a stick to get the food that, otherwise, it could not reach through its own limbs. Merleau-Ponty thus explicitly denies teleological explanations inasmuch as they rest on anthropocentric assumptions. He nevertheless implicitly employs a more

original concept of finality since he discusses animal life in terms of meaningful action directed to the environment.

§ 1.3.3 Hans Jonas on metabolism as crucial for organism's individuality

Hans Jonas explicitly deals with the philosophical notion of teleology and applies it to the issue of organic identity. In order to do so, he outlines a well cleared dialectical framework to explain the phenomenon of life. Ultimately, most of Jonas' works are actually devoted to ethical issues such as human freedom, but such interest is inseparable from the concern about nature and the status of living beings.

The central point of Jonas' description of living beings is grounded in metabolism. When it comes to such a phenomenon, the issue of identity gets more difficult. With living organisms, the *principium individuationis* cannot be satisfied: the components constituting the physical substratum that is identified in space and time are constantly changing; the identity of the organism thus cannot rely on a physical substratum – its body – recognizable once and for all. The organism identity poses difficulties because its identity stands in a complex relation with matter: on the one hand, it is independent from its matter; on the other hand, it depends on constant exchange of matter with the environment. That means that its identity is *mediated* and *functional*, which leads to a dialectical perspective. Since the organism is one and the same by virtue of its relationship with external conditions, its identity or individuality lies in this relationship. Therefore, if one is to detect the most essential and stable trait of the organism, that would be best understood as its vital activity. According to Jonas' conceptual framework, it should hence be quite clear that teleology refers to this activity. In other words, teleology constitutes the unifying sense of the multiple processes underlying individual organic life.

For our purposes, it is worth noting that organic individuality relies neither on a purely internal perspective nor on an external one. Hence, the life of the organism is teleological in the sense that it is ruled by a principle of

unification that always requires the reference to matter, not being reducible to it though. Teleology refers to the fact that the identity of the organism is preserved *despite* and *through* the exchange and relation with the external matter of the world.

I argue that dialectical approaches – as outlined by taking into account Merleau-Ponty and Jonas' insights – fit with Aristotle's notion of *praxis*: the dialectical relationship with the environment individuates in fact organism by virtue of their *functioning*, that is, an activity aimed at its self-preservation and perpetration.

Chapter 2. Teleology as a *unifying principle* of consciousness in Husserl's phenomenology of time

In what follows I shall present some issues of Husserl's philosophy that seem to involve the concept of teleology as a dialectical principle of unity, even though the concept is hardly ever explicitly developed in this sense. Themes such as time, unity of experience and egology involves in fact a unifying principle that entails no further specific apprehension (that is, a further intentional objectifying act), if one is to avoid an infinite regress. In spite of what most commentators argue, I will maintain that the notion of *infinite teleology* that Husserl often refers to is of great importance as long as it explains the being of consciousness, whilst it proves somewhat vague in connection to issues such as the status of philosophical and scientific inquiry. Prior to the analysis of teleology as a principle of unification, a summary of the explicit uses that Husserl makes of teleology is needed in order to bring out its most original meaning.

The chapter thus consists of three sections. The first will deal with the use that Husserl makes of teleology in relation to reason and history of philosophy and humanity, to perception and to the form of science. The second

section will discuss the unity of time-consciousness as it is addressed by Husserl in his lessons and published works. I will try to show how this issue displays an aporetic situation that turns out to be very similar to that of the unity of the organism. The third section is mainly devoted to those Husserl's manuscripts dealing with time and the unity of consciousness. Some of them explicitly call into question teleology as a unifying principle, although they do not thoroughly discuss it; others only seem to unwittingly employ it. I want to stress that Husserl's phenomenology of time actually needs that teleological principle and accordingly provides us with a relational and processual conception of consciousness. A relational perspective contrasts what is usually believed about the ultimate phenomenological essence of consciousness. Indeed much secondary literature argues that consciousness must display a stable feature in order to allow time apprehension. Such a view, I maintain, would prompt a substantialist interpretation of the *ego*. Therefore, it will be claimed that teleology gains an original meaning when referring to that very dynamic and processual status of consciousness.

Section 2.1 The explicit use of teleology in Husserl's philosophy

It is widely accepted that Husserl mainly refers to a teleological principle when dealing with *reason*, whether it means its different uses, its self-revealing within history or the theory of scientific theories – as the universal form of any possible theory. In this section I briefly recall these issues and argue that teleology, in these contexts, has no original philosophical meaning. It is rather meant in its common sense as the external relation between an agent and an aim to be realized. Therefore, the section aims to rule out Husserl's vague uses of teleology.

§ 2.1.1 History and the Task of (Phenomenological) Philosophy

Teleology becomes central in Husserl's latest works. Frequent references are made in the *Krisis der europäischen Wissenschaften* and in the related texts when discussing the role of philosophers as responsible for the development of humanity. This general perspective about history can be also found in *Formale und Transzendente Logik* (Hua XVII), in some lessons from the 1920s (Hua-Mat IX) and in the articles published by the Japanese review *Kaizo* (Hua XXVII).

Husserl holds that the course of philosophy is teleologically oriented toward the full development of reason. In his reconstruction, this progress leads up to phenomenology as universal philosophy. Phenomenology has universal validity because it advances no theory, but rather presents itself as a formal method. Such philosophical method is that of self-reflection (*selbst-Besinnung*): constant questioning of philosophical presuppositions and constant reflection upon the sense of the striving for knowledge and truth. A particular form of teleology underlies this conception of philosophy and reason, namely that of an *infinite* process that does not tend towards any determinate thing or state of affairs. Indeed, philosophy as *selbst-Besinnung* brings into play no definite idea of truth, but rather displays an open-ended practice (or *praxis*) of verification whose *ratio* that is carried out for its own sake.

Although Husserl argues for the formality of his appraisal of philosophy, the reference to finality poses some doubts about it. The father of phenomenology actually brings together the theoretical and the historical level of analysis, and accordingly posits phenomenology as the end of historical progress of humanity. As a result, the formal and universal status of phenomenology seems to be affected by historical contingency. I argue that within this framework, the original meaning of *teleology as an infinite task* loses its full significance. I thus rule out the use of teleology with regards to

history of philosophy, as it reduces it to its common sense – i.e. the realization of an external aim.

§ 2.1.2 Perception

Along with the diachronic meaning of teleology, a more sharp use of it could also be found in Husserl's analysis of intentional acts. According to it, teleology is effective in the very fundamental layer of experience of founding acts, i.e. perceptions. For Husserl, phenomenology of perception confronts us with the possibility of an autonomous categorial structuring of experience. I do not dwell on the theoretical difficulties entailed by the effort to reveal the founding features of experience: authors like Jacques Derrida and Marc Richir have widely pointed out how paradoxical the teleological structure of phenomenological inquiry can be. No definitive result is attained in this quest, insofar as what is said to be the founding layer of experience could always be derived from what is already constituted. However, the issue of perception offers the opportunity to further discuss the concept of infinite teleology at the most fundamental level of experience.

The heart of the matter lies in the structure of perceptual intentional acts. In *Ideen I*, Husserl questions the relationship between the *noema* and the series of profiles through which the intentional correlate manifests. Is the series of profiles displaying an autonomous order that the intentional correlate would conform to? Or is the *noema* somehow guiding the manifesting *Abschattungen*? It is undeniable that a sort of teleology is ruling the relationship. However, even if one could say that perception displays the teleological character of intentionality, nothing about this teleology has been said yet. Several commentators discuss perception in order to establish whether such teleology is infinite or finite. Eventually, the question lies open and one cannot decide whether perception is supported by a teleology *von unten* or *von oben*, thus preventing from drawing conclusions about the real significance of infinite teleology.

§ 2.1.3 Logic and the Theory of Science

Husserl makes an extensive use of teleology in the discussion of the form of science as well. The *Prolegomena zur reinen Logik* seeks for a *theory of all possible theory*, that is, the essential structure of every possible knowledge. Phenomenology is then set as the necessary method to outline such a theory. Conversely, the theory of all possible theories is set as the ultimate goal towards which every phenomenological effort should tend. The relationship means-ends that connects phenomenology and its goal is thus anything but clear: there is no predetermined goal as to the action aiming at it; on the contrary, the telos strictly depends on the nature of the action aiming at it.

While *Logische Untersuchungen* lays out the fundamental features of the phenomenological method, Husserl precisely addresses the status of a nomological theory much later in *Formale und transzendente Logik*. In this context, the outlining of a complete formal ontology is established as the ideal goal of the whole phenomenological theory, although the status of this goal is closely related to the teleological nature of phenomenological inquiry. Again, we are confronted with an infinite teleology, insofar as the telos thus defined is unattainable.

The status of the quest for a complete formal ontology can be best understood by taking into account the paradoxes presented by mathematical theories. As Gödel's incompleteness theorem most clearly shows, no formal theory that includes arithmetic can be complete, since it will always contain at least a statement that cannot be demonstrated within that theory. Husserl's theory of all possible theories is formal by definition and thus falls within the cases addressed by Gödel's theorem. The ultimate task of phenomenology is never to be accomplished because of its formality. As for the concept of teleology in itself, I argue that it has nothing to do with any phenomenological reality, but rather defines the nature of phenomenological inquiry. It is no

coincidence that Husserl sees the telos of phenomenology as a Kantian idea, thus implying its non-real effectiveness. If a telos serves to phenomenological inquiry as a regulative idea in the Kantian sense, no proper teleology could be stated within phenomenological realities.

I thus conclude that the uses of teleology considered so far deal with a rather contingent meaning, inasmuch they have no real connection with phenomena. Within these frameworks, the notion of infinite teleology, albeit original, seems to be extrinsic to the real issues of phenomenology. Nothing precise can be stated about the teleological structure of perceptual acts, both from the noematic and noetic points of view, although phenomenology of perception has so far provided us with the most fruitful analysis of teleology.

I argue that the phenomenological concept of infinite teleology proves far more explanatory in relation to the status of consciousness. A teleological perspective is essential to draw up a relational, non-substantialist and non-psychologistic framework for the study of consciousness, whereby the notion of *praxis* gains great importance. In fact, in his most mature works, Husserl often refers to intentionality in general as a *praxis* of verification. The concept of teleology thus becomes more informative when used to account for the being of consciousness as the unity of an activity, rather than a substance. Therefore, in what follows I tackle Husserl's phenomenology of time in order to demonstrate that phenomenological consciousness is better understood as a *process*, *activity* or *praxis* within a relational perspective. By taking into account such a perspective, one can avoid any substantialist and psychologistic account of consciousness. The notion of teleology as described in the first chapter proves useful to describe the unity of consciousness avoiding both its reduction to a mere collection of *Erlebnisse* and its reification.

Section 2.2 Time and the issue of consciousness' unification

Phenomenology of time responds to the need for a non-psychologistic theory of experience. However, the framework Husserl repeatedly tries to outline presents some difficulties. In fact, what is stated in the *Zeitvorlesungen* and in the *Analysen zur passiven Synthesis* could lead to different conclusions about the phenomenological status of consciousness. One is thus confronted by a sort of dilemma: either the unity of consciousness is to be understood as a pure form independent from any phenomena – at the risk of a metaphysical interpretation of it as totally independent from phenomena –, or it is regarded as the result of the collection of an infinite series of self-objectifying intentional acts – that is, a psychologistic and reductionist appraisal of consciousness.

The present section aims at assessing the steps leading to the aforementioned difficulties, while the third one will try to extract some clues from Husserl's unpublished manuscripts about time to solve these difficulties.

§ 2.2.1 Time and aggregates: early husserlian insights about time

In the early work *Philosophie der Arithmetik* Husserl seeks to provide a non psychologistic account for the origin of the concept of number. That means getting rid of any reference to the psychological act of collecting: according to Husserl, the number is a universally valid concept, and thus cannot be derived from the faculty of counting – otherwise it would derive from individual acts and would not display any stability of its own. Nevertheless, conceiving a number entails the capacity to conceive a manifold, which in turn grounds on the capacity to relate different contents. Within normal experience, contents present themselves to consciousness *individually*, but are taken within a single, albeit complex representation. Contents of experience are apprehended on the basis of their presenting themselves

through time, but one must be cautious about this point: the temporal order of contents of experience does not affect the way they are apprehended. If this was the case, a psychological feature would undermine the universal validity of concepts and numbers. The capacity to relate contents through time is a necessary condition for the apprehension of aggregates or multiplicities – and therefore of numbers – but temporal features are no content at all. This is the reason for the formal conception of time.

§ 2.2.2 The Classical Phenomenological Account of Time

The lessons *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* pursue the description of time-consciousness along the lines of the *Philosophie der Arithmetik*. In the course, Husserl aims at ruling out psychologism while examining our understanding of time (while in PhdA time was not the main issue at stake). This is why a strong criticism is addressed to Brentano's idea of time as the *product of phantasy* and to the static scheme *Auffassung-Auffassungsinhalt*, whereby the presenting (*Gegenwärtigung*) of phenomenological data and their shaping (*Formung*) made by consciousness occur in two different phases. Husserl asks himself whether time-consciousness should be conceived as a “second” consciousness flowing along with consciousness of phenomena. If one is to prevent the separation of consciousness from itself – that is, by postulating a self-consciousness prior to that of external phenomena – the risk is to fall back in psychologistic interpretations. Either time (and time-consciousness) precedes phenomena and should thus be regarded as a structure of a rather different nature than the phenomenological one; or it is derived from acts aiming at external phenomena and thus displays no *a priori* validity. Husserl accordingly distinguishes between *Querintentionalität* and *Langsintentionalität*: the first refers to the usual intentionality of an objectifying act, while the latter labels a spontaneous and immediate unification of the various *Erlebnisse* that is carried out without the need of a further objectifying act. The distinction does not

actually mark two different modes of intentionality, but rather refers to two aspects of intentionality in general. Every conscious state thus displays both aspects.

To sum up, the *Zeitvorlesungen* account of time-consciousness confronts us with two possible solutions:

a) on the one hand, from the formal account of time, one could derive a formal conception of consciousness as well. Time is regarded as an empty form and, accordingly, consciousness is posited as something distinguished from the level of phenomena. Taken in its extreme consequences, such an interpretation results in an idealist and metaphysical position;

b) on the other hand, if one denies the formal status of consciousness, Husserl himself risks making the same mistake as Brentano, since the unity of time would be derived from an act of collecting experiences, that is, a psychologistic conclusion.

No definitive answer is gained within the *Zeitvorlesungen*. A wide series of appendixes and additional texts further develops time analysis, but mostly manage to highlight how aporetic the issue of time-consciousness is.

§ 2.2.3 The Intertwining of Formal and Content Syntheses

The *Analysen zur passiven Synthesis* deepens the IZB's attempt to avoid a psychologistic interpretation of time-consciousness. In this course, Husserl devotes an extensive study of the relationship between the *formal* and the *content* aspects of consciousness – respectively, temporal synthesis and *association*. What is at stake is whether one synthesis precedes the other in phenomenological constitution. Again, the philosopher directly deals with phenomenological problems while leading the lessons, and hence does not provide any ultimate answer.

The aforementioned dilemma between an idealist (and metaphysical) conclusion and a psychologistic one is further deepened, since Husserl attempts to assess the phenomenological priority between content (associative) and formal (time) synthesis. The difficulty lies in the fact that Husserl, though convinced that association and time are aspects of a unique synthesis, fails in describing them as such. Either associative contents are apprehended in virtue of a pre-constituted temporal order – that is, an idealist conclusion, insofar as consciousness precedes its experiences or, at least, part of them; or time is reconstructed on the basis of associative contents – that is, psychologism. I argue that a possible solution to the problem lies in the processual and relational conception of consciousness stemming from Husserl's manuscripts about time.

Section 2.3 A relational framework for consciousness and teleology as unity of *praxis*

In the previous section I have pointed out the difficulties entailed by Husserl's discussion of time-consciousness. These difficulties do not end with Husserl's lessons. Several manuscripts are devoted to the issue of time-consciousness, in particular the *Bernauer* and *C-Manuskripte*. In the context of these texts, it is not only a matter of detecting the relationship between the temporal form and the contents of experience. Rather, the issue of the status of

the I or *ego* comes to the fore. Husserl intensifies his efforts to outline an account of consciousness as a whole and seems to become more aware of the metaphysical implications of some of his thesis. I argue that the manuscripts devoted to time could be interpreted as outlining a relational and processual framework to discuss the status of consciousness. It is moreover of great interest that teleology is often called into question in these texts.

2.3.1 Consciousness as a process in the *Bernauer Manuskripte*

The *Bernauer Manuskripte* provides the first in-depth analysis of *protention*. Husserl explains that the intentional structures of retention, impression and protention are strictly connected. As a result of this intertwining, not only the *Auffassung-Auffassungsinhalt* scheme is abandoned once and for all, but consciousness as a whole is referred to in terms of *Urprozess*. Husserl describes it as a dynamic of *Erfüllung-Entleerung*, thus condensing the different functions of retention and protention in a unique structure. By conceiving consciousness as a process, Husserl seeks for an account of time that requires no productive role by consciousness. The threefold structure of time is accordingly specified as a unique dynamic in which consciousness is not actually distinguished from the flowing of phenomenological data.

2.3.2 Processual unity of consciousness as drive-intentionality

The processual unity of time-consciousness is further discussed in the *C-Manuskripte* and other manuscripts devoted to the concept of *Triebintentionalität*. *Triebe* or *drives* are no deeper intentional dimension as that of passivity. They rather represent a different way to deal with it. According to Husserl, while passivity implies activity as its counterpart, the concept of *Trieb* displays a primordial and non-reflective unity between consciousness and its world. As unclear as it is, the phenomenological drive

constitutes the most basic form of intentionality, although it involves no distinction between an intentional act and its object. Its unity does not consist in the matching of the two, but coincides with its complex essence of process.

I argue that *Triebintentionalität* pursues Husserl's phenomenology of time insofar as drive-intentionality is not described as a series of points unified by a further objectifying act: it is rather understood as an internally coherent flow. This is why I maintain that this appraisal of intentionality displays a form of unity that is very close to that ensured by the concept of teleology discussed in the first chapter. I also believe that it is not by chance that Husserl makes extensive use of the concept of teleology within the analyses of drive-intentionality.

The continuity of the *drive-intentional* flow encapsulates the most original form of intentional teleology, as it constitutes the ground of any other teleology of reason (like those discussed in section 2.1). However, it must be noted that several commentators have raised doubts about the originality of this teleology in comparison to that of reason. As for whatever issue concerning passive intentionality, Husserl is often criticized because of his dwelling on the *constituted* in order to talk about the *constituting*.

2.3.3 The issue of egology

The unity of consciousness can be discussed in relation to the first-person perspective problem. The main goal of the current philosophical and scientific debate on consciousness is to assess whether every experience entails an additional quality besides its content. Scholars today face many difficulties in proving the existence of such a quality. Husserl himself has been confronted by similar issues. In *Ideen I* he affirms the existence of a *pure ego* as the unchangeable substrate of experiences. The positing of this theoretical entity stems from the need for a principle of unification for all the *Erlebnisse*, that is to say the principle of unity of consciousness.

The problem with the pure ego lies in its phenomenological givenness. Husserl sharply distinguishes between two possible forms of phenomenological unity: a close givenness – as with immanent data – and an open one – as that of indefinitely determinable realities, namely perceived things. The pure ego – as well as consciousness as a whole – does not fall under any of the two forms: it is nothing that *lasts*, or at least neither the way physical things and events last, nor the way single experiences (*Erlebnisse*) last. In other words, no proper phenomenological grasp of the ego seems to be attainable.

2.3.4 A viable solution for the issue of egology: *fungierende Intentionalität* and *praxis* of verification as the central notions for a relational and processual paradigm of consciousness

Since the *Zeitvorlesungen*, Husserl has been clearly aware of the possibility of ending up in an infinite regress while making efforts to determine the ground of time-consciousness. That is why the notion of an *absolute consciousness* is introduced. Both in the lessons and in the following manuscripts about time, this fundamental level of conscious life is described as an *operative* intentionality. No further clue is provided to explain what it means for consciousness to be *operative* (*fungierende, leistende*) or *executing* (*vollziehende*). However, verbs like *fungieren* or *leisten* allow Husserl to avoid any positing of a further objectifying act in order for the subject to have self-consciousness.

The concept of *fungierende intentionalität* should prevent consciousness from both being identified with a different reality than that of experience and being reduced to a mere collection of acts and experiences. In other words, labelling the deepest layer of consciousness as *fungierende Intentionalität* means that subjectivity itself is conceived of in relational terms.

As with the case of living organisms, no particular feature of subjective individuality has been pointed out. I argue that if one is to pinpoint a positive character of the unity of consciousness, it should be found in teleology of truth

as a *praxis of verification*. The more Husserl pursues his project for a pure phenomenology, the clearer gets the idea that truth is not a mere state of affair to be attained. Truth is rather an everlasting strive for verification that is immanent to the very essence of consciousness. *Krisis* proves to be the privileged textual place to deepen this connection between consciousness and truth as *praxis of verification*. It is no coincidence that along with the conceptuality of *praxis*, teleology is often called into question: praxis of verification and teleology of truth are often mentioned within the text. Taken seriously, these concepts suggest to turn away from the idea of an egoic form of consciousness; instead, the unifying trait of consciousness would be better understood as an activity (i.e. verification) or a complex of acts and functions.

2.3.5 Teleological unity of consciousness

In relation to living organisms, in the first chapter I have stated that their individuality depends neither on a different substance than that of causal reality, nor on the sum of the causal interactions within which it is taken. Living organisms rather individuate themselves by virtue of an *original form of interaction* with the environment, i.e. metabolism. I have argued that a teleological principle is effective in this case, insofar as organic individuality is guaranteed by the coherence of an activity, namely *vital activity*.

I maintain that something similar applies to phenomenological consciousness: its being lies neither in a different layer of reality than that of experience, nor in the sum of different experiences carried out through an objectifying act. Consciousness as a whole should be accordingly regarded as the *complexity* of its intentional acts and relationships. Teleology thus functions as a principle of unification, whereby the essence of consciousness results in the coherence and homogeneity of this complexity. I have suggested that a more detailed appraisal of this kind of unity could be reached by taking into account the link between intentionality and truth as *praxis of verification*.

No particular attention is nevertheless devoted to the possible link among truth, *praxis*, verification and the unity of consciousness within Husserl's texts and manuscripts. Furthermore, a relational framework often entails dialectical explanations, whose legitimacy within phenomenological analyses is usually denied by Husserl. In order to further deepen such issues, the next chapter deals with Enzo Paci's original appraisal of phenomenology.

Chapter 3. Teleology and truth as a principle of unity within Enzo Paci's phenomenological relationism

The Italian philosopher Enzo Paci has developed a complex philosophy whose main goal is to outline a naturalist account of consciousness. Along the lines of this inquiry, Paci makes several efforts to prevent reductionist conclusions. His *phenomenological relationism* – as he labels his philosophy – represents a middle position between an idealist or metaphysical position about consciousness and a naturalistic one. In fact, it draws the lines of the relational framework for the study of consciousness that some Husserlian passages only hint.

Paci's theoretical path is complex and very articulate. One cannot avoid to trace the roots of his work in his young existentialist years, so as to expose the motivations behind his phenomenological turn (section 3.1). By taking into consideration the various stages of his multi-faceted philosophical proposal, two ideas will be particularly stressed: the conceptual relationship that is established between philosophy of nature and phenomenology of consciousness (section 3.2) and the importance of dialectics and truth for the understanding of consciousness (section 3.3). In the light of the concept of nature gained in section 3.2, section 3.3 will deal with the non-obvious distinction between a *naturalist* and a *naturalistic* account of man and consciousness.

In the opening paragraph of this chapter, I also tackle the different opinions expressed on Paci's legacy. Several commentators have addressed

criticisms to his rhetoric style, due to which his philosophical analyses often lack rigour. Paci lived through World War II and has been taken prisoner with Paul Ricoeur: such an experience marks many of his reflections. However, I am convinced that one should prevent herself from leaning on Paci's most inspired words. Besides the passionate and exhortative character of most of his articles and books lies a long-term project for a *naturalist, albeit non-reductionist, account of consciousness*.

Section 3.1 The first steps towards a philosophy of relation: existentialism

The starting point of Paci's mature philosophical proposal is the category of relation. However, the theoretical path that has led to it is anything but immediate. The importance devoted to this concept originally derives from a strict confrontation with Benedetto Croce and his concept of the *economic* form of spirit. According to the Italian idealist, the forms of spirit – economics, ethics, art and philosophy – are clearly distinguished and separated; otherwise, Croce argues, spirit would not be able to pass from one form to another. Paci addresses a strong criticism to this view, since spirit would lack content. If one is to acknowledge spirit as a real and concrete process, economics should be understood as *existence*, rather than as a spiritual form. In other words, according to Paci spirit can only evolve by taking root in existence and shaping it.

The critique to Croce is crucial to understand the basic ideas of relationism: rationality is no separate reality from concrete life; on the contrary, it is grounded in it. Existence thus represents the necessary basis for the development of higher forms. More or less explicitly, Paci maintains that existence, for its part, displays original laws. However, he is far from claiming that spirit could be derived from existence, as well as in his mature years he does not claim that the laws of consciousness could be derived from nature, although he states that they are closely related.

Section 3.2 From existence to nature: early relationism and its sources

Despite the fact that existence remains a central philosophical category for Paci, he does not aim to state its priority over spirit or reason, but rather seeks to demonstrate the essential intertwining between the two dimensions. He argues that existentialism is a one-sided position, because it disregards the complex status of human consciousness. That is why a new light is progressively shed on the concept of *relation*: the focus of the philosophical investigation shifts to nature as the general structure that man belongs to.

3.2.1 Dewey's pragmatism

Among Paci's philosophical sources one cannot but cite John Dewey's pragmatism. Its basic concept of *instrumentalism* sheds light on the central role played by the observer and experiments within scientific inquiry, thus stating the priority of the inquirer's practical situation over empirical data as such. Accordingly, truth goes through a deep rethinking: it does not refer to an intuitive content, nor to a relation of adequation. It is better explained as a procedure or a set of procedures. This notion of truth represents the most important legacy of pragmatism on Paci's thought. In the light of this notion, it is not surprising that Paci devotes particular attention to those Husserlian reflections concerning truth as verification.

3.2.2 Whitehead's organicism

Pragmatism has a strong influence on Paci's theory of knowledge. However, most of the assumptions of his relationist ontology come from Whitehead's processual conception of nature. The basic notion of *actual entity* is highly important to develop a processual account of nature. The concept of *superject* is important as well, since it helps trace a picture of the natural world as a complex intertwining of causal lines in which individuals are none but a fleeting concretion. Relations, that is, causal lines, are prior to any individual

being. By the side of the knower, this priority of relations means that experience precedes the experiencing subject. The traditional notion of subject is thus regarded in relational and dynamical terms. Basing himself on Whitehead's works, Paci describes subjectivity as a teleological process that, paradoxically, is not predetermined: individual lives develop according to a sort of directedness, although no specific goal (or *telos*) can be identified. Paci thus highlights that the relationist concept of subject refers to a particular mode of activity, rather than a particular kind of substance.

3.2.3 Time as irreversibility

Paci's relationist conception of nature grounds itself on the assumption that time is not an abstract entity, such as the ideas of "red" or "house": it is neither a concept gained through a process of generalization from particular objects, nor some kind of raw data in need of a conceptual configuration. So as to outline a non-formal appraisal of time, Paci aims at dismantling Newton's conception of absolute time by taking into account the theory of thermodynamics. The principles of this theory state that every physical system loses energy in an irreversible way and therefore that physical conditions of a physical individual are never the same. Accordingly, time results in this necessary consumption and is by no means a mere background where events take place: on the contrary, time coincides with the complex of the occurring events and with the style of their occurring, namely their constant loss of energy and order. The early existentialist criticisms to the primacy of being and to substantialism are echoed by this concept of time, insofar as it states the necessity of becoming as irreversibility. In other words, time is the law that prevents any entity from being materially identical to itself and from being regarded as a substance. If one is to account for the being of natural entities as the substrate of relative modifications, such a substrate would simply result in its irreversible becoming, that is, nothing accomplished.

Both the second law of thermodynamics and Husserl's phenomenology of time-consciousness are important to Paci inasmuch as they explain that time cannot be conceived of as a structure that is independent from what actually happens or is experienced. The relationist conception of consciousness stems from this conviction about time.

3.2.4 The general importance of modern physics for Paci's relationist ontology

The concept of time as irreversibility is supported by strong and deep reflections on the meaning of physical laws leading Paci to a more general relationist ontological perspective. Paci points out that the laws of thermodynamics work as negative principles. In fact, both principles read as thus: no perpetual movement is possible. The first states the necessity of a cause that is external to a physical system, in order for an energy transformation to occur in that system. The second states that every energy transformation implies an irreversible loss of heat. The two principles set out the impossibility of limit-situations and are universal laws insofar that they serve as a restriction for every conceivable further law of nature.

Paci then emphasizes the fact that the principles of special and general relativity correspond to those of thermodynamics: movement limited in time and in space equals relative movement, while the impossibility for an observer to have an absolute point of view equals the impossibility of perpetual movement. Every observation and every reality is always determined by its context and relations. Hence, relation is the downside of becoming: causal and finalist connections constitute the sense of individuals' development.

So far I have summarized the theoretical core of relationism. From the basic principles of physics, Paci draws a general ontological conclusion: the totality of physical phenomena has such a nature that it denies the existence of a motionless reality without any consumption; this means that every individual

is what it is in virtue of the causal connections by which it is affected. On the basis of this relationist account of nature, Paci seeks to ground the laws of human consciousness on it. This project is the core of the most mature form of relationism, that is, *relationist phenomenology*, whereby teleology becomes a central concept for the discussion of subjectivity and intentionality.

Section 3.3 Paci's relationist phenomenology and the teleological notion of the subject

Paci's early relationism already takes into account consciousness. However, it is only by taking Husserl's phenomenology into account that the target of the inquiry is narrowed down to experience and subjectivity. In his mature years, Paci deals with intentionality in the light of the concept of relation attained from his analyses on pragmatism, organicism and physics.

First of all, I will outline Paci's account of phenomenology of time as it is exposed in his first work on Husserl, whereby teleology starts to gain importance for a relationist conception of consciousness and subjectivity (§ 3.3.1). The section also addresses Paci's account of Marxian philosophy. I rule out the most exhortative passages and point out those theoretical insights that Paci extracts from Marx to further develop relationism. By doing this, it will be made clear that Paci's mature relationist phenomenology also entails dialectical explanations of consciousness (§ 3.3.2). I then take into consideration Paci's lectures on monadology, in which the concept of teleology is given the greatest importance as an interior principle of unification (§ 3.3.3). Paci carries out the most fruitful confrontation with naturalism by discussing dialectical materialism and monadology. I thus take into account some of the reflections directly dealing with egology within his latest major work (§ 3.3.4). In the last paragraph I draw some general conclusions about the issue of egology and suggest that accounting for consciousness as unified by a teleological principle could shed new light on phenomenology of alterity and intersubjectivity (§ 3.3.5).

§ 3.3.1 Paci's appraisal of phenomenology: *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*

The notion of irreversibility leads Paci to an original understanding of Husserl phenomenology of time. Great importance is attached to Husserl's description of time insofar as it allows the conceptualization of time as something that cannot be thought of in any other way but as in-the-making. Accordingly, instants are dependent on the universal flowing of time as a whole: temporal phases are just limit-points of an entire overriding flux. Time cannot be understood as something already flowed and its only reality is the impossibility of reverting its direction. Furthermore, it is a universal form only insofar as it refers to actual *changing* or *becoming*. Conceiving of it as separated from its actual occurrences is just an empty idea. This is why Paci equates the meaning of the phenomenological present to that of irreversibility, which is the only feature that demonstrates the reality of time. Beyond the issue of time, Paci draws great attention on the passive and active aspects of intentionality. In the intertwining of static and genetic features of intentional acts, he recognizes the dialectical being of human consciousness.

On the basis of the features we have just pointed out, Paci proposes the first formulation of his thesis about individuation and egology of consciousness: the ego as given in intuition – i.e. apodictic evidence – is inadequate, since it conveys either a psychologistic or a metaphysical stance; the temporal and processual essence of subjectivity requires a dialectical and practical perspective. The concept of teleology conveys such a perspective inasmuch as it grounds subjective individuation in its being teleologically directed to truth. This perspective is further deepened by Paci in the following works devoted to Husserl.

§ 3.3.2 The materialist and dialectical determination of subjectivity

Shortly after *Tempo e verità* is published, the relationist appraisal of phenomenology is enriched by a close confrontation with Marx's dialectical materialism and Marxism. For a phenomenologist – as Paci considered himself – it is far from obvious that a materialist perspective provides useful insights. However, the Italian philosopher, on the one hand, argues that Marxian philosophy displays proto-phenomenological features and, on the other hand, wants to stress that materialism does not entail reductionism. He argues for such a view by taking a unique dialectical perspective as regards both nature and man. Again, dialectics allows him to consider subjectivity in dynamic terms. In fact, according to Paci, consciousness' individuation occurs as the result of the subjective praxis of verification of its *Erlbenisse*. In order to explain what is meant here, a brief overview of what Paci believes to be the most fruitful Marxian concepts is needed.

Among the several Marxian works examined, Paci devotes the greatest attention to the *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. From this work he derives many useful insights for the development of his relationist naturalism. The concepts that are most worth mentioning are those of *Bedürfnisse*, *Gattungswesen* and *Selbstentfremdung* (meant as self-objectivation). The first displays the husserlian concept of *Triebe* and, within Paci's interpretation, a form of primitive intentionality towards the satisfaction of natural needs. The second concept illustrates the natural grounds of the universal determination of man: the human subject has the capacity to act ethically in view of mankind, which takes root in the fact that every living being is a means for its entire species by participating in generation. The latter concept refers instead to the dialectical status of man insofar as early Marxian reflections on alienation lead self-consciousness back to labor: by objectifying himself through the production of goods, man gains consciousness of its being other from mere matter.

For our purpose, a dialectical explanation of experience and subjectivity entails that self-consciousness is no immediate *datum*. On the one side, there is no empirical proof for the subject to be immediately self-conscious while experiencing something. On the other side, one could not even state that self-consciousness stems from a single act, as it is rather the condition of possibility for every intentional act. Instead of dwelling on one or the other solution, Paci seeks to account for both aspects of subjective life. He consequently argues that experience is *dialectically* unified: the subject is self-conscious insofar as it is potentially capable of verifying its own experiences at any time; self-consciousness is thus guaranteed by neither a *datum* nor a substance, but rather a process in the making. Therefore, the unity of subjectivity results in the intertwining of both its self-objectifying and world-oriented acts. Though drawing on a materialist perspective, Paci manages to outline a rich concept of subjectivity without falling into ontological presumptions.

§ 3.3.3 Monadology and the naturalist perspective on consciousness

The paragraph deals with Paci's latest lessons and works. The argumentative structure is complicated, but further explicit statements about subjectivity are made than in the published works. In this context, Paci clarifies the distinction between a *naturalist* and a *naturalistic* conception of consciousness: the latter uses those very principles of natural phenomena to explain the being of conscious states and thus resulting in a reductionist perspective, while the former looks at natural phenomena, principles and laws so as to obtain a general frame to discuss consciousness. On the basis of this distinction, the concepts of relation and becoming come to the fore as the general framework for the understanding of both nature and consciousness. Therefore, the philosopher deepens his naturalist conception of subjectivity by evoking husserlian reflections on *monads*. According to Leibniz's concept, a monad contains the principle of its own development, meaning that it contains

its own determination *in fieri*, but not in fact. Again, the being of subjectivity is addressed in terms of potentiality and process, thus allowing Paci to emphasize the practical nature of the ego.

§ 3.3.4 Paci's latest considerations on egology

In line with his everlasting anti-substantialism, Paci points out the teleological being of the phenomenological subject so as to show its relational status. The texts dealing with teleology are often marked by an ethical nuance, but many passages also provide theoretical insights about it.

The conception of subjectivity that can be drawn from Paci's mature works derives from his earlier conception of truth. Not only is truth regarded as depending on a praxis of verification, but the ego itself is defined as an *operation* or a sum of *modes of behaviour*. In the light of such statement, I argue that if one is to provide further positive details about the relational status of subjectivity, this can only be identified with the intentional aiming at the verification of what is experienced, be it external objects and events or the subject's own intentional states.

More radically, not only is *ego* understood as an activity: Paci also argues that the abandonment of the idea of a consciousness *per se* should be recognized as Husserl's highest result. Such statements can be traced back to the pragmatist (Dewey and James) influence on the relationist conception of experience, whereby the autonomous status of consciousness is given less attention than in phenomenology. Paci is well aware of how controversial the idea of a phenomenological givenness of the subject to itself is. His teleological and relationist conception of subjectivity stems from such an awareness. Yet, an explicit and systematic analysis of egology has never been carried out neither in the published works, nor in the lectures.

§ 3.3.5 Conclusions about consciousness and the teleological principle of unification

In chapter 1 I have argued that the concept of teleology proves useful to apprehend living organisms insofar as they display a different relationship with the environment than mechanical phenomena. Furthermore, I have tried to show that many contributions to the understanding of life helps to further discuss teleology as a principle of self-organization and activity, so as to avoid explanations relying on a comparison with human consciousness and intentional action.

In Chapter 2 I have dealt with the explicit discussions of teleology carried out by Husserl. The different stages of Husserl's phenomenology of time have been exposed in the light of the theoretical difficulties brought to the fore in chapter 1. I have maintained that teleology is never fully examined *per se*, but rather serves as an operative concept. That is why it is often called into question by Husserl within texts that are more of an *edifying* rather than a theoretical nature. On the contrary, I have argued that the concept gains more importance when it comes to the status of consciousness. Several Husserl's passages refer to teleology when dealing with the issue of the unity of consciousness. The understanding of consciousness as unified by a teleological principle allows us to avoid both metaphysical and psychologistic conclusions. In fact, a principle of teleological unification – that is, unification by the coherence of an activity or *praxis* of verification inherent to intentionality – gets rid of those hypotheses reducing consciousness to a specific ontological domain or a psychological *datum*.

Some conclusions can be finally drawn. With regard to the concept of teleology in itself, I have dwelled on its meaning of principle of internal unification insofar as it tells us something about what nature (living beings) and consciousness (man) have in common. However, the relationship between them should be further discussed: although both are ruled by a teleological principle, their modes of relating to the environment differ by far.

For what regards the meaning of teleology within phenomenology, one of the main limits of the thesis lies in that the meaning of “*praxis* of verification” for a theory of experience is far from obvious. As I also underline in the introduction, an in-depth comparison between Paci’s relationist teleological appraisal of consciousness and functionalist theories would be of great help.

As for Paci, the discussion of the relationship between consciousness and egology proves that a coherent and original interpretation of phenomenology can be found in his works, albeit in a fragmentary and non-systematic way. The most interesting developments concern the explanatory power of the relationist conception of subjectivity with regard to intersubjectivity. A non-egological and relational perspective on consciousness could more clearly account for *Einfühlung* and *Paarung*. By positing intentional relations as prior to self-consciousness, the experience of alterity could be accounted for by avoiding any intellectualist reduction.

Résumé de la thèse

Téléologie et unité de la conscience. Vie, expérience et vérité à partir du relationnisme d'Enzo Paci et son rapport avec la phénoménologie d'Edmund Husserl

Plusieurs philosophes et neuroscientifiques tentent de fixer un cadre naturaliste afin d'expliquer le statut de la conscience humaine. La plupart de ces tentatives débouchent sur des conclusions *réductionnistes* : les vécus subjectifs sont reliés aux mécanismes cérébraux. Si les naturalistes réductionnistes s'opposent à l'hypostatisation de la conscience en tant que domaine ontologique indépendant de celui de la physique, nombreux philosophes estiment au contraire qu'elle n'est point réductible à la nature mécanique. La question qui concerne l'*égo*, ou la *first-person perspective* de l'expérience, est un cas exemplaire de cette dispute théorique qui met en cause une perspective éminemment phénoménologique. D'un côté, une expérience se présente nécessairement en ce qu'elle appartient au sujet d'une façon essentielle. En outre, au moins depuis la *Critique de la raison pure*, le *Je* a été jugé nécessaire à l'unité de l'expérience. De l'autre côté, cette appartenance, dont aucune épreuve empirique ne peut être fournie, n'est pas démontrable : la difficulté réside dans le fait qu'une démonstration de cet aspect de l'expérience ne peut être donnée même pas avec l'intuition. En d'autres termes, aucune analyse phénoménologique ne peut révéler l'*égo* parmi les composantes réelles ou immanentes du vécu.

Husserl lui-même est bien conscient de la difficulté posée par la question de l'*égo* à l'intérieur du cadre de la phénoménologie du temps. Les différents niveaux relevés dans la conscience temporelle témoignent de cette tâche compliquée. Les analyses qui concernent la question du temps, en effet, sont exposées au risque de tomber, à la fois, dans une interprétation métaphysique et une interprétation psychologue de l'unité de la vie

intentionnelle. Soit la conscience est conçue comme une réalité indépendante de celle de phénomènes, soit son statut est réduit à un contenu des vécus quelconque. Husserl s'efforce à maintes reprises de prévenir ces conclusions. Néanmoins, il n'arrive pas à y échapper complètement.

En effet, la conception husserlienne du temps se prête à des interprétations psychologues ou métaphysiques seulement dans la mesure où l'intentionnalité n'est pas conçue en son essence relationnelle. C'est pourquoi Husserl revient sur la question du statut de la conscience temporelle dans plusieurs manuscrits qui font suite aux premières leçons de l'année 1904-05. Dans ces textes l'on peut remarquer plusieurs références à la notion de téléologie, bien qu'elles soient éparpillées et aucune discussion systématique du concept ne soit fournie par Husserl.

À cause du caractère rhapsodique d'une grande partie des réflexions contenues dans ces textes, nous essayons de les aborder par une double perspective : celle de l'interprétation de la phénoménologie du temps menée par Enzo Paci et celle de la notion de téléologie qui a été abordée au sein des réflexions sur le statut des organismes vivants. Pour ce qui concerne cette dernière question, les explications que l'on a données de la nature organique ont toujours dû faire face aux risques de réductionnisme à la nature mécanique ou de l'hypostatisation d'une nature *deuxième*. Le résultat est une perspective dialectique et relationniste selon laquelle l'individualité du vivant est conçue comme *mode* différent d'une seule nature et d'un seul être. Aucune réalité détachée de celle observée lui est attribuée, sans pour autant en réduire la spécificité à celle des relations de causalité.

Il en est de même avec la conscience telle qu'abordée par Husserl : ici aussi, c'est la tâche principale du philosophe que de comprendre l'essence d'une réalité, la conscience, sans adopter des positions métaphysiques ou réductionniste (i.e. psychologues). Il ne s'agit pas de révéler une nouvelle couche de l'être dont la conscience devrait faire partie. Au contraire, il s'agit de concevoir la conscience en tant que *modalité* différente du même être

phénoménologique caractérisant les vécus individuels, tout en gardant sa spécificité par rapport à ces derniers.

Comme l'on a déjà pu anticiper, nous estimons que des nombreux indices peuvent être traqués dans les derniers textes de Husserl afin de d'esquisser une perspective de ce type. Il n'en reste pas moins que Husserl n'a jamais tenté explicitement de définir une véritable perspective relationnelle. C'est pourquoi la philosophie d'Enzo Paci sera prise en compte en tant que perspective unitaire, bien que compliquée et manquante de rigueur systématique. Nous insisterons sur ce point en dépit de nombreux jugements qui ont été adressés à sa philosophie, selon lesquels elle ne serait pourvue d'une densité théorique suffisante. Les réflexions "paciennes" sont en effet essentielles au sujet principal de cette dissertation, à savoir la téléologie et son utilité pour dégager une perspective non métaphysique et non réductionniste de la conscience. Elles sont d'autant plus importantes puisqu'elles s'appuient largement sur un concept de téléologie assez proche de ce qu'on retrouve dans les discussions les plus récentes sur le statut des organismes vivants. En effet, Paci développe les présuppositions implicites dans la philosophie de Husserl de sorte qu'un cadre processuel et relationnel de la conscience soit tiré de ses textes et manuscrits. En outre, grâce à ces discussions nous pourrions davantage préciser le sens du concept de téléologie dans la phénoménologie husserlienne.

L'idée principale qu'on va développer est que la téléologie, dans la philosophie de Husserl, ne représente pas un principe métaphilosophique. Tout au contraire, nous soutiendrons qu'il s'agit d'un concept concernant la vie de la conscience et son unité synthétique. La dissertation a néanmoins un triple objectif: a) gagner un concept philosophique et général de téléologie parmi les différents usages qui en ont été faits dans les réflexions contemporaines sur la vie; b) aborder la question du rapport entre conscience et *ego* dans la phénoménologie husserlienne du temps par le biais de la notion de téléologie

que nous aurons fixé dans le premier chapitre; c) montrer que la philosophie relationniste du philosophe italien Enzo Paci offre un point de vue inédit sur la question de l'*égologie* précisément à partir du concept de téléologie. Bref, il en résultera que ce concept offre une aide importante pour dégager une perspective processuelle, dialectique et relationnelle de la conscience phénoménologique, à l'abri de tout réductionnisme et toute hypostatisation métaphysique.

Chapitre 1. Le concept de téléologie et la question du vivant

Le premier chapitre retrace les jalons de la réflexion sur le statut des organismes vivants. Cela afin de gagner un véritable concept *philosophique* de la téléologie qui ne repose pas sur sa signification théologique. La finalité a en effet été souvent mise en cause pour compenser l'écart explicatif entre causalité matérielle et réalité organique. Il faut dès lors souligner que la téléologie n'est pas prise en compte en relation avec la nature en tant que système ou totalité : il ne s'agit que de réfléchir sur le mode d'existence des organismes.

Maintes perspectives ont été proposées afin de comprendre les organismes vivants dans leur spécificité : d'un côté, il s'agit d'échapper à toute réduction du statut des organismes à celui de relations de causalité ; de l'autre côté, il convient de tenir en compte que l'on ne peut pas considérer la vie en tant que réalité ontologique indépendante de la nature physique. Bref, il s'agit de mettre la vie organique à l'abri des conclusions métaphysiques ou réductionnistes.

Dans ce chapitre nous abordons trois types d'approche à la question du statut des organismes vivants et du concept de téléologie : les positions critiques, vitalistes et dialectiques. À l'aune d'une intuition aristotélicienne, on tentera de mettre en évidence l'importance qu'une perspective de type téléologique revêt pour la compréhension du mode d'être des individus vivants.

Section 1.1 Les positions critiques

La téléologie acquiert une signification purement philosophique lorsqu'elle est conçue comme téléologie interne. Tandis que le traitement le plus connu de la téléologie est souvent associé à Kant, on doit à Aristote la première formulation de la finalité en tant que principe intérieur aux individus. La finalité est habituellement interprétée comme *poiesis* - une action visant à produire des choses déterminées - et *kynesis* - le mouvement visant à atteindre des lieux déterminés. Contrairement à cette signification,, Aristote définit le sens de téléologie en tant que *praxis* et *energeia*. Ces notions font référence à des actions et des processus qui tendent à se poursuivre indéfiniment. La téléologie est pour cette raison déconnectée de l'individuation d'un *telos* (§ 1.1.1).

Indépendamment des analyses aristotéliennes, Kant se penche sur le statut épistémologique d'un principe intérieur aux organismes et exclusif du royaume des êtres vivants. Les organismes font exception à la loi de la causalité, dans la mesure où les processus organiques présentent une direction antérieure aux conditions extérieures. Kant ne reconnaît cependant qu'une légitimité heuristique à l'explication téléologique, car un tel principe ne relève pas de l'observation empirique et entraînerait l'existence d'un domaine ontologique distinct de la nature mécanique (§ 1.1.2). À la lumière du jugement kantien, Hermann Lotze (§ 1.1.3) et Nicolai Hartmann (§ 1.1.4) s'efforcent d'expliquer l'originalité des organismes à l'aide du concept de *Wechselwirkung*. À l'aide de cette catégorie, les deux philosophes décrivent la spécificité organique comme un entrelacement complexe des plusieurs lignes de causalité.

Bien que Lotze et Hartmann essaient d'expliquer ce qu'est un principe téléologique intérieur, ils écartent la possibilité de tout principe constitutif propre aux organismes.

Section 1.2 Les positions de type vitaliste

Beaucoup de philosophes ont formulé des propositions contraires à la ligne argumentative inaugurée par Kant. Ils visent à démontrer que l'on peut reconnaître aux organismes des lois spécifiques, en dépit du manque de preuves empiriques.

Hegel s'oppose explicitement aux conclusions critiques données par Kant, en affirmant qu'un principe téléologique est vraiment *constitutif* de la vie organique : la continuation de l'*espèce* qui pousse les individus à la reproduction (§1.2.1). La discussion nietzschéenne de la vie organique, en revanche, ne s'appuie pas sur le concept de téléologie. Au contraire, le philosophe allemand affirme que les formes téléologiques ne sont qu'un effet de la véritable essence de la vie : puissance génératrice pure, qui ne pourrait jamais être composée par une forme (§ 1.2.2). Raymond Ruyer se situe dans la même ligne de pensée qu'Hegel et Nietzsche sur la vie organique, en intégrant les données de la biologie et de la physiologie contemporaines. Il décrit les organismes comme des *champ de survol absolu* qui s'individualisent en vertu de leur activité, plutôt que par une forme (ce qui impliquerait un regard extérieur) (§ 1.2.3). Les intuitions concernant le statut du vivant fournies par Gilbert Simondon, Gilles Deleuze et Rocco Ronchi sont aussi prises en compte. On en conclut que les positions de type vitaliste emploient un concept de téléologie assez proche de celui qu'Aristote associe au concept de *praxis* et cela dans la mesure où la vie est considérée comme processus ou force qui ne cesse de se poursuivre. D'après ces positions, la téléologie est donc censée désigner une réalité ontologique tout à fait distincte de celle qu'on peut observer empiriquement. En conclusion de cette section, nous observerons qu'aucune de ces perspectives ne prend en compte les aspects qui déterminent la vie individuelle des organismes, mais que les auteurs sont plutôt concernés par la définition de la vie en général (§ 1.2.4).

Section 1.3 Les perspectives dialectiques

Une exposition des analyses les plus remarquables des organismes vivants ne peut pas se conclure sans qu'une voie médiane entre les approches critiques et vitalistes soit trouvée. Cette troisième voie se différencie des positions susmentionnées par l'adoption d'une perspective dialectique sur la vie organique. Lotze et Hartmann essaient de décrire les organismes sur la base des catégories de la causalité et de l'action réciproque, sans pour autant en admettre la spécificité par rapport à la nature inorganique. De manière similaire, la perspective dialectique aborde les êtres vivants à l'aide des mêmes catégories. Elle aussi vise à saisir la nature organique en tant que partie du royaume de la même nature que celle mécanique. Toutefois, une spécificité est reconnue aux organismes. Contrairement aux positions de type vitalistes qui distinguent ontologiquement la vie de la nature mécanique, la perspective dialectique se penche sur les êtres vivants en ce qu'ils s'individualisent par leur échange continu de matière et énergie avec leur milieu.

La tentative de Tran-Duc Thao d'expliquer la vie d'un point de vue dialectique est l'une des plus remarquables en ce sens. Les organismes sont en effet mis en rapport de détermination réciproque avec la nature mécanique dans la mesure où les lois de la biologie dépassent celles de la physique et de la chimie. Toutefois, l'analyse des organismes de Thao est fonctionnelle à l'objectif d'esquisser une perspective naturaliste sur la conscience humaine. Par conséquent, la vie ne constitue qu'un élément de comparaison dont les traits fondamentaux ne font pas l'objet d'un traitement spécifique (§ 1.3.1).

Merleau-Ponty s'oppose à toute téléologie dans la mesure où ce concept représente l'hypothèse injustifiée d'une *force vitale*. Ses réflexions sur les organismes esquissent par ailleurs un véritable cadre dialectique pour qu'on puisse comprendre l'autonomie des organismes à partir de leur relation étroite avec la nature mécanique. Le philosophe français essaie d'éviter toute explication métaphysique de la vie. Ainsi, l'organisme n'est pas compris dans sa substantialité, mais à partir de ses comportements signifiants. La spécificité

des organismes doit être cherchée dans leur action orientée à la modification du milieu. La limite de la philosophie de la vie de Merleau-Ponty est en ce sens que la plupart des réflexions est consacrée aux animaux, plutôt qu'aux organismes en général (§ 1.3.2).

C'est à Hans Jonas que l'on doit la tentative la plus remarquable et la plus réussie de fournir un concept dialectique de la vie organique, en raison du fait qu'il donne l'importance majeure au métabolisme qui caractérise tout organisme. Ce phénomène révèle que les individus vivants sont ce qu'ils sont en vertu du changement constant de leur base matérielle. Toute identification au sens classique est donc exclue dans la mesure où l'être matériel ne saurait permettre aucune individuation. Il ne reste plus qu'à envisager sérieusement la relation entre individu et milieu. Si l'on veut trouver un fondement de l'individualité de l'organisme, il convient de se pencher sur la cohérence de son action vitale, résumée par les processus métaboliques (§ 1.3.3).

À la fin du chapitre, nous tirons quelque conclusion à l'égard du concept qui fait l'objet de cette dissertation. Notamment, nous considérons que, au sens le plus étroit, la téléologie ne constitue ni une limite idéale de la connaissance, ni un principe heuristique capable d'élargir les contraintes de l'observation empirique et de notre intelligence. En revanche, il convient d'entendre ce concept en tant que principe d'unification alternatif à la réduction de la vie organique à la nature mécanique et, en même temps, à l'hypostatisation métaphysique d'une nature complètement distincte de celle qu'on peut observer empiriquement.

Dans le deuxième chapitre nous verrons qu'il en va de même pour la téléologie dans le cadre de la phénoménologie husserlienne. Il s'agira de comprendre dans quelle mesure la téléologie fonctionne comme principe d'unification intérieur dans l'enquête phénoménologique sur la conscience temporelle.

Chapitre 2. Téléologie et conscience temporelle dans la phénoménologie d'Edmund Husserl

Husserl fait référence à la téléologie surtout dans ses derniers écrits. De nombreux commentateurs relient le concept à un élan éthique ou à la conviction que la raison se développe de manière nécessairement progressive dans l'histoire. En dépit de cette opinion partagée par des spécialistes, nous considérons que la téléologie pourrait être douée d'une plus grande importance théorétique si elle est conçue comme principe d'unification de ce qui ne se manifeste pas par soi-même, c'est-à-dire la subjectivité et la conscience dans son unité.

La détermination du statut de la conscience phénoménologique est en effet confrontée aux mêmes écueils que la détermination de l'être des organismes. La manifestation de la conscience en tant que telle ne peut être atteinte que par des actes intentionnels singuliers adressés à soi-même. Le meilleur résultat que l'on peut atteindre est donc la *collection* d'une multiplicité d'actes de ce type. Mais ce n'est qu'une conclusion psychologue : l'unité et la réalité de la conscience sont réduites à celles de ses données. En revanche, si aucune manifestation n'est fournie, l'on pourrait en conclure que la conscience dispose d'un statut tout à fait distinct de celui des phénomènes. On tomberait ainsi dans une position métaphysique.

Sur la base des derniers écrits husserliens, nous maintenons que la conscience peut être appréhendée de manière univoque par le biais de son essence relationnelle. L'intentionnalité, si conçue étroitement, ne montre en aucun cas la conscience comme une forme permanente ; au contraire, elle détermine la conscience en tant qu'entrelacement de relations. Le seul trait essentiel qu'on peut lui attribuer s'avère être le sens du devenir compréhensif de ces relations. Il s'agit donc d'un trait processuel et pratique, c'est à dire téléologique.

Section 2.1. Les différents sens explicites de la téléologie husserlienne

La démarche de cette section est celle de présenter les analyses qui portent sur la téléologie dans les œuvres publiées par Husserl. Les sujets ne sont pas classés de façon chronologique, mais dans un ordre de précision croissante par rapport au traitement du concept de téléologie.

Premièrement, nous abordons la téléologie du point de vue de l'histoire de la philosophie et de sa discussion dans la *Krisis der europäischen Wissenschaften* (§ 2.1.1) ; deuxièmement, nous prenons en compte l'usage de la conceptualité téléologique dans l'analyse des actes perceptifs dans *Ideen I* (§ 2.1.2) ; enfin, nous allons prendre en considération la téléologie en tant que trait essentiel du progrès de la logique comme ontologie formelle (§ 2.1.3).

Cet examen nous permet de mettre en évidence la façon originelle dont Husserl approche le concept de téléologie, c'est-à-dire comme *téléologie infinie*. On verra cependant que les aspects susmentionnés ne dégagent aucun cadre théorique au sein duquel la téléologie revêt une importance centrale. C'est pour cette raison que nous nous dirigeons vers la phénoménologie du temps : en effet, bien que la téléologie ne soit mentionnée que rarement, ce contexte offre un cadre approprié pour en dégager un concept plus étroit, assez proche de celui gagné à l'issue du premier chapitre.

À vrai dire, il convient néanmoins de tirer des textes publiés husserliens des indices pour esquisser les traits généraux d'une téléologie de la conscience. La notion de téléologie *infinie* souvent citée par Husserl - et ensuite par Paci - s'avère utile pour expliquer le statut de la conscience comme un processus sans *telos* pré-déterminé et comme une *praxis* continue vouée à la vérification de ce dont l'on fait expérience.

Section 2.2. Le problème de l'unité de la conscience temporelle

Dans cette section nous exposons la conception *classique* de la conscience temporelle selon les points suivants: une discussion sur l'origine de celle que nous renommons la conception *formelle* du temps dans la

Philosophie der Arithmetik (§ 2.2.1); l'exposition de la phénoménologie dans les *Zeitvorlesungen* et la première illustration des difficultés concernant la notion de *conscience absolue* (§ 2.2.2); la réinterprétation de la formalité de la conscience temporelle menée par Husserl lui-même dans les leçons intitulées *Analysen zur passiven Synthesis* (§ 2.2.3).

Nous soulignons ensuite les efforts déployés par Husserl afin d'échapper au *regressus ad infinitum* et à la caractérisation métaphysique de la conscience fondamentale du temps. Le clivage entre les résultats possibles des analyses sur le temps nous permet de traiter le statut de la conscience absolue à l'instar des discussions sur le statut et l'unité des organismes vivants.

Section 2.3. Procès, téléologie et intentionnalité opérante dans les manuscrits sur le temps

Il convient de mettre en perspective la phénoménologie de la temporalité, afin d'en comprendre la portée effective. L'unité de la conscience absolue est intimement liée à l'*égologie*, sur laquelle Husserl revient à maintes reprises. L'*ego* est censé garantir l'unité et la cohérence des vécus. Il n'est rien d'autre que la condition de possibilité (*transcendantale*) de toute expérience. Les problèmes surgissent lorsqu'il est envisagé par Husserl comme un aspect essentiel ou eidétique de l'expérience, se donnant à la subjectivité d'une façon immédiate. D'après l'avis de la plupart des chercheurs, on pourrait douter de ce caractère intuitif. En effet, en dépit des nombreuses déclarations offertes par Husserl, l'*ego* ne semble s'expliquer aisément ni comme donnée adéquate, ni comme donnée apodictique. D'un côté, le seul type d'objet donné de façon adéquate est représenté par les vécus immanents : l'*ego*, en tant que condition de possibilité de tout vécu, ne peut pas être réduit à un vécu singulier ou à une série de vécus singuliers. De l'autre côté, l'*ego* est loin d'être apodictique. Alors qu'une évidence apodictique peut faire l'objet d'une analyse catégoriale, la relation entre l'*ego* et la conscience ne semble pas pouvoir être davantage

explicitée. Au contraire, une relation essentielle telle que la relation entre la couleur et l'extension est irréfutable et explicable.

Cette difficulté explique les nombreux efforts déployés afin de parvenir au fond du problème du statut de la conscience temporelle. L'analyse de ces tentatives se déroule en plusieurs étapes: la définition de la conscience temporelle en tant que *processus originaire (Urprozess)* dans les *Bernauer Manuskripte* (§ 2.3.1); la conscience en tant que processus téléologique dans le traitement de l'intentionnalité des pulsions (*Triebintentionalität*) (§ 2.3.2); le problème de l'*égologie* dans la définition du *je originaire (Ur-Ich)* et du *je opérante (fungierende Ich)* (§ 2.3.3); la compréhension de l'intentionnalité opérante en tant qu'activité de vérification (§ 2.3.4). Enfin, nous remarquons la puissance explicative du concept de téléologie afin de rendre compte de l'unité de la conscience. Cela dans la mesure où la téléologie est conçue comme une tendance à la vérification des vécus qui est essentielle à la conscience dans son niveau le plus fondamental. Autrement dit, la conscience n'est pas unifiée par des actes, mais grâce à son style dynamique et événementiel, lequel la caractérise comme une activité plutôt qu'une substance (§ 2.3.5).

Chapitre 3. L'unité téléologique et dialectique de la conscience dans le relationnisme phénoménologique d'Enzo Paci

Les publications de Paci ont été en grande partie ignorées par la plupart des phénoménologues italiens, bien qu'on lui doive l'introduction en Italie de la majorité des œuvres de Husserl. Cela s'explique par le caractère asystématique de ses réflexions et par le style exhortatif et rhétorique caractérisant beaucoup de ses écrits. La profondeur théorique de certaines solutions paciennes est éclipsée par un jugement rapide et simpliste sur son style réflexif. Par conséquent, il apparaît évident que le discours de Paci ne puisse pas être considéré une simple reprise de thèmes husserliens. En réalité, le philosophe italien est motivé à aborder la phénoménologie par ses propres

arguments qui datent de ses études juvéniles. Les réflexions qui se déploient tout au long des années jettent une lumière nouvelle sur les difficultés rencontrées par Husserl.

Section 3.1. Les racines existentialistes du relationnisme

Paci a entamé son chemin philosophique par la voie de l'*existentialisme*. Dans les œuvres de Kierkegaard, Jaspers et même Nietzsche il a retrouvé les bases d'une philosophie qui place au centre de ses préoccupations l'homme et la possibilité. Ce qui en résulte est une diminution des exigences du rationalisme et du logicisme pour autant qu'ils réduisent les concepts de *choix*, *action* et *situation concrète* à des simples contingences. La raison ne saurait se révéler qu'à partir de l'existence. De ces motifs existentialistes il en découle la thèse grossière du *relationnisme* : il n'y a pas de substances, ni d'être, mais que des relations. Paci s'oppose ainsi à toute ontologie, en raison du fait qu'elle ne saurait rendre compte du devenir et de l'existence humaine en ce qu'elle est marquée par la possibilité et la potentialité.

Section 3.2. La première phase du relationnisme

Le but du relationnisme est de détacher la nature et l'homme de tout substantialisme. Pour définir cette perspective, Paci s'appuie sur des nombreuses propositions philosophiques, voire même scientifiques, qui l'aident à établir une conception originelle de la temporalité.

La philosophie du temps de Paci repose notamment sur des concepts empruntés du pragmatisme de Dewey et James (§ 3.2.1), l'organicisme de Whitehead (§ 3.2.2) et les sciences naturelles, à savoir la thermodynamique et la relativité (§§ 3.2.3 et 3.2.4). Il en résulte une perspective processuelle de la réalité, d'après laquelle aucun individu ne pourrait s'individualiser par sa seule substance. Tout être de n'importe quelle sorte s'individualise au moyen des

relations dans lesquelles il est pris et qu'il va établir. L'individuation est donc une question de sens et direction du devenir et d'action, plutôt que d'être.

Le naturalisme relationniste que nous esquissons dans cette section permet à Enzo Paci de dessiner une interprétation originelle de la phénoménologie de la conscience temporelle en s'appuyant sur les concepts de processus et de relation. D'après Paci, le temps en tant qu'irréversibilité - telle que la loi de la hausse de l'entropie l'explique - synthétise l'entrelacement essentiel entre les trois structures de la conscience temporelle révélées par Husserl (*rétenion, impression, protention*). Cette relationnalité lui permet de tirer de nombreuses conséquences à l'égard de la subjectivité et de l'*ego*.

Section 3.3. Conscience, dialectique et vérité selon le relationnisme phénoménologique

Le relationnisme hérite les difficultés de l'interprétation de la philosophie husserlienne du temps, notamment celles concernant le statut de la subjectivité. C'est Paci lui-même qui tient beaucoup à souligner le fait que dans la phénoménologie du temps se cache un double risque : la réduction psychologue de la conscience à un produit de ses mêmes actes ; et l'hypostatisation de la conscience en tant que réalité - si non déjà *substance* - tout à fait distincte de celle des phénomènes. La prise en compte de ces difficultés entraîne, à notre avis, l'interprétation relationniste de la subjectivité, laquelle s'enracine dans la compréhension processuelle de la nature établie pendant la période proprement relationniste. À cet égard, la téléologie est de plus en plus souvent mentionnée en ce qu'elle résume, d'après Paci, les perspectives relationnelle, processuelle et dialectique sur lesquelles il s'appuie pour mener son interprétation.

Une grande importance est donnée à l'une des deux œuvres les plus renommées de Paci : *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. En reprenant des sujets parmi les plus importants de la phénoménologie, Paci vise à clarifier la relationnalité du sujet tel qu'il est saisi par Husserl. La vie pré-

individuelle et les synthèses passives sont examinées sur la base de leur priorité par rapport au sujet constitué, tout comme les entités naturelles étaient considérées comme le résultat provisoire des enchaînements causaux. Dans ce cadre, la téléologie constitue l'unité dynamique qui seule peut assurer l'identité de la conscience. Les axes fondamentaux de cette téléologie se précisent de plus en plus lorsque la réflexion de Paci s'enrichit d'autres perspectives (§ 3.3.1).

Paci prend au sérieux le décalage entre les vécus et leur perception par la conscience. Il se dit conscient du fait que la tentative d'atteindre une donation phénoménologique de l'*ego* en tant que principe absolu de la vie de la conscience est vouée à l'échec. Une réinterprétation dialectique originale de la subjectivité phénoménologique se dessine donc sur la base des premières réflexions de Marx. Préalablement au traitement dialectique de la conscience, Paci fournit un cadre méthodologique à son interprétation matérialiste de la conscience phénoménologique dans son œuvre la plus célèbre, *Funzione e significato dell'uomo*. La méthode phénoménologique est rapprochée à la critique de l'économie marxienne en tant que *praxis* de désoccultation. On ne saurait d'ailleurs passer sous silence la limite la plus significative de ce rapprochement : Paci ignore presque délibérément la centralité de l'exclusion de tout empirisme à l'aide de l'*epoché* pour la phénoménologie husserlienne. En ce qui concerne la subjectivité, l'*ego* phénoménologique est fait objet d'une redéfinition particulière. L'auto-conscience est acquise par le sujet à l'aide de sa propre aliénation et objectivation dans le travail. L'unité de la vie subjective se révèle ainsi le résultat, tout à fait provisoire, d'un procès d'auto-objectivation et de renvoi à soi-même en tant que sujet *opérant* (§ 3.3.2).

Paci précise en outre les lignes de sa conception relationniste de la subjectivité par la notion de *monade*. À l'aune des traits matérialistes qu'il attache à la conscience, Paci entend le concept de monade en ce qu'il lui permet d'établir un cadre *naturaliste*, mais non pas *naturalistique* de la conscience. Tandis qu'une perspective naturalistique réduit l'humain aux lois

de la nature, une perspective *naturaliste* se définit par l'idée que la vie humaine et la nature partagent une seule et même structure ou dynamique fondamentale, bien qu'elle se décline en différentes manières. Le concept de monade permet en effet de maintenir le même cadre relationniste et processuel lorsqu'il s'agit d'examiner la vie subjective, tout en lui assurant une forme d'unité dynamique. Selon le concept leibnizien repris par Husserl, la monade contient son propre principe de développement. Il en découle que la compréhension du sujet en tant que monade met en évidence son statut potentiel et dynamique, plutôt que son être substantiel (§ 3.3.3).

Paci tire ses conclusions sur la conscience intentionnelle et son rapport avec l'*ego* en rapprochant les analyses phénoménologiques aux réflexions du pragmatisme, notamment celles de William James et John Dewey. De plus en plus clairement, Paci s'éloigne de l'idée que l'*ego* est un moment apodictique de toute expérience. En revanche, l'*ego* est identifié comme l'unité du flux des vécus, entrelacement ou centre de relations et d'opérations. L'importance de la réflexion est donc réévaluée en tant que véritable mode d'accès à la conscience par elle-même. Par ailleurs, l'unité de la conscience (ou l'*ego*) ne réside pas dans le donné immédiat auquel la réflexion donne accès, mais dans l'entrelacement de moments d'inconscience et moments de conscience de soi-même. Cet échange continu se configure comme *praxis* de vérification que le sujet opère sur ses propres vécus. La cohérence de cet échange et de cette *praxis* est celle qu'on pourrait nommer *téléologie de la conscience*. Bien sûr il faudrait préciser à quelle forme de vérification on est confronté et développer la notion de *praxis* par rapport à l'intentionnalité du corps (§ 3.3.4).

Conclusions

Dans ces pages nous avons mené une lecture de Husserl à travers les écrits de Paci et le développement des réflexions philosophiques sur la vie organique. Cette lecture nous permet de conclure que, dans le cadre de la phénoménologie, la téléologie peut être interprétée différemment que par un

discours métaphilosophique. Au contraire, on a plutôt essayé de faire ressortir l'importance que le concept revêt d'un point de vue éminemment philosophique et phénoménologique, à savoir en rapport avec l'*ego* et l'unité de la conscience.

À partir d'ici, deux axes de recherche se dessinent. Premièrement, l'idée d'une unité téléologique de la conscience pourrait être rapprochée à des positions fonctionnalistes et éliminativistes contemporaines. Ainsi, l paradigme phénoménologique pourrait en bénéficier de ce rapprochement en termes de clarification conceptuelle. Deuxièmement, la phénoménologie de l'altérité, le rapport entre corps et esprit et le phénomène de l'*Einfühlung* pourraient s'éclaircir à l'aide d'une perspective non égologique de la conscience.

Bibliografia

Le opere di Husserl e Paci sono riportate separatamente. Vista la relativa eterogeneità delle tematiche trattate nelle diverse parti della tesi, il resto della bibliografia – fonti secondarie e letteratura critica – è suddiviso secondo i capitoli in cui vi si fa riferimento. Le opere citate in più di un capitolo sono riportate solo nella bibliografia relativa al primo capitolo in cui compaiono.

Edmund Husserl

Per tutte le opere originali di Husserl si fa riferimento all'edizione critica *Husserliana*, Den Haag: Nijhoff, poi Dordrecht: Kluwer/Springer.

Hua I. (1991). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Strasser, S. Trad. it. (1960). *Meditazioni cartesiane*. Milano: Bompiani.

Hua III/1. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. Schuhmann, K. Trad. it. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Milano: Mondadori.

Hua VI. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. Biemel, W. Trad. it. (2015). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.

Hua VII. (1956). *Erste Philosophie (1923–24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. Boehm, R.

Hua VIII. (1959). *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. Boehm, R.

Hua X. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. Boehm, R. Trad. it. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Milano: Franco Angeli.

Hua XI. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. Fleischer, M. Trad. it. (2016). *Lezioni sulla sintesi passiva*. Brescia: La scuola.

Hua XII. (1970). *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten, 1890-1901*. Hrsg. Eley, L. Trad. it. (2001). *Filosofia dell'aritmetica*. Milano: Bompiani.

Hua XIV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. Kern, I. Trad. it. parziale Vergani, M. (2003). *Metodo fenomenologico statico e genetico* (65-76). Milano: Il Saggiatore.

Hua XV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hrsg. Kern, I.

Hua XVII. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. Janssen, P. Trad. it. (2009). *Logica formale e trascendentale : saggio di critica della ragione logica*. Milano: Mimesis.

Hua XIX. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. Panzer, U. Trad. it. (1968). *Ricerche logiche*. Milano: Il Saggiatore.

Hua XXV (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. Nenon, T. & Sepp, H. R.

Hua XXVII. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. Nenon, T. & Sepp, H. R.

Hua XXVIII. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. Melle, U.

Hua XXIX. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. Smid, R. N.

Hua XXXIII. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. Bernet, R. & Lohmar, D.

Hua XXXIV. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. Luft, S.

Hua XXXIX. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hrsg. Sowa, R.

Hua XLII. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908- 1937)*. Hrsg. Sowa, R. & Vongehr, T.

Volumi Husserliana – Materialen:

Hua – Materialen VIII. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. Lohmar, D.

Hua - Materialen IX. (2012). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*, by Edmund Husserl. Hrsg. Jacobs, H.

Manoscritti inediti:

E III 1

E III 2

E III 4

Enzo Paci

L'opera di Enzo Paci è molto vasta. Nel testo, volto a offrire una prospettiva molto particolare sul suo lavoro, si è quindi operata una selezione molto parziale dei numerosissimi saggi e articoli pubblicati dal filosofo. Per avere uno sguardo globale sulla sua produzione si veda Civita, A. (1983). *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*. Firenze : La nuova Italia.

(1938). *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*. Messina-Milano: Principato.

(1939). *Principii di una filosofia dell'essere*. Modena: Guanda.

(1940). *Pensiero, esistenza e valore*. Messina-Milano: Principato.

(1949). *Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*. Milano: Mondadori.

(1950a). *Esistenzialismo e storicismo*. Milano: Mondadori.

(1950b). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.

(1950c). *Antologia del pensiero scientifico contemporaneo*. Firenze: Sansoni.

(1951a). Fondamenti di una sintesi filosofica I. *Aut aut*, 4, 318-337.

(1951b). Fondamenti di una sintesi filosofica II. *Aut aut*, 5, 403-425.

- (1951c). Fondamenti per una sintesi filosofica III. *Aut aut*, 6, 515-538.
- (1951d). Problemi filosofici della biologia. *Aut aut*, 2, 181-185.
- (1954). *Tempo e relazione*. Torino: Taylor.
- (1956). *Ancora sull'esistenzialismo*. Torino: Edizioni Radio Italiana.
- (1957a). *Dall'esistenzialismo al relazionismo*. Torino: Taylor.
- (1957b). *La filosofia contemporanea*. Milano: Garzanti.
- (1960a). Husserl sempre di nuovo. In id. (a cura di). *Omaggio a Husserl*. Milano: Il Saggiatore.
- (1960b). "Sulla presenza come centro relazionale in Husserl". *Aut Aut* N. 58, pp. 236-241.
- (1961a). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Bari: Laterza.
- (1961b). *Diario fenomenologico*. Milano: Il Saggiatore.
- (1961c). Über einige Verwandtschaften der Philosophie Whiteheads und der Phänomenologie Husserls. *Revue internationale de philosophie*, 56/57, 237-250.
- (1961d). A Phenomenology of Eros. In Smith, F. J., Eng, E. (eds.) (1972). *Facets of Eros. Phenomenological Essays*. The Hague: Nijhoff.
- (1962a). *Fenomenologia e antropologia* (dispensa 1961/1962). Milano: La Goliardica.
- (1962b). Per una sociologia intenzionale. *Aut aut*, 71, 359-367.
- (1963a). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: Il saggiatore.
- (1963b). Il significato dell'uomo in Marx e Husserl. *Aut Aut*, 73, 10-21.
- (1963c). Die Lebensweltwissenschaft. In Gaos, J. (a cura di). *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt* (51-75). Universidad Autónoma de Mexico, Centro de Estudios Filosóficos.
- (1965). *Relazioni e significati I (Filosofia e fenomenologia della cultura) e II (Kierkegaard e Thomas Mann)*. Milano: Lampugnani Nigri.

- (1973a). *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*. Milano: Bompiani.
- (1973b). Il senso delle parole: l'istante. *Aut aut*, 136/137, 159-160.
- (1974a). *Fenomenologia e dialettica*. Milano: Feltrinelli.
- (1974b). "Nota finale". In Osculati (1974), 125-127.
- (1975). Aspetti del problema teleologico in Kant, Husserl e Lukács (dispensa 1974/1975). Milano: Cuem.
- (1978). *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl: per una concezione scientifica e umana della società* (dispensa 1975/1976). Milano: Unicopli.
- Id. (2006). Sulla fenomenologia della religione. Una lettera inedita di Enzo Paci. In Renzi, E., Scaramuzza, G. (a cura di.). *Omaggio a Paci. I Testimonianze* (15-18). Milano: Cuem.

Introduzione

- Ayala, F. J. (1970). Teleological Explanations in Evolutionary Biology. *Philosophy of Science*, 37 (1), 1-15.
- Bitbol, M. (1994). *Now and Time*. In Bitbol, M., Ruhnau, E. (eds.). *Now, Time and Quantum Mechanics* (1-20). Dreux: Frontieres.
- Chamberlain, J. (2002). Thinking time. *Journal of Philosophical Research*, 27, 281-299.
- Conni, C. (2005). *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*. Milano: Bompiani.
- Dennett, D. (1981). *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- Di Francesco, M. (1998). *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*. Milano: Cortina.
- Jervis, G. (2011). *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*. A cura di Corbellini, G. Marraffa, M. Torino: Bollati Boringhieri.

Marraffa, M., Di Francesco, M., Paternoster, A. (2016). *The Self and Its Defenses. From Psychodynamics to Cognitive Science*. London: Palgrave Macmillan.

Marraffa, M. & Paternoster, A. (2013). *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autocoscienza*. Roma-Bari: Laterza.

Mayr, E. (1992). The Idea of Teleology. *Journal of the History of Ideas*, 53 (1), 117-135.

Metzinger, T. (2003). *Being no one. The self-model theory of subjectivity*. Cambridge (Mass): MIT Press.

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.

O'Grady, R. T. (1984). Evolutionary Theory and Teleology. *Journal of Philosophy*, 74, 261-301.

Ricoeur, P. (1990). *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil.

Id. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil. Trad. it. (1999). *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge-London: MIT Press.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London-New York: Routledge.

Wittgenstein, L. (1984). *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Bd. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Capitolo 1

Aristotele. *Metaphysica*. Trad. it. Viano, C. (1980). *Metafisica*. Torino: UTET.

Id. *De anima*. Trad. it. Movia, G. (1996). *L'anima*. Milano: Rusconi.

Id. *Ethica Nicomachea*. Trad. it. Caiani, L. & Adorno, F. (1996). *Etiche*. Torino: UTET.

- Balmer, H. P. (1977). *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*. Freiburg-München: Alber.
- Barbaras, R. (2001). Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. *Les études philosophiques*, 57, 151-163.
- Id. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin. Trad. it. (2014). *Introduzione a una fenomenologia della vita*. Milano-Udine: Mimesis.
- Baumann, W. (1955). *Das Problem der Finalität im organischen bei Nicolai Hartmann*. Meisenheim-Glan: Anton Hain.
- Beiser, F. C. (2013). *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press.
- Benoist, J. (2013). *Une première naturalisation de la phénoménologie?* In Benoist, J., Espagne, M. *L'itinéraire de Tran Duc Thao. Phénoménologie et transfert culturel*. Paris: Colin.
- Blumenbach, J. F. (1789). *Ueber den Bildungstrieb*. Göttingen: Dieterich.
- Id. (1806). *Beyträge zur Naturgeschichte. Erster Teil* (1790). Göttingen: Dieterich.
- Bos, A. (2003). *The soul and its instrumental body : a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*. Leiden-Boston: Brill.
- Cooper, A. (2018). Two Directions for Teleology: Naturalism and Idealism. *Synthese*, 195, 3097–3119.
- Cunico, G. (2015). Unità e concordanza teleologica del mondo in Kant. *Contextos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 2, 115-127.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit. Trad. it. (1975). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit. Trad. it. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi.
- Dewitte, J. (2008). La vie est sans pourquoi. Redécouverte de la question téléologique. *La Découverte*, 31, pp. 435-465.
- Düsing, K. (1968). *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: Bouvier.

- Id. (1986). Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In Horstmann, R.-P., Petry, M. J. (hrsg.). *Hegels Philosophie der Natur* (276-289). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Findlay, J. N. (1964). Hegel's Use of Teleology. *The Monist*. 48 (1), 1-17.
- Gambarotto, A. (2018). *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*. Cham: Springer.
- Garroni, E. (1986). *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*. Roma-Bari: Laterza.
- Gentili, C. (2010). Kants ‚kindischer‘ Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der ‚objektiven‘ Teleologie. *Nietzsche-Studien*, 39 (1), 100-119.
- Gotthelf, A. (2012). *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartmann, N. (1951). *Teleologisches Denken*. Berlin: De Gruyter.
- Id. (1950). *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*. Berlin: de Gruyter.
- Id. (1962). *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Hartung, G. (2009). Le *Mikrokosmos* de Hermann Lotze et le discours anthropologique en Allemagne au XIX^e siècle. In *L'Anthropologie allemande entre philosophie et sciences. Des Lumières aux années 1930. Revue germanique internationale*, 10, 97-110.
- Hegel, G. W. F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band, Die Subjektive Logik*. Hamburg: Meiner. Trad. it. (2004). *Scienza della logica. II*. Roma-Bari: Laterza.
- Johnson, M. R. (2005). *Aristotle on Teleology*. Oxford: Clarendon Press.
- Jonas, H. (2001). *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage (1787)*. In *Kants gesammelte Schriften*, Bd. III. Berlin: De Gruyter. Trad. it. Esposito, C. (2007). *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani.
- Id. (1908). *Kritik der Urteilskraft*. In *Kants gesammelte Schriften*, Bd. V. Berlin: de Gruyter. Trad. it. Gargiulo, A. (1963). *Critica del giudizio*. Bari: Laterza.

Lenoir, T. (1982). *The Strategy of Life : Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Dordrecht: Springer.

Leunissen, M. (2010). *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lories, D. (2010). Le phénomène de la vie de Jonas: l'absence insistante de Kant. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 2, 240-261.

Lotze, H. (1848). *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*. Leipzig: Weidmann.

Id. (1883). *Grundzüge der Logik und Encyclopädie der Philosophie*. Leipzig: Hirzel.

Id. (1923). *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. I, II, III Bände*. Leipzig: Meiner.

Id. (2006). *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*. Saarbrücken: Dr. Müller.

Louis, J.-P. (2017). L'intériorité n'est-elle qu'un mythe? In Colonna, F., Louis, F. (eds.). *Raymond Ruyer: dialogues et confrontations (123-138)*. *Philosophia Scientiæ*, 21/2.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. Trad. it. (2012). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.

Id. (1949). *La structure du comportement*. Paris: PUF.

Id. (1995). *La nature. Notes, cours du Collège de France*. Paris: Seuil. Trad. it. (1996). *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Milano: Cortina.

Milkov, N. (2006). On Lotze's "Microcosm". In Tymieniecka, A.-T., *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm (41-65)*. Dordrecht: Springer.

Müller-Strahl, G. (2013). Metaphysik des Mechanismus im teleologischen Idealismus. *Journal for General Philosophy of Science*, 44, 127-152.

Nagel, E. (1979). Teleology Revisited. In Id. *Teleology Revisited and Other Essays in the Philosophy and History of Science (275-316)*. New York: Columbia University Press.

Nietzsche, F. (1911). *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe. Drittes und viertes Buch*. Hrsg. Weiß, O. Großoktavausgabe Bd. XV. Leipzig: Kröner. Trad. it. (1995). *La volontà di potenza*. Milano: Bompiani.

Id. (1922). *Die Teleologie seit Kant (1868)*. In *Gesammelte Werke I* (406-428). München: Musarion. Trad. it. (1999). *La teleologia a partire da Kant*. Milano: Mimesis.

Pester, R. (1997). *Hermann Lotze: Wege seines Denkens und Forschens: ein Kapitel deutscher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Richards, R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 31 (1), 11–32.

Ronchi, R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.

Id. (2018). La vita megarica. *Giornale di metafisica*, 1, 24-40.

Roth, S. (2008). Kant und die Biologie seiner Zeit (§§ 79-81). In Höffe, O. *Kritik der Urteilskraft (275-287)*. Berlin: Akademie Verlag.

Ruyer, R. (1940). L'individualité. *Revue de métaphysique et de moral*, 47 (3), 286-304.

Id. (1952a). *Néo-finalisme*. Paris: PUF.

Id. (1952b). *Philosophie de la valeur*. Paris: Colin.

Russo, N. (2006). *La biologia filosofica di Hans Jonas*. Napoli: Guida.

Sherman, J., Deacon, T. W. (2007). Teleology for the Perplexed: how Matter began to matter. *Zygon*, 42 (4), 873-901.

Scaravelli, L. (1973). *Scritti kantiani*. Firenze: La nuova Italia

Schrödinger, E. (1944). *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press. Trad. it. (2012). *Che cos'è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*. Milano: Adelphi.

Simondon, G. (2013). *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.

Stallmach, J. (1959). *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan: Hain.

Tarizzo, D. (2010). *La vita, un'invenzione recente*. Roma-Bari: Laterza.

Thao, T.-D. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tân. Trad. it. (1970). *Fenomenologia e materialismo dialettico*. Milano: Lampugnani Nigri.

Tricot, J. (1986). *Nota*. In Aristotele. *La Métaphysique*. Paris: Vrin.

Tugendhat, E. (1958). *Ti Kata Tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg: Alber.

Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.

Id. (2017). *The Voice of no one. Merleau-Ponty on Time and Nature*. Milano: Mimesis.

Woodfield, A. (1976). *Teleology*. Cambridge-London-New York-Melbourne: Cambridge University Press.

Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and Alterity: a phenomenological Investigation*. Evanston (Ill): Northwestern University Press.

Id. (2004). Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts. *Husserl Studies*, 20/2, 99-118.

Id. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. London-Cambridge (MA): MIT Press.

Id. (2011). *The Experiential Self: Objections and Clarifications*. In Siderits, M., Thompson, E., Zahavi, D. *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (56-78). New York: Oxford University Press.

Id. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Id. (2017). *Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self*. In Durt, C., Fuchs, T., Tewes, C. (eds.). *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*. Cambridge: MIT Press.

Capitolo 2

Altobrando, A. (2010). *Husserl e il problema della monade*. Trauben: Torino.

Bachelard, S. (1957). *La logique de Husserl: Étude sur "Logique formelle et logique transcendantale"*. PUF: Paris.

Barbaras, R. (2011). *La vie lacunaire*. Paris: Vrin.

Bernet, R. (1983). Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins. *Phänomenologische Forschungen*, 14, 16-57.

(1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF.

Id. (2004a). Husserl's Transcendental Idealism Revisited. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, IV, 1-20.

Id. (2004b). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF.

Id. (2006). Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl. In Lohmar, D., Fonfara, D. (eds.). *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie* (38-53). Dordrecht: Springer.

Blumenberg, H. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Hrsg. Manfred Sommer. Berlin: Suhrkamp.

Bosio, F. (1966). *Fondazione della logica in Husserl*. Lampugnani Nigri: Milano.

Brainard, M. (2001). As Fate Would Have It: Husserl on the Vocation of Philosophy. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* I, 111-160.

Id. (2002). *Belief and its neutralization: Husserl's system of phenomenology in Ideas I*. Albany: SUNY Press.

Id. (2007). "For a New World": On the practical impulse of Husserlian theory. *Husserl Studies*, 23 (1), 17-31.

Brand, G. (1955). *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

Id. (1971). *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: de Gruyter.

Bruzina, R. (2010). Husserl's "Naturalism" and Genetic Phenomenology. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 10/1, 91-125.

Camilleri, S. (2018). Dilthey et l'historicisation du transcendantal. In Bouriau, C., Feneuil, A., Meessen, (eds) (2018). *Le transcendantal: réceptions et mutations d'une notion kantienne*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy Éditions Universitaires de Lorraine.

Carr, D. (1970). The Problematic Concept of Lebenswelt. *American Philosophical Quarterly*, 7/4, 331-339.

Id. (1979). *Welt, Weltbild, Lebenswelt*. In Ströker, E. (ed.) *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* (107-123). Frankfurt a.M: Klostermann.

Cavaillès, J. (1960). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: PUF.

Claesges, U. (1972). Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff. In Claesges, U, Held, K. *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung* (85–101). Den Haag: Nijhoff.

Costa, V. (1999). *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Milano: Vita e Pensiero.

Id. (2007). *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Dell'Orto, F. (2015). *Vita e genesi del tempo. Ricerche di fenomenologia genetica e generativa*. Pisa: ETS.

De Muralt, A. (1958). *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*. Paris: Aubier.

Depraz, N. (2001). Pulsion, instinct, désir. Que signifie Trieb chez Husserl? - À l'épreuve des perspectives de Freud, Merleau-Ponty, Jonas et Scheler. *Alter*, 9, 113-125.

Derrida, J. (1962). *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*. Paris: PUF. Tr. it. Di Martino, C. (1987). *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*. Milano: Jaca Book.

- Id. (1967). *Genèse et structure*. In id. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Id. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF. Tr. it. (1992). *Il problema della genesi in Husserl*. Milano: Jaca Book.
- Id. (1991). *L'autre cap*. Suivi de *La démocratie ajournée*. Paris: Minuit.
- De Warren, N. (2009). *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dufrenne, M. (1959). *La notion d'a priori*. Paris: PUF.
- English, J. (2006). *Que signifie l'idée d'une téléologie universelle chez le dernier Husserl?* In id. *L'intentionnalité et ses modes* (249-282). Paris: PUF.
- Fink, E. (1957). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. *Philosophische Forschung*, XI (3), 321-337.
- Gérard, V. (2002). La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ? *Annales de phénoménologie*, 1, 61-98.
- Gödel, K. (1986). *Collected works*. Ed. Feferman, S. Oxford-New York: Clarendon Press Oxford University Press.
- Gurwitsch, A. (2009). *A non-egological Conception of Consciousness*. In id. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973). Volume II: Studies in Phenomenology and Psychology* (319-334). Dordrecht: Springer.
- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart : die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: M. Nijhoff.
- Id. (2010). *Phenomenology of "Authentic Time"*. In Lohmar, D., Yamaguchi, I. (eds.). *On Time – New Contributions on the Husserlian Phenomenology of Time* (91-114). Dordrecht: Springer.
- Hernández Marcelo, J. (2018). *El joven Derrida y la fenomenología francesa (1954-1967). Fenomenología, epistemología y escritura*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Holenstein, E. (1972). *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis Bei E. Husserl*. Dordrecht: Springer.

Kern, I. (1962). Die drei Wege zur Transzendental-Phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls. *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (2), 303-349.

Id. (1964). Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Den Haag: Nijhoff.

Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer Netherlands.

Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.

Leghissa, G. (1999). *L'evidenza impossibile. Saggio sulla fondazione trascendentale di Husserl*. Trieste: Lint.

Id. (2014). *The Infinite Science of the Lifeworld: Steps Toward a Postfoundational Phenomenology*. In Babich, B., Ginev, D. *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (49-68). Cham: Springer.

Lohmar, D. (2000). *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Majolino, C. (2006). Les «essences» des Recherches logiques. *Revue de métaphysique et de morale*, 49, 89-112.

Marbach, E. (1974). *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

Melandri, E. (1960a). *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*. In Paci, E. (a cura di). *Omaggio a Husserl* (83-120). Milano: Il Saggiatore.

Id. (1960b). *Logica ed esperienza in Husserl*. Bologna: Il Mulino.

Id. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.

Mensch, J. R. (1998). Instincts – A Husserlian Account. *Husserl Studies*, 14, 219–237.

Id. (2001). *Postfoundational phenomenology. Husserlian reflections on presence and embodiment*. University Park (PA): Pennsylvania State University Press.

Id. (2010). *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Milwaukee: Marquette University Press.

Micali, S. (2008). *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht: Springer.

Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF.

Moran, D. (2013). *Die verborgene Einheit intentionaler Innerlichkeit. Husserl on History, Life and Tradition*. *Alter*, 21, 117-134.

Lee, N.-I. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.

Piana, G. (1965). *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*. Milano: Lampugnani Nigri.

Pradelle, D. (2000). *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*. Dordrecht: Springer.

Id. (2003). *Qu'est-ce qu'une intuition catégoriale de nombre ?* In Benoist, J., Courtine, J.-F. (eds.). *La représentation vide. Suivi de les Recherches logiques, une œuvre de percée* (165-180). Paris: PUF.

Id. (2015). *Fondation de la phénoménologie et phénoménologie de la fondation*. *Philosophie*, 4, 114-138.

Pugliese, A. (2009). *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*. Milano-Udine: Mimesis.

Ricœur, P. (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Rinofner-Kreidl, S. (2000). *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg: Alber.

Id. (2015). *Husserl's Analogical and Teleological Conception of Reason*. In Staiti, A. (ed.). *Commentary on Husserl's "Ideas I"* (287-326). Berlin: De Gruyter.

Römer, I. (2010). *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht: Springer.

Schnell, A. (2004). *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*. Hildesheim: Olms.

Id. (2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon.

Serban, C. (2012). Conscience impressionnelle et conscience réflexive. Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4, 473-493.

Id. (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Paris: PUF.

Staiti, A. (2010). The Primacy of the Present: Metaphysical Ballast or Phenomenological Finding? *Research in Phenomenology*, 40 (1), 34–54.

Id. (2013). A grasp from afar: *Überschau* and the givenness of life in Husserlian phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 46 (1), 21–36.

Id. (2014). *Husserl's transcendental phenomenology : nature, spirit, and life*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.

Id. (1998). *Spirit and Generativity: The Role and Contribution of the Phenomenologist in Hegel and Husserl*. In Depraz, N. & Zahavi, D. *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl* (163-203). Dordrecht: Springer.

Ströker, E. (1979). *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*. In id. (ed.) *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* (107-123). Frankfurt a.M.: Klostermann.

Summa, M. (2014). *Spatio-temporal intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*. Cham: Springer.

Taguchi, S. (2006). *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst*. Dordrecht: Springer.

Id. (2018). *Non-contextual Self: Husserl and Nishida on the Primal Mode of the Self*. In Altobrando, A., Niikawa, T. & Stone, R. *The realizations of the self* (31–46). Cham: Palgrave Macmillan.

Tengelyi, L. (2008). *L'impression originare et le remplissement des protentions chez Husserl*. In Benoist, J. (éd.) *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl* (29-44). Paris: Vrin.

Tymieniecka, A.-T. (1979). *Introduzione*. In id. (ed.). *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*. “Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research”, IX. Dordrecht: Reidel.

Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.

Vanzago, L. (2008a). *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*. Milano: Mimesis.

Vergani, M. (1997). *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*. Firenze: La Nuova Italia.

Id. (2003). *Saggio introduttivo*. In Husserl, E. *Metodo fenomenologico statico e genetico* (17-49). Milano: Il Saggiatore.

Vásquez, G. (1976). *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. Den Haag: Nijhoff.

Voltaggio, F. (1965). *Fondamenti della logica di Husserl*. Edizioni di comunità: Roma.

Yamaguchi, I. (1982). *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Nijhoff: The Hague.

Capitolo 3

Abbagnano, N. (1939). *La struttura dell'esistenza*. Torino: Paravia

Id. (2001). *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*. In id. *Scritti neoilluministici (1948-1965)* (99-111). Torino: UTET.

Ales Bello, A. (1986). Linee di sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia. *Il Pensiero*, XXVII/1-2, 81-92.

Alston, W. P. (1996). *A Realist Conception of Truth*. Ithaca (NY) – London: Cornell University Press.

Altobrando, A. (2011). Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi. *Etica E Politica*, 13 (1), 16-37.

- Id. (2015). The Limits of the Absolute Consciousness. Some Remarks on the Husserlian Concept of Monad. *Japanese Husserl Studies*, 66-86.
- Id. (2019). The Phenomenology of the Pure Ego and Its Dialectical Actuality. In Manca, D., Magrì, E., Moran, D., Ferrarin, A. (eds.). *Hegel and Phenomenology* (93-114). Cham: Springer.
- Alves, P. M. S. (2008). Objective Time and the Experience of Time: Husserl's Theory of Time in Light of Some Theses of A. Einstein's Special Theory of Relativity. *Husserl Studies*, 24 (3), 205-229.
- Bobbio, N. (1997). *Né con Marx né contro Marx*. Roma: Editori Riuniti.
- Buongiorno, F. (2011). Husserl in Italia (1955-1967). *Il Cannocchiale*, 1 (2011), 77-116.
- Id. (2014a). *Logica delle forme sensibili. Sul precategoriale nel primo Husserl*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Id. (2014b). *La linea del tempo. Coscienza, percezione, memoria tra Bergson e Husserl*. Gaeta: DeComporre.
- Cacciatore, G. (1993). *Storicismo problematico e metodo critico*. Napoli: Guida.
- Cappuccio, M. (2005). Dal computazionalismo alla fenomenologia. Enzo Paci, Alan Turing e l'impossibile gioco dell'imitazione. In Cappuccio, M., Sardi, A. (2005). *Filosofi a Milano 1: Enzo Paci* (211-234). Milano: Cuem.
- Id. (2006). Verso una genealogia del cervello. Attraverso la riflessione di E. Husserl ed E. Paci. *Comprendre*, 16/17/18, 84-103.
- Cappuccio, M. & Sardi, A. (a cura di) (2005). *Filosofi a Milano 1: Enzo Paci*. Milano: Cuem.
- Cristin, R. (1995). *Zur Geschichte der Phänomenologie in Italien*, in Id. (ed.). *Phänomenologie in Italien*. Königshausen & Neumann GmbH: Würzburg.
- Id. (1996). Fluss und Bewusstsein. Subjekt und Lebenswelt in einer relationistisch-phänomenologischen Perspektive. *Studia Culturologica*, 4, 25-42.
- Croce, B. (1907). *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari: Laterza.

- Desanti, J.-T. (1963). *Phénoménologie et Praxis*. Paris: Éditions Sociales.
- Di Miele, A. (2012). *Antonio Banfi, Enzo Paci: crisi, eros e prassi*. Milano: Mimesis.
- Emmolo, (2013). Divenire soggetto. Soggettività e individuazione nella filosofia di E. Paci. *Nóema*, 4/1, 17-30.
- Engels, F. (1962). *Dialektik der Natur*. Marx-Enkels Werke – Bd. 20 (305-570). Berlin: Dietz.
- Ferrari, M. (2016). *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*. Bologna: il Mulino
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Hrsg. von Herrmann, F.-W. Frankfurt a. M.: Klostermann. Trad. it. (1976). *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology. Vol. I*. New York: Dover.
- Id. (1955). *Pragmatism (and four essays from The Meaning of Truth)*. New York: World Publishing Company. Trad. it. (2008). *Pragmatismo*. Torino: Aragno.
- Id. (1997). *The meaning of truth*. Amherst (N.Y.): Prometheus Books. Trad. it. (2010). *Il significato della verità*. Torino: Aragno.
- Leibniz, G. W. (1714). *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et Autres textes*. Édité par Fichant, M. (2004). Paris: Gallimard.
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin: Malik-Verlag. Trad. it. (1973). *Storia e coscienza di classe*. Milano: Mondadori.
- Madrussan, E. (2005). *Il relazionismo come paideia. L'orizzonte pedagogico del pensiero di Enzo Paci*. Trento: Erickson.
- Mancini, S. (2005). *L'orizzonte del senso: verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*. Milano: Mimesis.
- Id. (2009). Funzione e fondazione del valore nell'itinerario speculativo di Enzo Paci. In Cacciatore, G., Di Miele, A. *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte (1911-1992)*. Napoli: Scripta Web.

- Id. (2019). Il sorriso della Trascendenza nel cammino speculativo di Enzo Paci. *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, 9.
- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx-Engels Werke – Bd. 40 (465-588). Berlin: Dietz Verlag.
- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind*, 17/4, 457-474.
- Mocchi, M. (1990). *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*. Firenze: La Nuova Italia.
- Neri, G. D. (1966). *Prassi e conoscenza. Con una sezione dedicata ai critici marxisti della fenomenologia*. Milano: Feltrinelli.
- Osculati, R. (1974). *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*. Milano: Bompiani.
- Id. (1991). Enzo Paci e la problematica religiosa. In Zecchi, S. (a cura di). *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Paci* (191-211). Milano: Bompiani.
- Papi, F. (1990). *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*. Milano: Guerini e associati.
- Piana, G. (1976). *Una ricerca ininterrotta. La lezione di Enzo Paci*. In *L'Unità*, 3 agosto 1976.
- Id. (2013). *Conversazioni sulla "Crisi delle scienze europee" di Husserl*. Lulu (edizioni digitali).
- Pisano, F. (2018). La dialettica dell'esperienza. Enzo Paci e Tran Duc Thao sulla transizione tra fenomenologia e materialismo dialettico. *Politics. Rivista di studi politici*, 9 (1), 117-131.
- Pradelle, D. (2007). Monadologie et phénoménologie. *Philosophie*, 92, 56-85.
- Id. (2012). *Par-delà la révolution la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF.
- Preti, G. (1968). *Retorica e logica. Le due culture*. Torino: Einaudi.
- Price, H. (1996). *Time's Arrow and Archimedes' Point. New Directions for the Physics of Time*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Renzi, E., Scaramuzza, G. (a cura di) (2006). *Quaderni e materiali di estetica. Omaggio a Enzo Paci. I Testimonianze. II Incontri*. Milano: CUEM.

- Renzi, E. (2010). *Enzo Paci e Paul Ricoeur in un dialogo e dodici saggi*. Brescia: ATi.
- Richir, M. (1976). *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. Den Haag: Nijhoff.
- Id. (1981). *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*. Bruxelles: Ousia.
- Rossi, P. (2009). *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*. Bologna: Il Mulino.
- Rovatti, P. A. (1968). Whitehead e Husserl: una relazione. *Man and World*, 1/4, 587-603.
- Id. (1973). *Critica e scientificità in Marx. Per una lettura fenomenologica di Marx e una critica del marxismo di Althusser*. Milano: Feltrinelli.
- Sacconaghi, R. (2013). Ideen I in Italy and Enzo Paci and the Milan School. In Embree, L., Nenon, T. (eds.). *Husserl's Ideen (161–176)*. Dordrecht: Springer.
- Semerari, G. (1977). L'opera e il pensiero di Enzo Paci. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 32 (1), 78-94.
- Id. (1991). *Il relazionismo di Enzo Paci e il dibattito nella filosofia italiana degli ultimi anni trenta*. In Zecchi, S. (a cura di). *Vita e verità: interpretazione del pensiero di Enzo Paci (15-50)*. Milano: Bompiani.
- Sini, C. (1965). *Whitehead e la funzione della filosofia*. Padova: Marsilio.
- Id. (1972). *Il pragmatismo americano*. Bari: Laterza.
- Id. (1981). La fenomenologia come esistenzialismo positivo in Enzo Paci. Paci *contra* Heidegger, Heidegger *contra* fenomenologia ed esistenzialismo. In Invitto, G. (a cura di). *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia (147-163)*. Lecce: Adriatica Editrice Salentina.
- Id. (2015). *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*. Milano: Feltrinelli.
- Strasser, S. (1989). Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserls. *Phänomenologische Forschungen*, 22, 217-235.
- Thao, T.-D. (1949). Existentialisme et matérialisme dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 317-329.

Ulivari, M. (2001). Il significato del capitolo kantiano sullo "Schematismo dei concetti puri dell'intelletto" nel pensiero di Enzo Paci. *Studi Kantiani*, 14, 137-168.

Vanzago, L. (2001). *Modi del tempo. Simultaneità, processualità e relazionalità tra Whitehead e Merleau-Ponty*. Milano: Mimesis.

Id. (2006). Paci e Whitehead: la processualità relazionale della natura e il problema della soggettività emergente. In Renzi, E., Scaramuzza, G. *Quaderni e materiali di estetica. Omaggio a Enzo Paci II. Incontri (277-289)*. Milano: CUEM.

Veca, S. (1979). *Introduzione*. In Paci, E. *Il filosofo e la città. Platone, Whitehead, Husserl, Marx*. Milano: Il Saggiatore.

Vigorelli, A. (1987). *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*. Franco Angeli: Milano.

Id. (2001). La fenomenologia husserliana nell'opera di Enzo Paci. *Magazzino di filosofia*, 5, 170-196.

Id. (2016). Filosofia como ejercicio: la práctica del diario personal en Enzo Paci. *Eikasia*, 69, 45-60.

Id. (2018). Enzo Paci sempre di nuovo. In Buongiorno, F., Costa, V., Lanfredini, R. *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni (87-107)*. Roma: Inschibboleth.

Waldenfels, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff.

Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality. An Essay in Cosmology (1929)*. Ed. by Griffin, R. D., Sherburne, D. W. New York: The Free Press.

Zecchi, S. & al. (1991). *Vita e verità: interpretazione del pensiero di Enzo Paci*. Milano: Bompiani.

Zecchi, S. (1991). L'interpretazione storica di Paci di *La crisi delle scienze europee*. In Zecchi, S. (a cura di) & al. *Vita e verità: interpretazione del pensiero di Enzo Paci (167-179)*. Milano: Bompiani.

Id. (2005). Presenza di Enzo Paci nella crisi della cultura contemporanea. In Cappuccio, M., Sardi, A. (ed). *Filosofi a Milano I: Enzo Paci (81-88)*. Milano: Cuem.