

19.

Andrea Gilardoni

Fenomenologia della *doxa*

(esercizi del pensiero politico)

atemwende@tiscalinet.it

Le brevi riflessioni che seguono costituiscono un segmento di storia della fenomenologia (in relazione a Eugen Fink e Hannah Arendt). Tentano di introdurre alla questione dell'intersoggettività come analisi della socialità e della politica: la *doxa* nel suo rapporto con la riduzione fenomenologica.

Se Eugen Fink parla dell'uomo come cosmopolita, questo avviene al fine di studiare il fenomeno del "politico" come metafora cosmologica, in quanto ogni fenomeno-base dell'esserci umano (dell'*ens cosmologicum*) è una metafora del cosmo. La profonda differenza tra Eugen Fink e Hannah Arendt riguarda proprio il "rapporto tra cosmologia e fenomeni politici". Questo concerne soprattutto le analisi delle differenze inerenti il fenomeno "lavoro": la soluzione cosmologica di Fink si riferisce alle questioni poste dalla "volontà di potenza", per la quale sono possibili due direzioni cosmologiche di senso: *libido dominandi* o "gioco" come "potenziamento della potenza". Se però i fenomeni interumani aprono la questione della *polis*, questo non avviene al fine di usare la politica come metafora cosmologica, perché "il significato del mondo (cosmo) è nello spazio aperto dalle relazioni reciproche, dalle relazioni politiche, al punto che il dominio totale, annientamento della politica come relazione e come spazio tra gli umani, è al tempo stesso annientamento del mondo: acosmismo". È qui che si inserisce la questione kantiana del "modo ampliato di pensare" [*erweiterte Denkungsart*], che spiega la rappresentatività (della democrazia e del giudizio politico). Se "dominio" [*Herrschaft*], "violenza" [*Gewalt*] e "comando" [*Befehl*] sono i significati "politici" di *arché*, il giudizio e il potere come azione concertata, e non come volontà di obbedire ed essere obbediti – di una "obbedienza cadaverica" [*kadavergehorsam*] è Adolf Eichmann –, sono la modalità "an-archi-

ca” della *polis*: senza comando o dominio. Se l’azione ha la capacità di oltrepassare i propri limiti, divenendo, nel dominio totale, una produzione di cadaveri, il giudizio, la più politica delle capacità della mente umana, è la possibilità che l’azione, base del mondo “tra”, ma che oltrepassando i propri limiti “produce” una situazione inumana di acosmismo (la perdita della cittadinanza, dei diritti “umani” e della vita stessa, sulla quale i diritti del cittadino sono in teoria fondati), venga limitata. Il cosmo diviene dunque in Hannah Arendt lo stesso spazio politico, una *polis* che non è quella greca (la quale, avendo presente la sua differenziazione dalla *oikia*, ammetteva in questa la schiavitù e l’assoggettamento) e che assomiglia alla repubblica dei consigli. In questo senso la sua prospettiva è complementare e speculare rispetto a quella di Eugen Fink, dove è lo spazio politico ad essere una metafora cosmica. E in entrambi i sensi resta un termine, il cui significato resta ancora da chiarire: insieme all’“apolidia” totalitaria è la “cosmopolitia”, l’oggetto delle meditazioni fenomenologiche sulla *doxa*. Una cosmopolitia che abbandona il mito e si intende come legame politico con il mondo. L’oggetto di questa meditazione sulla *doxa* dovrebbe essere la rivoluzione come attività intersoggettiva, nel senso che un approccio al tema della *polis* richiede di sviluppare l’aporia del giudizio. La repubblica dei consigli (tema centrale nella riflessione arendtiana sulla rivoluzione) è, in un certo senso, ciò che ci permette di vedere insieme agire e giudicare. “Rivoluzione e azione sono da intendersi, nella questione dei consigli, come forma politica della riduzione fenomenologia”: la riduzione intersoggettiva dovrebbe allora esprimere la possibilità del giudizio come pensiero allargato, ovvero intersoggettivo; e dipanando i fili del labirinto politico nella potenza del pensiero dovrebbe apparire come la rivoluzione manifesti il potere [*Macht*], non la violenza [*Gewalt*]. Il pensiero è un uragano, che, come la rivoluzione, spazza via i segni (pre)stabiliti attraverso i quali gli uomini si orientano, che porta disordine nella città, confonde i cittadini¹. Si tratta di pensare politicamente.

La meditazione fenomenologica è una *aiskesis*, un esercizio di pensiero. Nei progetti finkiani per una rielaborazione delle *Meditazioni cartesiane* di Edmund Husserl viene affrontata la questione del senso del meditare: una fenomenologia della fenomenologia², un’autoreferenzialità della fenomenologia in

¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Company, Orlando 1977 e 1978, I, p. 178: “To come back to Socrates. The Athenians told him that thinking was subversive, that the wind of thought was a hurricane sweeping away all the established signs by which men orient themselves, bringing disorder into the cities and confusing the citizens”.

² E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, [d’ora in poi *VI. CM*], Kluwer, Dordrecht 1988, 2 voll., I, p. 9.

quanto fenomenologizzare³, ovvero ridurre [*Reduzieren*]⁴. La meditazione sul senso del meditare diventa una meditazione sulla riduzione fenomenologia⁵. Di che cosa si tratta? Scrive Dante, nella *Divina Commedia*, “Trasumanar significar per verba non si poria”⁶. La meditazione, intesa dalla fenomenologia come *epoché* e riduzione fenomenologica, può essere interpretata come una metamorfosi dell’umano. E come tale può essere esercitata. In questo caso sarebbe possibile pensare due pratiche in una sola: il trasumanar [*Übermensch*] e la riduzione. Mentre, all’interno della fenomenologia della fenomenologia, si appropria del metodo fenomenologico, Fink interpreta esplicitamente il metodo (la meditazione come *epoché* e riduzione) come *ethos, habitus* [*Habitualität*] dell’autometamorfosi del fenomenologizzante. È il processo che Fink chiama *Entmenschung des Menschen*⁷, letteralmente “de-umanizzazione” dell’umano, e che noi traduciamo un po’ liberamente con il dantesco “trasumanar”. Abbiamo in questo caso una comunità operativa dei concetti, la quale viene interpretata a partire dalla relazione tra *doxa* e “riduzione”, costituendo il potenziale del fenomenologizzare. Il fenomenologizzare non è una possibilità che sia predata all’umano [*keine dem Menschen vorgegebene Möglichkeit*] bensì una potenzialità, un poter-fenomenologizzare [*das Phänomenologisieren-Können*]⁸. C’è una differenza tra la potenzialità di una scienza “prima” della sua realizzazione e il modo della sua potenzialità “dopo” la sua attualizzazione [*zwischen der Weise des potenziellen Seins einer Wissenschaft vor jeder Verwirklichung und derjenigen Weise ihrer Potenzialität, die ihr nach ihrer Aktualisierung zukommt*]? A che cosa rimanda questa differenza? Al fatto che prima di ogni realizzazione di una scienza la possibilità è “meramente privata”, mentre dopo è intersoggettiva [*Der geniale Begründer einer Wissenschaft eröffnet keine bloss private Potenzialität, sondern eine intersubjektive*]⁹. È questa potenzialità intersoggettiva a dischiudere la possibilità del

³ Ivi, pp. 14 sgg.

⁴ Ivi, pp. 32-53.

⁵ Cfr. G. Van Kerckhoven, *Mondanizzazione e individuazione. La posta in gioco nella Sesta Meditazione cartesiana di Husserl e Fink*, Il Melangolo, Genova 1998.

⁶ D. Alighieri, *Paradiso*, Arnoldo Mondadori, Milano 1997, I, vv. 70-71.

⁷ E. Fink, *VI CM*, p. 132.

⁸ Ivi, p. 130: “Aber setzten wir uns damit nicht in Widerspruch mit unserer vorangehenden Aufklärung des Subjekts des Phänomenologisierens, sofern dieses als eigentliches zwar transzendental, der Erscheinung nach aber menschlich ist? Muss nicht die Potenzialität dieser Erkenntnishandlung zum mindesten der Erscheinung nach als eine *menschliche Potenzialität* ansprechbar sein? Muss nicht das Phänomenologisieren-Können als eine ständig bereitliegende, vom Menschen frei ergreifbare Möglichkeit seiner äußersten und radikalen Selbstbesinnung erscheinen?”

⁹ Ivi, p. 131.

trasumanar¹⁰. Se la possibilità umana meramente privata viene letta come *doxa*, la meditazione fenomenologica come *Entmenschung*, dobbiamo porci un'ulteriore domanda. Qual è il rapporto tra *doxa* e fenomenologia? La riduzione è un abbandono della *doxa* (l'atteggiamento naturale)? O la *doxa* può essere invece il luogo della riduzione? In ogni caso, prima di cercare di rispondere a questa domanda, torniamo a confrontarci con il processo della *Entmenschung*.

Vor der aktuellen Verwirklichung des Phänomenologisierens im Vollzug der Reduktion besteht keine bloss unenthüllte und unbewusste menschliche Möglichkeit, phänomenologisch zu erkennen [...]. Der Mensch kann nicht als Mensch phänomenologisieren, d.h. sein Menschsein kann sich durch die Aktualisierung der phänomenologischen Erkenntnis nicht durchhalten. Der Vollzug der phänomenologischen Erkenntnis bedeutet das Sichselbstübersteigen (Transzendieren), der damit auch sich selbst in allen seinen menschlichen Möglichkeiten übersteigt¹¹.

È un paradosso: “Mentre l'umano esegue la riduzione fenomenologica (trasumana), compie con ciò un'attività che egli non può affatto compiere, che non si trova affatto nell'ambito delle sue possibilità” [*Paradox ausgedrückt: Indem der Mensch die phänomenologische Reduktion vollzieht (sich entmenschet), führt er damit eine Handlung aus, die 'er' gar nicht ausführen kann, die gar nicht im Bereich seiner Möglichkeiten liegt*]¹². Chi riduce allora? Chi fenomenologizza? Che cos'è il soggetto trascendentale? È solo dopo l'effettuazione della riduzione che il fenomenologizzare si mostra come una possibilità afferrabile dall'umano in qualunque momento, un atteggiamento teoretico potenzialmente pre-dato¹³.

Questa breve analisi riguarda la riduzione che viene effettuata a partire dalla *doxa*, una riduzione che la *doxa* stessa esercita e attraverso la quale la *doxa* si trasforma: una trasformazione dell'uomo come essere intersoggettivo [*intersubjektives Wesen*]. Non è il trasumanare del singolo a dover essere interpretato

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 132: “Die Unterscheidung von unbewusster, uneröffneter einerseits und andererseits bewusst gewordener, aktualisierbarer menschlicher Möglichkeit wird jetzt wichtig, um die Potenzialität des Phänomenologisierens zu charakterisieren. Zunächst halten wir daran unbedingt fest, dass das Phänomenologisieren überhaupt keine Menschenmöglichkeit ist, sondern gerade die Entmenschung des Menschen, das Vergehen der menschlichen Existenz (als einer weltbefangenen und naiven Selbstapprezeption) in das transzendente Subjekt bedeutet”.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

come paradosso (contro la *doxa*), bensì la riduzione intersoggettiva. Se si intende l'umano come essere intersoggettivo, questo significa considerarlo come un rapporto. Fink scrive: "L'uomo è un rapporto" [*Der Mensch [ist] ein Verhältnis*] ¹⁴. Ma che tipo di rapporto, allora? E cosa può mai essere un rapporto? Come spiegarlo? Con una fenomenologia delle diverse modalità che lo costituiscono. Che tipo di rapporto, se l'umano si de-umanizza, effettuando la riduzione fenomenologica, meditando, e visto che è un essere intersoggettivo? Non è possibile rispondere in modo esauriente, in quanto la risposta richiede un'ulteriore domanda circa il concetto "speculativo". Se anche i concetti fenomenologici si lasciano i concetti naturali alle spalle, si riferiscono in ogni caso a questi, al fine di abbandonarli, o forse proprio per modificarli. Questo processo è una prassi, e lo si può esperire solo *in praxi*. Sono allora comprensibili le difficoltà al riguardo di un linguaggio trascendentale, speculativo, con le quali sempre di nuovo ci si scontra, quando si tenta di comprendere il concetto di "mondo", questione due volte centrale, spesso presentata da Fink come l'aporia dei "semata". È il concetto di mondo, e la sua fenomenologia, il centro di questa meditazione sulla *doxa*. È questo, in effetti, il filo che guida le relazioni tra l'atteggiamento fenomenologico e quello naturale [*zwischen phänomenologischer und natürlicher Einstellung, doxa und epistheme*].

Il problema "mondo" può essere trattato da due prospettive: come problema dei rapporti umani e come cosmologia. Il gioco, nella filosofia di Fink, si presenta allo stesso tempo (ma non nello stesso senso) come un fenomenobase dell'esserci umano e un simbolo cosmico ¹⁵. Anche gli altri *Grundphänomene* ¹⁶, cioè conflitto, lavoro, culto dei morti (oltre a educazione, moda...), fanno dell'umano un "duplice" rapporto: come essere "intersoggettivo" e come essere "autotrascendentesi" (che nel suo essere appare come essere cosmologico). Tutti i fenomeni base dell'esserci umano possono perciò valere come simboli cosmici, poiché attraverso di essi l'umano può esperire uno sconvolgimento tale da risultarne spiazzato: dall'atteggiamento naturale (dalla *Weltbefangenheit*) verso il cosmo stesso. Questo sconvolgimento coincide con l'*epoché* e si effettua come riduzione fenomenologica: è il processo della *Entmenschung*, che

¹⁴ E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, Kohlhammer, Würzburg 1992, p. 171.

¹⁵ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol* [d'ora in poi *SaW*], Kohlhammer, Stuttgart 1960; cfr. Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins* [d'ora in poi *Gpb*], Freiburg, 1979, pp. 420 sgg.

¹⁶ Cfr. E. Fink, *SaW*, Lp. 52: "Der Mensch ist das Paradoxe Wesen, das vom Gedanken des Ungeheuren und Unermesslichen bewohnt ist, das im Sog des Universums lebt, im Schatten des Todes, in der Mühsal der Arbeit, im Streit um Herrschaft, im fragilen Glück der Liebe – und im darstellenden Spiel".

tratteggia la svolta cosmologica come trasformazione dell'umano. Se però il cosmo è da intendersi come intersoggettività, la trasformazione dell'individuo che viene chiamata riduzione è da intendersi anch'essa come intersoggettività: come riduzione intersoggettiva. È allora in questo senso che dovremmo tornare sulla riduzione fenomenologica e sull'intersoggettività.

Tutti i fenomeni base possono svolgere la funzione di simboli o metafore cosmiche, però il gioco ha una posizione particolare, tanto che, forse, “una riflessione sul gioco è un filo che non ci conduce al di fuori dell'ingarbugliarsi delle domande, bensì ci rigetta al suo interno”¹⁷. Di che cosa si tratta? Il gioco, in confronto agli altri fenomeni base, ha una relazione più intima con l'immaginazione e con la riduzione fenomenologica, così come essa viene esposta da Husserl nelle cinque *Cartesianischen Meditationen* e da Fink nella *Sesta*, interpretata come “Dottrina trascendentale del metodo”: il gioco, come l'immaginazione, è irrealizzazione. Il gioco ha un antagonista, all'interno dei fenomeni politici: il lavoro (e il suo doppio: il dominio). Questo rende possibile un confronto tra due analisi fenomenologiche quali quella di Fink e quella di Hannah Arendt. Ma affinché queste analisi abbiano un senso, occorre delineare un contesto, quello dei “co-esistenziali”.

La chiarificazione di questo tema richiede un confronto tra due pensatori, infatti le analisi di Fink hanno un noto precursore (e ispiratore). Nelle analisi fenomenologiche heideggeriane di *Essere e tempo* il mondo viene inteso come “esserci”. Gli esistenziali¹⁸ costituiscono la base della cura (quindi di un'interpretazione etica della ontologia) come essere dell'esserci (dell'essere-nel-mondo). Sebbene Heidegger tenti di muoversi in un certo senso in direzione di un'interpretazione intersoggettiva degli esistenziali (la fondazione degli esistenziali nell'essere-alla-morte, in una rielaborazione della temporalità husserliana delle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* e infine nella storicità, tramite una sistematizzazione temporale della *Seconda inattuale* di Nietzsche), ciononostante manca completamente le analisi dei fenomeni “socialità” e “politica”, tanto praticamente quanto teoricamente. La rilettura heideggeriana del mito platonico della caverna come nucleo politico della ricerca dell'autenticità del *Dasein* si è ribaltata in una prematura e poi ripudiata sottomissione alla presunta autenticità del nazionalsocialismo. Ma è sulla questione generale dell'intersoggettività (non solo nell'ambito della “politica”) che si pre-

¹⁷ Ivi, p. 53.

¹⁸ *Verstehen, Befindlichkeit, Rede, Verfallen* (che possono essere propri o impropri, autentici o inautentici, ovvero prima o dopo la riduzione, all'interno o all'esterno del processo metamorfico).

sentano alcune divergenze: un confronto tra Fink e Heidegger potrebbe per esempio porre in rilievo, per quanto riguarda il fenomeno della morte, come per il secondo si tratti di una descrizione della morte del singolo, mentre per il primo si presenti una descrizione concreta (un'antropologia filosofica) della prospettiva "intersoggettiva" della morte (che però rappresenta anche la rottura della coesistenza): il "culto" dei morti.

Se, riferendoci invece a Hannah Arendt, riflettiamo sulle differenze, vediamo come la comprensione dell'autenticità in quanto essere-alla-morte sia proprio il nucleo della filosofia politica tradizionale, nella quale perciò Heidegger si inserirebbe. Non per nulla il potere per Hannah Arendt deve riferirsi alla natalità, alla capacità di dare inizio. È il dominio, invece, a riferirsi alla morte (e al lavoro). Non è comunque insignificante il fatto che Fink non sia l'unico – con l'eccezione di Husserl – fenomenologo della *doxa* (del politico e del sociale, della intersoggettività). Hannah Arendt¹⁹ intraprende un compito simile: le analisi dei fenomeni del sociale (lavoro e produzione) e del politico (agire). La parziale elaborazione di un confronto delle analisi di Fink e Arendt fa parte dello scopo di queste meditazioni sui modi di rapportarsi al mondo. I "coesistenziali" (l'intersoggettività) finkiani costituirebbero per la Arendt (dove assumono la denominazione di "condizioni", in quanto la vita è costituita dalle condizioni o modalità) la *polis*, il mondo politico e la *oikia*, il mondo sociale, evidenziando due direzioni di interpretazione e due chiavi di lettura della volontà di potenza: il potere e il dominio. Le analisi di *polis* e *oikia* vengono affrontate in *Vita attiva*²⁰, ma per Hannah Arendt, nel momento in cui il sociale diventa il fine della politica, i fenomeni del lavoro e della produzione si sostituiscono all'agire, determinando l'annientamento della politica, il che avviene sia se il sociale conquista la politica, sia se la politica esercita il proprio controllo sulla vita (sul sociale, sulla *oikia*). In questo secondo caso occorrerebbe riferirsi al fenomeno che la genealogia di Michel Foucault ha descritto come "biopolitica"²¹, termine che cerca di esprimere le pratiche liberali di controllo della popolazione che verranno riprese ed esasperate nel totalitarismo nazista.

¹⁹ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958 (ed. tedesca di H. Arendt, *Vita attiva oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 1967); edizione italiana, H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, "Introduzione" di A. Del Lago, Bompiani, Milano 1966.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Über die Revolution*, Piper, München 1965 [ed. inglese 1963]: in part. il cap. II "Lo spazio del pubblico e l'ambito del privato", e anche le note tesi sul tesoro perduto della rivoluzione.

²¹ Cfr. M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; Id., *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, Paris 1997.

In ogni caso questi fenomeni riguardano i rapporti che costituiscono il mondo: i fenomeni base interpretano il mondo come rapporto. Se l'umano è un rapporto [*Verhältnis*]²², questo rapporto viene espresso in base alla *polis*, solo che ogni *polis*, secondo Fink, è ontologica, essendo il problema dell'essere divenuto quello del mondo. Si trova con ciò preparata la comprensione dell'umano come *ens cosmologicum* e *polites tou cosmon*, anche per Fink infatti, come per Hannah Arendt, si dischiudono, nella descrizione fenomenologica dell'esserci umano, due interpretazioni (politiche) basilari della volontà di potenza: la prima in relazione al fenomeno "gioco", la seconda come *libido dominandi*.

²² E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, p. 171.