

MARIO VERGANI

PERSON AND PERSONALISTIC ATTITUDE IN HUSSERL AND ROSMINI. BETWEEN ANTHROPOLOGY AND PHENOMENOLOGY

PERSONA E ATTEGGIAMENTO PERSONALISTICO IN ROSMINI E HUSSERL
TRA ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA

The article distinguishes two different methods to elaborate the idea of person: Rosmini's anthropological approach and Husserl's phenomenological approach. It analyses and discusses the articulate description of the person proposed by both philosopher, pointing out elements of continuity and discontinuity and concluding with the main difference that consists in a metaphysical definition of person in Rosmini and a relational definition by Husserl.

I. INTRODUZIONE: IL TEMA DELLA PERSONA COME PROBLEMA DI COSTITUZIONE FENOMENOLOGICA.

Questo saggio si limita a presentare la differenza di approccio al tema della persona in Husserl e in Rosmini e le conseguenze che ne derivano. Si tratta di una lettura comparativa con un'intenzione teoretica volta ad evidenziare alcuni elementi di vicinanza e i punti di divaricazione. La dimensione descrittiva – com'è noto si è parlato di accenti fenomenologici nelle ricerche di Rosmini – è fondamentale per vedere l'immagine diversa della persona che ne risulta, ma il punto di vista seleziona e dunque discrimina quello che si può vedere o non vedere. Alla luce di tali premesse proponiamo di prendere Husserl come guida e di leggere Rosmini come controcanto. Per ragioni di prudenza ermeneutica, per evitare forzature e accostamenti estrinseci, per non lavorare sul piano analogico, la scelta adottata consiste nello spostarsi sul piano del metodo, le differenti vie per raggiungere il tema della persona, sui diversi approcci.

Le due tesi sostenute sono le seguenti: 1. per porre la domanda sulla persona in Husserl bisogna partire dalla nozione di atteggiamento personalistico; è necessario chiedersi come si arriva fenomenologicamente al personalismo e in che senso questo, prima che una dottrina, sia appunto un atteggiamento. Dunque cosa significa atteggiamento e come si distingue questa posizione rispetto ad altri atteggiamenti. Il punto è delicato, perché se introduciamo la nozione di atteggiamento come presupposto per parlare della persona, dobbiamo poi chiederci se non è forse vero che l'atteggiamento è proprio un requisito della persona; 2. dato l'approccio husserliano al tema della persona, fenomenologico e non antropologico, emerge un modello pluralistico e aperto che si può verificare in due direzioni: la prima è quella relativa al problema della determinazione della persona (chi e cos'è persona, che tipi di persona abbiamo e come si rapportano tra di loro?); la seconda si riferisce allo sviluppo delle implicazioni etiche delle riflessioni sulla persona, che accentuano sempre più la direzione verso un'etica non formalistica e antigierarchica. Questi esiti verranno confrontati con le tesi rosminiane.

La nozione di persona viene decostruita genealogicamente o arriva a rappresentare il bersaglio di diverse impostazioni teoriche o filosofiche del Novecento: dall'area etno-antropologica (seminale è Mauss), alle obiezioni antipersonaliste del secolo scorso, ad esempio le ardite tesi esposte dalla Weil, fino alle attuali critiche di area biopolitica (si pensi alle linee di ricerca che vanno in direzione dell'impersonale quale risorsa etica). Intendiamo suggerire che, rispetto alle contestazioni – in larga parte da sottoscrivere – che sono state avanzate al concetto di persona, la via fenomenologica può avere qualche ragione di interesse. Come scrive Ricoeur:

Per uscire dalle astrazioni, vorrei, da parte mia, individuare l'*attitudine-persona*. Innanzitutto è persona quella entità per la quale la nozione di *crisi* è il segno di riferimento essenziale della sua situazione [...] percepire la mia situazione come crisi significa non sapere più qual è il mio posto nell'universo (una delle ultime opere di Max Scheler si intitola proprio *Il posto [Stellung] dell'uomo nell'universo*). Vedersi come persona desituata [*déplacée*] è il primo momento costitutivo dell'attitudine persona.¹

Si noti che *attitude* è la traduzione francese per *Einstellung*, atteggiamento.

¹ P. RICOEUR, *Approches de la personne*, in «Esprit», CLX, 1990, 3/4, pp. 115-130, trad. it. e cura di I. BERTOLETTI, *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 28-29; cfr. M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1968 (IV ed.), *Cinquième partie: Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"*, tr. it. di F. ZANINO *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'* (1938), in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 351-380; S. WEIL, *La personne et le sacré* (1943), extrait de *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44, tr. it. di M. C. SALA, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012; più recentemente R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, in particolare pp. 80-126.

II. QUESTIONI DI METODO: ANTROPOLOGIA E FENOMENOLOGIA DELLA PERSONA.

Storicamente la nozione emerge in contesti determinati e che tuttavia presentano degli elementi di ricorrenza riconoscibili: dagli ambiti teologico e giuridico-politico generalmente supportati da impostazioni di carattere ontologico o metafisico, fino ai loro portati in termini di analisi antropologiche. Una distinzione maggiore è certamente quella tra approccio antropologico e approccio fenomenologico al tema della persona.

In Rosmini la persona appare all'incrocio tra differenti campi della sua ricerca: ontologico, gnoseologico, morale, politico-giuridico; la si trova sia nella filosofia della politica che nella psicologia, nella filosofia del diritto, come nella filosofia morale e nell'antropologia. Il luogo nel quale in maniera molto esteso viene discusso il tema, dentro un inquadramento il più ampio possibile, è però l'ambito antropologico e in particolare nell'*Antropologia al servizio della scienza morale*. Per evitare di assumere la nozione di antropologia rosminiana al modo in cui Husserl intende ogni antropologia, è utile mostrare in cosa consiste appunto il metodo che Rosmini segue per praticare la sua ricerca che si vuole appunto antropologica:

Questo trattato ha scritto in fronte *Antropologia in servizio della scienza morale*; il che viene a dire: discorso dell'uomo, o dell'umana natura considerata sotto i rispetti della moralità. Formando adunque l'uomo l'argomento di questo trattato, ci gioverà cominciare dal definire accuratamente l'uomo, per poi analizzare questo concetto dell'uomo, per indi riassumere tutte insieme le parti che entrano in questo concetto, e riunendole dar nuova luce alla definizione da prima posta dell'uomo stesso. Con questo metodo noi partiamo dal tutto, e veniamo alle parti: il che è un seguire il *metodo analitico*, che consiste nell'analizzare il tutto, cioè scomporlo nelle sue parti (I): di poi, facendo il viaggio contrario, dalle parti ritorniamo al tutto, sintetizzando, cioè componendo ad unità le parti scomposte. Il metodo adunque, che noi ci proponiamo tenere in questi ragionamenti, si può acconciamente chiamare analitico-sintetico.²

L'impostazione fenomenologica e quella antropologica si separano in un punto preciso: l'andamento analitico-sintetico presuppone, quale punto di partenza, un riferimento all'idea di uomo non priva di implicazioni di natura metafisica. Nel libro I dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, Rosmini ne propone due; riportiamo la seconda, la più completa: «L'uomo è un soggetto, animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale-indeterminato agente in modo conforme all'animalità e all'intelligenza che possiede». ³ La definizione viene quindi spacchettata. Cosa significa adottare questo approccio lo si capisce dalla struttura del testo rosminiano: in ragione di queste scelte l'impianto stesso dell'indagine risulta complesso e all'idea di persona si arriva dopo una lunga serie di passaggi speculativi. I capitoli dall'uno al tre sono dedicati rispettivamente all'uomo, all'animalità (in quanto essere reale) e alla spiritualità (in quanto essere ideale) e solo nel quarto capitolo, intitolato *Del soggetto umano*, si

² A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. II, Tipografia e libreria Pogliani, Milano 1838, p. 18.

³ Ivi, art. 2, p. 26.

trova la definizione di persona, ma alla fine, di nuovo, dopo un percorso che introduce una serie di ulteriori discriminazioni: 1. l'‘individuo’ in quanto sostanza indivisibile e sussistente per sé; 2. il ‘soggetto’ in quanto individuo senziente dotato di uno specifico principio attivo; 3. il ‘soggetto intellettuale’ in quanto intuisce l'essere ideale; 4. il ‘soggetto umano’ in quanto assomma il principio dell'animalità e quello dell'intelligenza; 5. l'idea di ‘io’ che introduce un elemento di riflessività del principio supremo intellettuale – come viene ribadito anche nella *Psicologia* «Il monosillabo io è dunque ‘il segno vocale pronunciato da un'anima intellettuale (o più generalmente da un soggetto intellettuale) di un atto suo proprio quando interiormente rivolge l'attenzione a se stessa e si percepisce’»⁴ – e infine, da ultimo, la persona: «*Persona* è ‘un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo’».⁵ Riassumendo: risucchiata dentro e secretata, la persona è principio – in atto – per il quale il soggetto, intuendo, è uomo.

La distinzione tra antropologia e fenomenologia compare in Husserl proprio quando si affaccia il tema della persona. Nella seconda parte della *Filosofia come scienza rigorosa*, nel quadro delle critiche rivolte allo storicismo abbiamo da una parte il riconoscimento dello straordinario contributo di Dilthey rispetto allo studio delle scienze dello spirito, ma dall'altra parte la sottolineatura che, esattamente dal punto di vista dell'atteggiamento, le filosofie delle *Weltanschauungen* trattano il tema della persona trasponendo l'atteggiamento naturalistico nell'ambito delle scienze dello spirito. Non fanno dunque fenomenologia, ma semmai antropologia, come più tardi verrà ribadito in diverse appendici delle *Idee*.⁶ Tutto ciò non sfugge a Heidegger che esattamente in riferimento alla lettura di *Idee II*, nel § 10 di *Essere e tempo*, giudica positivamente le obiezioni husserliane. A prescindere dal dissenso che a partire da questa posizione vede contrapposti Husserl e Heidegger rispetto alla definizione schiettamente fenomenologica o antropologica delle reciproche indagini, è però chiaro che entrambi distinguono l'interpretazione della persona compiuta sulla scorta del metodo fenomenologico da quella attinta per via antropologica.⁷ Detto altrimenti: via descrittiva e via

⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. VI, Tipografia e libreria di Girolamo Miglio, Novara 1846, n. 63, p. 53.

⁵ ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV. “Del soggetto uomo”, def. 8, p. 61.

⁶ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Bd. II, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1952 (*Husserliana*, IV), tr. it. di E. FILIPPINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, nuova edizione a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002, “Appendice XIV”, p. 362.

⁷ Da dove deriva il termine Husserl è difficile dire con esattezza, anche se i riferimenti maggiori nella storia delle idee paiono essere Dilthey e Leibniz. Dilthey un po' ovunque, ad esempio nell'*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. von H. PEUCKER, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2004 (*Husserliana*, XXXVII), tr. it. e cura di S. F. TRINCIA,

analitico-deduttiva.

Introduzione all'etica, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 100, mentre in E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, hrsg. von I. KERN, M. Nijhoff, Den Haag 1973 (*Husserliana*, XIV), p. 48, viene citato Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, 27 §. 9), dove compare l'idea di persona. Per il rapporto con Heidegger, cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von W. und M. BIEMEL, Den Haag, M. Nijhoff 1950 (*Husserliana*, III), tr. it. di E. FILIPPINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I Torino, Einaudi 1965, nuova edizione a cura di V. COSTA, Einaudi, Torino 2002 "Postilla alle Idee", pp. 418-434 e l'introduzione di E. FRANZINI, p. XLVII: Heidegger conosce certamente le *Idee II*, quindi il tema della persona in Husserl e lo specifico dell'atteggiamento personalistico ed opera un confronto con Scheler, mostrando come la via di Scheler sia preferibile; ma al fondo critica sia Husserl che Scheler sull'idea di persona, sostenendo che entrambi mancano il 'problema dell'essere della persona' (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001 (1927), tr. it di P. CHIODI, nuova edizione a cura di F. VOLPI, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 524 e 70-71, § 10 "Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia"). Come detto, l'idea di persona compare già in *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur» (1910-1911), tr. it. di C. SINIGAGLIA, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 68-69, mentre la monade compare per la prima volta nei manoscritti sull'intersoggettività tra il 1908 e il 1911. La conferenza del 1932 su *Phänomenologie und Anthropologie* (E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, hrsg. von T. NENON und H.R. SEPP, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989 (*Husserliana*, XXVII), pp. 164-181) vuole dissipare una serie di fraintendimenti: antropologismo e psicologismo si oppongono all'altro indirizzo del soggettivismo moderno, rappresentato dal trascendentalismo, da ultimo dalla fenomenologia stessa, ma Husserl, al termine della conferenza, si chiede «per quale motivo, in effetti, la psicologia, e se si vuole l'antropologia, non è una scienza positiva accanto alle altre, accanto alle discipline scientifico-naturali, ma ha una interna affinità con la filosofia, con la filosofia trascendentale», p. 181. In questo caso un punto di contatto rispetto al tema della persona negli specifici percorsi di Husserl e Rosmini piuttosto che da Kant è rappresentato da Leibniz. Se rispetto ad altri aspetti – quali ad esempio l'idea dell'essere e la manifestatività della stessa – è possibile operare un confronto tra il pensiero di Rosmini (il "Kant italiano") e quello di Husserl via Kant (cfr. M. KRIENKE, *L'interpretazione di Kant in Rosmini e Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 141-154) qui forse è interessante ricordare che rispetto all'idea di persona Rosmini si richiama invece alla monadologia di Leibniz, anche se in termini di insufficienza e di necessità di integrazione: «Ciascun eletto dunque nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di lui si può ben dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio nelle sue monadi, che rappresenta in sé l'universo», A. ROSMINI, *Teosofia*, Libro III, art. n. 1120, a cura di S.F. TADINI, Bompiani, Milano 2011, p. 1174.

Al di là di questa precisazione risulta comunque sorprendente come le implicazioni, la concettualità e un lessico metafisico molto tradizionali, riconoscibili in impostazioni più propriamente antropologiche, siano ancora ben visibili in numerose tesi husserliane: in 'senso specifico' la persona comporta le idee di libertà, volontà e autoresponsabilità. Se l'immagine è per molti aspetti classica, quanto fa differenza in questo caso è invece l'approccio che consente di descrivere l'atteggiamento personalistico.⁸ Nel secondo libro delle *Idee* (1912-1928) – per il nostro tema il riferimento maggiore – le ricerche sulla costituzione fenomenologica nel suo senso più ampio descrivono la realtà (*Wirklichkeit* e non *Realität*) e il suo rapporto con la razionalità fenomenologica, secondo una nota articolazione: natura da una parte e mondo spirituale dall'altra; ma l'analisi costitutiva riferita al mondo spirituale è di fatto una nuova ripartenza rispetto alla indagini precedenti, e infatti due volte Husserl è costretto a distinguere la differenza tra l'approccio naturalistico e quello personalistico: una prima volta nel § 34, prima di procedere alla descrizione della natura animale (per indicare che manca un'intera dimensione alle analisi costitutive, cioè quella dello spirito), e poi all'inizio della sezione terza vera e propria, che ci interessa maggiormente. Se queste parti non si lasciano collocare bene nell'impianto complessivo dell'opera, se Husserl fa fatica ad ordinare l'andamento delle sue ricerche costitutive in modo progressivo, è perché l'approccio fenomenologico non è né deduttivo, né emergentista: la coscienza in senso generale e poi la persona non sono punto culminante, né epifenomeni; non abbiamo qui un sistema gerarchico nel quale dal basso emerge l'alto, nel senso di un vertice. Al contrario, fenomenologicamente la persona *corrisponde* a un atteggiamento e al tempo stesso *si rende visibile* a partire da un atteggiamento. Già là fenomenicamente nella sua auto-datità, per il fenomenologo si tratta quindi di determinare meglio il *come* del suo darsi, spostando lo sguardo su questa dimensione spirituale o personale, perché – come scrive Husserl – «la fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso, e distinzioni di senso. Essa confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare. Essa non teorizza e non matematizza; non effettua cioè alcuna spiegazione nel senso di una teoria deduttiva».⁹

Concretamente, Husserl entra in questa prospettiva quando comincia a vedere che al di là

⁸ Cfr. come studi introduttivi e generali: D. MORAN e J. COHEN, *The Husserl Dictionary*, Bloomsbury Academic Publishing, London-Oxford-New York 2012, sulla persona e l'atteggiamento personalistico, pp. 309-312 e G. SEMERARI, *L'idea di persona nella fenomenologia di Husserl*, in V. MELCHIORRE (ed.), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 305-324. Anche internamente, se guardiamo alla seconda parte di *Idee II* sullo spirito, la disposizione della materia è piuttosto tradizionale: 1. senso dell'opposizione natura-spirito; 2. senso della legge fondamentale della motivazione; 3. senso della precedenza ontologica del mondo spirituale rispetto a quello naturale.

⁹ E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1950 (*Husserliana*, II), tr. it. di A. VASA, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 96.

delle dipendenze idiopsichiche o fisiopsichiche (l'animo dipende da sé o dal proprio corpo) si danno anche dipendenze non psicologicamente o naturalisticamente descrivibili e tuttavia costitutive, dipendenze dagli altri in quanto esseri personali e dal mondo circostante, nelle sue determinazioni più o meno prossime, ma comunque in un regime plurale e storico-culturale. L'indagine si applica quindi alla descrizione delle condotte che in un ambiente umano e in circostanze sociali costituiscono la persona – e quindi la rendono riconoscibile – alla quale corrispondono specifici correlati intenzionali: dunque non altri uomini, ma altre persone, per Husserl compagni (*Mitgenosse* o *Heimgenosse*) che costituiscono e condividono lo stesso mondo familiare, la stessa *Umwelt* e pertanto oggetti sociali, tradizione, storia, comunità e così via, secondo cerchi di appartenenza più ristretti o più ampi. Questo significa che lo spirito, la persona non si deduce speculativamente, ma che allo sguardo fenomenologico si dischiudono diverse prospettive eidetiche non ordinate gerarchicamente, quanto piuttosto differenziali, plurali e intrecciate tra di loro.

Rispetto a questo modo di procedere, l'approccio rosminiano è certamente differente; coerentemente con il modello analitico-sintetico, ciò che definisce la persona in quanto persona è da ultimo il principio attivo che consente l'intuizione dell'essere ideale; non vi si arriva per via fenomenologica, ma deduttiva, a partire dalla tesi del dono del lume naturale, che consente di individuare la persona umana come il luogo di dischiusura della manifestatività pura. L'idea dell'essere conferita all'uomo ne fa una persona e lo eleva gerarchicamente al di sopra di ogni altro ente: «Il principio attivo supremo, base della persona, è informato dal lume della ragione, dal quale riceve la norma della giustizia: egli è propriamente la facoltà delle cose lecite».¹⁰ Da ultimo dunque la persona emerge come una vetta al di sopra del soggetto in senso generale, e anche rispetto all'uomo ne è il coronamento, quel coronamento che all'uomo conferisce infine, per partecipazione, la sua dignità, un'eccellenza. In quanto principio è elemento sovrano che riprende e gerarchizza gli altri: possiamo così leggere che è 'fondamento' e 'base', oppure, rovesciando la prospettiva, che è principio supremo, vertice, cima più alta, «comignolo dell'umana natura».¹¹

III. L'EINSTELLUNG PERSONALISTICA

Per distinguere meglio gli approcci, in prima battuta è necessaria una definizione ampia

¹⁰ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, in *Opere edite e inedite dell'abate Antonio Rosmini-Serbati*, vol. I, Tipografia e libreria Bomiardi-Pogliani, Milano 1841, n. 52, p. 225.

¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV, capitolo 6, art. 1, p. 519. Cfr. F. EVAÏN, *Introduction à l'ontologie personaliste d'Antonio Rosmini*, in A. ROSMINI, *Antropologie morale*, Beauchesne, Paris 1973, pp. 3-45; S. PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare pp. 111-131 e S. SPIRI, *Essere e sentimento, la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma, 2004, cap. IV § 6: *La persona umana*, pp. 205-211.

di cos'è un atteggiamento, una *Einstellung*. Nella *Crisi* possiamo leggere che «Il termine atteggiamento significa, in generale, uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina già lo stile complessivo delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni culturali. In questo stile permanente, in questa forma normale, fluisce la vita singolarmente determinata». ¹² In senso ampio possiamo dire che l'atteggiamento è quasi un punto di vista, un disporci o essere-disposto che profila, un moltiplicatore di punti di vista, un prisma che rifrange la luce. Ma immediatamente si pongono alcune questioni rilevanti dal punto di vista teoretico: questa *Einstellung*, cioè il punto di vista che apre o chiude sfere dell'esperienza è dato passivamente o acquisito attivamente? Non è forse vero che, come si evince dalla citazione, per definire la nozione più generale di atteggiamento dobbiamo già avere assunto alcuni elementi che sono proprio dell'atteggiamento personalista, ovvero le nozioni di stile di vita, di volontà e di interessi. Dunque tra gli atteggiamenti quale viene prima? Anche qui è un problema di intreccio e di rifrazione di prospettive. Allora siamo già sempre in un atteggiamento, già in una distinzione.

La distinzione di base è tra atteggiamento ingenuo o naturale (*doxastico*, la credenza nell'esistenza della realtà naturale alla mano) e atteggiamento trascendentale o fenomenologico. Nell'atteggiamento trascendentale, attraverso l'*epoché*, il mondo è solo sospeso, messo fuori circuito e così indagato fenomenologicamente secondo i diversi atteggiamenti. Naturalistica è invece l'*Einstellung* delle scienze naturali, quelle che operano la naturalizzazione appunto (il personalismo antropologico per Husserl si trova qui). Ma l'atteggiamento naturale non è quello naturalistico: naturale è pratico, una *doxa* originaria, mentre naturalistica è la riduzione all'oggettivismo. Dobbiamo riconoscere che la razionalità fenomenologica ha dunque a che vedere con un atteggiamento, e ben si capisce che si tratta di un'affermazione paradossale: la ragione ben fondata può riferirsi a qualcosa di così soggettivo, diremmo in prima battuta, come un atteggiamento? Si potrebbe dire che si tratta di qualcosa che somiglia molto alla postura, con tutti i problemi che il termine comporta sotto il profilo teorico. L'atteggiamento è un modo complessivo degli atti, cioè un atteggiarsi, in francese è ad esempio un'*attitude*. L'*Einstellung* contiene l'idea di porre-in, collocarsi attivamente in un certo modo in un certo contesto; dunque si può dire che vi sia un elemento attivo – l'atteggiarsi –, ma d'altra parte anche la dimensione contestuale del trovarsi collocati-in. Quanto all'atteggiamento personalistico:

Completamente diverso è l'atteggiamento personalistico, in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come

¹² E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (*Husserliana*, VI), tr. it. di E. FILIPPINI, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1997, pp. 338-339.

il nostro ambiente ci circostante e non, come nelle scienze della natura, come una “natura” obiettiva.¹³

L’atteggiamento personalistico si distingue così da quello naturalistico, che vede l’uomo come io empirico o psicofisico. Per accedervi riflessivamente bisogna spostarsi sul piano costitutivo, ovvero proprio della specifica articolazione di senso che si produce nelle modalità d’atto caratteristiche e costitutive della sfera spirituale. Abbiamo pertanto *Auffassungsweisen* eideticamente differenti. Nel caso in questione, atti dell’io raggiungono altri atti dell’io, una *Personenverband*, una ‘collettività delle persone’ o un legame personale, regolata secondo la legge fondamentale della motivazione e attorno a un termine centrale, qual è appunto la persona.¹⁴ In tal senso l’atteggiamento personalistico – lo ribadiamo – si riferisce a quanto è già là offrendosi alla descrizione a partire da fenomeni guida (possiamo pertanto dire che si presenta già ad un’analisi fenomenologica di tipo statico). La persona funge perciò da guida trascendentale e a sua volta essa profila da un lato la possibilità, sul piano descrittivo, di distinguere tra un «io che sono dal lato del soggetto, e io che sono quale *obiectum* per me, che è rappresentato, costituito, che è specificamente intenzionato nell’io-sono: il me [*das Mich*]. S’intende qui la persona costituita per me, l’io, che è presente nella coscienza come Sé».¹⁵ Se questo vale al livello della costituzione dell’io-persona, a maggior ragione varrà per la distinzione tra questa e il deposito delle sue realizzazioni culturali e comunitarie.

Stando così le cose è chiaro che lo spirito non si aggiunge ad un presunto primo livello costitutivo dell’esperienza, ma che, al contrario, corrisponde a una dimensione dell’esperienza. In tal senso Husserl non esita a dire che l’atteggiamento personalistico non è naturalistico, ma è «naturale»,¹⁶ ovvero che ci troviamo già in esso, ed inoltre che tale atteggiamento è, da ultimo, «pratico».¹⁷ Per questo la descrizione della costituzione di senso del mondo spirituale è una ripartenza, un nuovo inizio. Ma al tempo stesso una volta distinti e separati, si tratta anche di vedere in che rapporto si trovano l’uno rispetto all’altro, e al riguardo Husserl parla di ‘contaminazione’ e ‘preminenza’, fino a sostenere che l’atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico. Da ultimo, resta la questione di come si passi dall’uno all’altro: «Cambiamento dell’atteggiamento non significa altro che questo: passaggio tematico da una direzione d’apprensione a un’altra, due direzioni a cui corrispondono, correlativamente, oggettualità differenti. Infatti si tratta qui di cambiamenti radicali e di questo genere, di

¹³ E. HUSSERL, *Idee II*, cit., p.187.

¹⁴ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. STRASSER, M. Nijhoff, Den Haag, 1950 (*Husserliana*, I), tr. it. di F. COSTA, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, §§ 56, 57, 58. È bene ricordare la differenza di impostazione tra queste pagine e le *Idee II* che in gran parte si muovono ancora dentro l’orizzonte della costituzione statica piuttosto che genetica.

¹⁵ E. HUSSERL, *Idee II*, p. 254.

¹⁶ Ivi, p. 187.

¹⁷ Ivi, p. 194.

passaggi ad apprensione di un tipo fenomenologico radicalmente diverso». ¹⁸ Al fondo è dunque l'atteggiamento trascendentale che fa da prisma rispetto agli altri possibili atteggiamenti, nel senso che riflessivamente consente di moltiplicare i punti di osservazione, e tuttavia questo atteggiamento, come ogni atteggiamento, ha un suo intreccio rispetto all'atteggiamento personalistico stesso, in quanto pratico e naturale. Qui appunto il nodo non si scioglie e non si può individuare una postura originaria, ma si va piuttosto nella direzione per cui ci sono posture plurali, attivo-passive che si incrociano e combinano, pur restando radicalmente differenti. ¹⁹

IV. DISTINZIONI, DESCRIZIONI E DEFINIZIONI DELLA PERSONA.

Piuttosto che muoversi sul piano dei correlati noematici dell'intenzionalità che costituisce il mondo dello spirito, è più interessante a questo livello e per il tipo di interesse che muove la nostra ricerca soffermarsi di nuovo su una moltiplicazioni di distinzioni che Husserl introduce per precisare come si intrecciano gli elementi che costituiscono la persona stessa, ovvero le distinzioni tra attitudine, disposizione, carattere, *habitus*, stile. Anche in questa direzione, di nuovo, ma sul lato della costituzione della persona, si mostra come una posizione d'esistenza si costituisca in una complessa dinamica attivo-passiva, riproponendo in tal modo la questione densa dell'*Einstellung*, cioè in quale misura questo sia una presa di posizione o un

¹⁸ Ivi, p. 214.

¹⁹ Nella *Crisi* (Dissertazione III), nell'ambito di una riflessione che riguarda proprio il tema dell'*Einstellung*, Husserl rileva questo paradosso: «Perché esiste ancora la possibilità di una terza forma di atteggiamento universale (parallela a quella costituita dall'atteggiamento mitico-religioso e, dall'altra parte, da quello teoretico): si tratta di una sintesi dei due interessi che si attua durante il trapasso dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la filosofia è chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale», cit., p. 341. Cadere nell'atteggiamento naturale è normale, sostenere l'atteggiamento teoretico al contrario è faticoso. L'*epoché*, cioè la postura critica, è in fondo da rinnovare costantemente in quella specie di strano atteggiamento che nella *Crisi* Husserl presenta in questo modo: a fronte di un atteggiamento pratico naturale, la filosofia introduce un atteggiamento teoretico; se il primo è riferito a ambiti, il secondo è uno stile universalizzante. Accanto a questi però, precisa Husserl, esiste anche una prassi di nuovo genere che è sintesi di prassi e teoria: è un atteggiamento di terzo tipo che forse noi potremmo riassumere come una sorveglianza critica della propria implicazione esistenziale nell'esperienza.

essere già posti in essa.²⁰

In senso ampio e generale si può ordinare la complessa e talvolta variabile articolazione di tali descrizioni come segue: l'io spirituale viene indagato in riferimento al suo sfondo e questo vale sia nel senso dell'io personale irriflesso [*Ich*] che riflesso [*Mich*]; ovvero bisogna indagare le connessioni tra i diversi strati della sua costituzione ma, precisiamo, dal punto di vista del processo costitutivo: in questo caso non si tratta di una gerarchizzazione, ma del tipico movimento husserliano della domanda di ritorno [*Rückfrage*]. In tal modo vengono richiamati in causa, ma spostati sul piano fenomenologico (sia statico che genetico) concetti e categorie classici e tradizionalmente discussi da un punto di vista antropologico, sia sotto il profilo dell'antropologia filosofica che sotto il profilo della più classica antropologia pragmatica: abitudinalità [*Habitualität*] o abitudini [*Gewohnheiten*], disposizioni [*Dispositionen*], carattere [*Charakter*], *habitus* [*Habitus*], facoltà [*Vermögen*], stile [*Stil*].

Benché le distinzioni non siano sempre mantenute con la stessa rigidità, è possibile suggerire una sistematizzazione. Coerentemente con un'analisi di tipo retrospettivo, la domanda di ritorno risale allo strato dell'indagine più profondo, là dove si pone il livello della passività che costituisce le tendenze dell'io: a questa altezza abbiamo una distinzione tra passività primaria (in senso associativo e temporale) e passività secondaria (le sedimentazioni d'atto). Tenendo ferma la compresenza di lato passivo e componente attiva, dal *primo lato* troviamo, sul versante della motivazione, le abitudini e le abitudinalità: queste dal punto di vista dell'io psicologico o dell'io empirico reale configurano le disposizioni. In generale Husserl usa la parola *Disposition* quando pensa a un tratto stabile: è disposizione reale se si riferisce non al campo dell'atteggiamento personale, ma a quello propriamente psicologico (correlato della disposizione è precisamente l'io empirico reale – che non coincide perfettamente con l'io psichico reale –, perché è la psiche come realtà connessa con la realtà del corpo vivo). Quando tale disposizione ha per correlato l'io puro, allora è un *Habitus*, fa riferimento alla permanenza degli atti nel senso che è un fatto convertito in possibilità (detto altrimenti, non è una proprietà cosale, una *Eigenschaft*, ma una *Beschaffenheit* – termine di volta in volta tradotto con proprietà, caratteristica permanente, determinazione, e per il quale preferiamo la versione 'conformazione'). Tutto questo sul lato passivo. Dall'altro lato abbiamo invece le facoltà più attive che si riferiscono all'io posso: fondamentalmente cognitive, valutative e volontarie. L'*Habitus*, dunque non è una mera abitudinalità e il suo consolidamento si produce a partire da influssi di vario genere. A seconda dell'incidenza dei diversi influssi, da un lato si può dare una tipica generale – che si riferisce prevalentemente al peso dell'influsso sociale e culturale – e dall'altro una tipica individuale. Questa tipica, osservata dal punto di vista dell'io uomo o io quotidiano (che si attribuisce oltre a tratti permanenti che si manifestano nei vissuti anche il

²⁰ P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl", pp. 87-140; cfr. anche E. HOUSSET, *Personne et sujet selon Husserl*, P.U.F., Paris 1997, cap. VI *Le vivre ensemble*, pp. 179-205; per una visione diacronica della tematizzazione husserliana del concetto cfr. G. HIROSHI, *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

corpo proprio) è carattere (carattere originario e proprietà di carattere, una distinzione che richiama quella kantiana tra carattere empirico e carattere intelligibile); osservata dal punto di vista della persona è uno *stile*.

Colpisce il proliferare delle differenze che la descrizione fenomenologica consente di far emergere e la loro articolazione. Danilo Zolo, in un saggio sul personalismo rosminiano scriveva opportunamente che «[i]l problema, che la filosofia moderna di ispirazione cristiana eredita dall'antropologia metafisica, si pone da una parte come la necessità di integrare la nozione intellettualistica di "persona" con una concreta fenomenologia personalista; dall'altra come l'esigenza di sottrarre il personalismo moderno, sviluppato quasi esclusivamente sul piano psicologico e fenomenologico come *expérience de la vie personnelle*, dalla spirale del soggettivismo». ²¹ La ricchezza descrittiva della ricerca rosminiana va in questa direzione. E questo è verificabile nella vastità dell'impianto e fondamentalmente nella capacità di illustrare l'intreccio tra le diverse dimensioni che compongono il soggetto umano, la sintesi di una molteplicità di operazioni, di principi attivi oggettivi quali la libertà e la volontà e principi soggettivi o istinti vitali e sensuali, sintesi che si gioca soprattutto nel rapporto tra la dimensione intelligibile e quella della sensibilità e della corporeità. Tenuto conto delle dovute differenze metodologiche che hanno conseguenze significative, è vero che la complessità

²¹ D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 12. Raramente si trovano confronti tra i due pensatori riferiti al tema per noi oggetto di indagine, ovvero quello della persona. Sotto questo profilo segnaliamo C. VECCHIET, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realistica dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini*, in «Divus Thomas», CXIV, 2011, 2, p. 243. Rosmini è qui presentato come un 'protofenomenologo', mancando dell'accesso alla descrizione fenomenologica garantito dalla riduzione trascendentale. Più recentemente, R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in «Conservare l'intelligenza». *Lezioni Rosminiane*, M. NICOLETTI - F. GHIA (eds.), Università degli Studi di Trento, Trento 2012, definisce Rosmini uno «straordinario fenomenologo spontaneo», p. 91. I temi di confronto privilegiati tra i due pensatori, com'è inevitabile, sono quelli dell'idea, dell'intuizione, del senso, ma la comparazione tra orizzonte fenomenologico e filosofia rosminiana è ancora poco praticata; segnaliamo da una parte G. Capone Braga che già nel 1914 prova a delineare qualche parallelismo rispetto alla nozione di idea (G. CAPONE BRAGA, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1914 (1924), p. 147; X. TILLIETTE «[l]'intuizione rosminiana [...] precede e anticipa l'intuizione categoriale di Husserl» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 320). Soprattutto recentemente l'importante studio di M. NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in «Rosmini Studies», III, 2016, pp. 155-185. In senso molto largo anche Prini associa l'idea di intuizione rosminiana agli sviluppi futuri della fenomenologia: «La fenomenologia, nei suoi diversi indirizzi, e le filosofie dell'esistenza nel nostro tempo consentiranno di ripensare il problema più dalla parte del Rosmini che non da quella del rinnovato hegelismo spaventiano e poi gentiliano», cit., p. 169.

dell'articolazione del discorso sul soggetto umano rende conto della necessità di integrare la dimensione della persona con la sfera della sua appartenenza a una profondità esperienziale con la quale resta sempre in contatto. In tal senso qui abbiamo la componente più ricca, per chi è educato a una sensibilità fenomenologica, dell'indagine rosminiana.

Rispetto all'idea di persona si trovano in Rosmini – e non ce ne stupiamo – definizioni che combinano con pesi diversi un primo elemento relazionale con un secondo sostanziale: «Il nome *persona* non significa né meramente una *sostanza*, né meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell'*intrinseco ordine dell'essere* di una sostanza». ²² Fedele all'articolazione descrittiva, la definizione di persona rinvia a un ordine intrinseco, e dunque ad una definizione della persona *intrinsecamente* relazionale – nella *Teosofia* si può leggere che «La persona è dunque una relazione sussistente» ²³. Ma l'ordine è appunto intrinseco, in quanto è ricavato speculativamente mediante il metodo analitico-sintetico. Detto altrimenti, è dedotto a partire dalle definizioni d'apertura: persona è principio e questo principio personale è derivato dal riferimento all'idea di essere. Studiata nella sua ricca articolazione relazionale, la persona è da ultimo tale in forza di un principio ordinatore. Così l'antropologia può essere al servizio della morale, dato che questa individua il tema della dignità dell'uomo nel principio supremo che ne informa la relazione sostanziale:

È troppo importante l'osservare, che da quest'analisi della persona umana risulta, che l'uomo partecipa la dignità della sua persona dall'*essere stesso essenziale*, il quale essere, essenziale e però infinito, si comunica all'uomo in quanto è essenzialmente manifestativo, onde prende il titolo di *ideale*, o sia di *lume*. Di qui apparisce, che la dignità umana è dall'uomo ricevuta. Gli viene da fuori, e perciò, parlando a rigore, tutti i suoi diritti ugualmente debbono dirsi provenienti non dall'attività stessa dell'uomo, come tale; ma da estranea cagione, da Dio. ²⁴

In questo caso dunque emerge evidentemente un'idea maggiormente gerarchica, certamente meno prospettica. Tanto che Rosmini può poi ricavare dall'ontologia della persona così stabilita, oltre alla relazione con l'essere morale (la persona come principio morale in quanto a lei è consegnata l'idea di giustizia), anche la conseguenza nell'ambito dell'ordinamento giuridico, fino alla nota definizione: «'la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente', quindi anco l'essenza del diritto». ²⁵ Il punto di maggiore divergenza fra i due è da ultimo l'idea di costituzione – radicalmente antimetafisica in un regime di sospensione della tesi d'essere – che è il proprio della prospettiva fenomenologica. Husserl può essere fenomenologicamente più agile nell'interrogarsi su come identificare la persona e determinarla perché la persona non è mai pensata come il sostrato cui riferirsi nei termini di una relazione

²² A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., Libro IV, cap. 6, nota 1, p. 516.

²³ A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., libro III, n. 903, p. 970.

²⁴ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., n. 52, nota 2, p. 225.

²⁵ Ivi, n. 49, p. 224.

assimilabile a quello tra un oggetto e le sue proprietà, né a quella tra un soggetto logico e i suoi predicati, dato che il correlato non può essere presupposto, ma solo costituito in quanto nesso o articolazione di senso.

V. UNA DIFFERENZA IRRIDUCIBILE NEL PUNTO DI MASSIMO CONTATTO.

Anche quando i due filosofi sembrano convergere, in realtà si produce subito una divaricazione e una differenza irriducibile, dovuta alla diversità dell'approccio. Al termine di *Idee II*, l'individuo non coincide con la persona, nel senso che la seconda è più ricca del primo, in definitiva l'individuo si raggiunge per spogliazione; ma, al tempo stesso, Husserl afferma che la ricchezza della persona è congiunta alla sua unicità. Questa unicità è più dell'individuo in quanto differenza e pluralità aperta sul mondo secondo forme e modi specifici descrivibili fenomenologicamente. Personalità [*Persönlichkeit*] e persona [*Person*] non sono esattamente sovrapponibili: la maggior ricchezza della persona rispetto all'individuo non dipende dal fatto che ha una personalità riconoscibile, un deposito che ne arricchisce il bagaglio e le proprietà:

L'ecceità [*Diesheit*] è una forma. Che cosa distingue questo "qualche cosa" da un altro "qualche cosa" in quanto "Qualche cosa"? "Nulla", se non esistono qualità, compagini aderenti alla cosa, che costituiscano la differenza. La forma del questo non è qualcosa che rientri nell'ordine della quiddità [*Washeit*], e in questo senso non è un'essenza. È generale nel senso della forma [...] Gli spiriti non sono, appunto, unità fenomeniche, bensì unità di nessi assoluti di coscienza, più precisamente; unità egologiche.²⁶

Detto altrimenti, la *Diesheit* non è un genere che appare in un questo [*Dies*]. Al contrario la sua ricchezza sta nella specifica forma della sua unicità; dobbiamo qui riconoscere una complessità nell'unicità, la sua pluralizzazione. Nonostante le distinzioni di metodo, le vie che i due filosofi seguono per arrivare a parlare dalla persona, quella antropologica e quella fenomenologica, al di là delle differenze che ne derivano da un punto di vista descrittivo è lecito chiedersi se non sia in questo punto il luogo di massima vicinanza. Rispetto alla definizione classica boeziana di persona – «*naturae rationalis individua substantia*» (*De duabus naturis* 3, Patrol. Lat. LXIV 1345) – al di là della personalità, la persona è una *hecceitas*. È questo il tema della *Diesheit* della persona ed è d'altra parte l'idea dell'incomunicabilità che contiene la prima definizione di persona nel Capitolo VI del Libro IV dell'*Antropologia al servizio della scienza morale*, intitolato appunto "Della persona": «'Si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile'»,²⁷ idea ribadita quindi nella *Teosofia*: «La sua esistenza come persona comincia e finisce in sé, è separata da ogn'altra esistenza. Se dunque esistono molte persone nel mondo, ciascuna di essere è un uno subiettivo incomunicabile; e perciò il mondo non ha un solo subiettivo, ma

²⁶ E. HUSSERL, *Idee II*, cit., p. 299.

²⁷ A. ROSMINI, *Antropologia al servizio della scienza morale*, cit., libro IV, capitolo 6, p. 516.

molti».²⁸

Potremmo dire che la persona in quanto *hecceitas* è il luogo mai dato attorno al quale è possibile articolare l'infinito rifrangersi della nostra esperienza umana, ogni volta unica e plurale. Proprio qui, in questo punto di contatto, si produce tuttavia una divaricazione tra i due movimenti teorici. Per Husserl la persona è unicità, ma fin da subito relazionale; detto altrimenti, si costituisce fenomenologicamente a partire dalla correlazione. Al contrario in Rosmini ciò che rende tale la persona non è la specificità della relazionalità fenomenologica nella quale si produce, ma un principio posto da fuori che intrinsecamente ne ordina l'articolazione interna. La distanza qui è netta: nella prospettiva husserliana, la combinatoria di eccità e relazionalità – fin da subito – fa sì che la persona sia forma non in quanto unità fenomenica, ma in quanto nesso fenomenico, cioè che si dia fenomenologicamente senza che di essa sia possibile alcuna definizione che contempra elementi sostanziali.

mario.vergani@unimib.it

(Università degli Studi Milano-Bicocca)

²⁸ ROSMINI, *Teosofia*, cit., libro II, n. 1119, p. 1172.