

# La meta-ontopoiesi di Anna-Teresa Tymieniecka come teoresi di solidarietà tra logos e vita

di Daniela Verducci

Notwithstanding the Nietzschean and Husserlian attempts of tracing philosophical reflection back to the immanence of the real world, Anna-Teresa Tymieniecka acquires a dualistic theoretic inheritance from the first-generation phenomenologists, where the world of ideas and the world of life present themselves almost unconnected. Via the discovery of the lived of the «conscio corporeo», Anna-Teresa Tymieniecka looks at phenomenology from the point of view of lived human life, and finds in life – starting from the human creative condition – that onto-poietic advancement, of which the meta-onto-poietic reflection is a fitting interpreter.

## I. L'EREDITÀ DUALISTICA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE E LA FENOMENOLOGIA CLASSICA

### 1. Tentativi nietzscheani di procedere oltre l'isolamento del mondo vero dal mondo reale

Quando Nietzsche, nel frammento 7 [54] risalente al periodo tra la fine del 1886 e la primavera del 1887, auspicava che la volontà di potenza potesse giungere infine ad imprimere al divenire (*Werden*) il carattere dell'essere (*Sein*),<sup>1</sup> egli intendeva con ciò segnalare quello che altrove avrebbe indicato come il compito dei prossimi due secoli, XX e XXI: istaurare un «contromovimento» (*Gegenbewegung*) rispetto al vigente andamento della storia del pensiero che si era, inesorabilmente e a capofitto, diretta verso il nichilismo del conoscere e dell'agire,<sup>2</sup> in quanto sviata dalla movenza dualistica della filosofia occidentale tradizionale, che «per conservare un mondo dell'essere» (*um eine Welt des Seienden zu erhalten*) aveva operato una «duplice falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente» (*zweifa-*

<sup>1</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (d'ora in poi *NWKG*), a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, VIII, t. 1, Berlin - New York, 1974, pp. 320-321; trad. it. *Frammenti postumi*, in F. NIETZSCHE, *Opere complete* (d'ora in poi *NOC*), a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, VIII, t. 1, Milano 1975, pp. 297-298.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte*, a cura di P. GAST e E. FÖRSTER-NIETZSCHE, Stuttgart 1964, Vorrede, § 4, p. 4; trad. it. *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Forster-Nietzsche*, a cura di M. FERRARIS e P. KOBAYASHI, Milano 1999, «Per il piano dell'opera», § 4, p. 8.

*che Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her*).<sup>3</sup> Mentre assegnava all'intera filosofia dell'occidente ebraico-platonico-cristiano<sup>4</sup> la cifra della separazione, moralmente veicolata, tra «mondo vero» e «mondo apparente» a scapito dell'unico «mondo reale»<sup>5</sup>, dunque, Nietzsche si applicava anche a cogliere la via di una possibile nuova presa unitaria del pensiero sulla vita. Anzi, quanto più si avvicinava al 1889, termine temporale della sua opera espressa e comunicata, tanto più si dedicava ad aprire orizzonti di positività per i secolo futuri.

In un aforisma della *Volontà di potenza* – lo scritto in cui Elisabeth Förster-Nietzsche insieme a Peter Gast assemblò a suo arbitrio, quegli appunti, da Nietzsche annotati dal 1883 al 1888, che negli anni Sessanta del Novecento Colli e Montinari avrebbero riversato con maggior rigore filologico nei volumi dei *Frammenti Postumi* – Nietzsche dichiara: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli» e tale storia tratta dell'«insorgere del nichilismo» (*die Heraufkunft des Nihilismus*):

«Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con un tormento e una tensione che cresce di decennio in decennio, come se tendesse a una catastrofe: inquieta, violenta, impetuosa: come una corrente (*Strom*) che vuol giungere alla fine (*ans Ende*)».<sup>6</sup>

«Cento segni», continua Nietzsche, annunciano che esso è un destino che va di necessità al suo compimento e se ora, nel 1887, il nichilismo è solo incipiente, ospite tra i più inquietanti ma ancora «davanti alla porta»,<sup>7</sup> in

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 7[54], p. 297; ed. orig. ted. *Nachgelassene Fragmente*, p. 320.

<sup>4</sup> La continuità di atteggiamento culturale tra ebraismo, platonismo e cristianesimo da noi proposta non è in realtà così costantemente ed esplicitamente affermata da Nietzsche. Egli individua una solidarietà tra ebraismo e cristianesimo nel ruolo che il primo ha giocato nella storia della morale e della religione e che il secondo ha ereditato: sono gli Ebrei a promuovere l'immagine del Dio unico assolutamente santo e la forma religiosa del «disprezzo di sé» (*Frammenti postumi 1879-1881*, 7 [257]; *NOC V*, t. 1, Milano 1964, p. 567; orig. ted. 7[256], *NWKG VI*, t. 1, Berlin - New York 1971, p. 701). Essi sono anche i primi responsabili della «transvalutazione» dei valori aristocratici e della «rivolta degli schiavi» nel mondo antico (cfr. *Gaia scienza*, 135, *NOC V*, t. 2, Milano 1963; orig. ted. *Die fröhliche Wissenschaft*, *NWKG V*, t. 2, Berlin - New York 1973; *Genealogia della morale*, I, 7, 8, *NOC VI*, t. 2, Milano 1976; orig. ted. *Zur Genealogie der Moral*, *NWKG VI*, t. 2, Berlin - New York 1968; *Al di là del bene e del male*, 195, *NOC VI*, t. 2; orig. ted. *Jenseits von Gut und Böse*, *NWKG VI*, t. 2). I cristiani hanno assunto dagli ebrei lo spirito del risentimento (*Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa con il martello*, «Quel che debbo agli antichi», § 5, *NOC VI*, t. 3, Milano 1970; orig. ted. *Götzen-Dämmerung oder wie man mit der Hammer philosophiert*, *NWKG VI*, t. 3, Berlin - New York 1969; *L'Anticristo*, § 24, *NOC VI*, t. 3; orig. ted. *Der Antichrist*, *NWKG VI*, t. 3; *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, «Al di là del bene e del male», *NOC VI*, t. 3; orig. ted. *Ecce homo. Wie man wird was man ist*, *NWKG VI*, t. 3). Per quanto riguarda invece il nesso tra platonismo e cristianesimo, esso appare più stringente, come mostra la definizione di «platonismo per il popolo», affibbiata al cristianesimo nella Prefazione di *Al di là del bene e del male*. In *Il crepuscolo degli idoli*, «Il problema Socrate», § 7, la filosofia di Socrate è interpretabile come scaturente dal risentimento e tesa a promuovere la vendetta dei deboli contro i nobili; nella figura di Socrate si può pertanto cogliere un momento idealmente sintetico di ebraismo, platonismo e cristianesimo.

<sup>5</sup> F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, «Come il 'mondo vero' divenne favola. Storia di un errore», pp. pp. 75-76.

<sup>6</sup> F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, «Prefazione», § 2, p. 3.

<sup>7</sup> *Ibidem*, «Per il piano dell'opera», § 1, p. 7.

seguito sarà dispiegato e condurrà alla nientificazione dell'umano nelle sue componenti fondamentali, affettive, pratiche e cognitive, perché comporterà la completa svalutazione dei valori supremi, la totale mancanza di scopi e la assenza di risposte ad ogni domanda di perché.<sup>8</sup>

Quanto si sta producendo è, d'altro canto, ineluttabile secondo Nietzsche. Rappresenta l'effetto finale di cause che già da tempo hanno esercitato la loro azione e consolidato i loro risultati: si tratta, infatti, della conseguenza logica dell'«interpretazione del valore fin qui accordato all'esistenza».<sup>9</sup>

Agli occhi di Nietzsche, una stessa ermeneutica della vita accomuna il pensiero e l'azione di ebrei, platonici e cristiani: secoli di storia e cultura convergono per lui su un unico denominatore moralistico, ben sintetizzato dall'idiosincrasia socratica che ha prodotto l'«equazione ragione=virtù=felicità».<sup>10</sup> Qui si raccoglie, come in un emblema, ogni spiritualismo/razionalismo risentito, «condizionato patologicamente»<sup>11</sup> in quanto indotto dalla paura della vita e dal senso di impotenza ad affrontarla vittoriosamente, e perciò tanto proteso all'evasione dalla vita nella trascendenza verso il «mondo vero» quanto fieramente opposto al dilagare dell'immanenza istintiva, confinata nel «mondo apparente». Così recita la descrizione nietzscheana della vicenda socratica nel *Crepuscolo degli idoli*: Socrate ne aveva abbastanza della vita.<sup>12</sup> Come tutti i più saggi anch'egli era un tipo della decadenza-della-vita e concordava con loro perché sentiva «fisiologicamente» di «dover» assumere, nei confronti della vita, quell'atteggiamento negativo<sup>13</sup> per cui: «essa non vale nulla».<sup>14</sup> Alla pressione degli istinti verso la sregolatezza e l'anarchia,<sup>15</sup> a quella degenerazione della vita che ovunque in Atene si andava preparando in silenzio, egli, «il grande ironico» oppose il suo personale stratagemma di autoconservazione: «Gli istinti vogliono fare i tiranni; occorre inventare un contotiranno che sia più forte»,<sup>16</sup> bisogna diventare «assurdamente razionali» e «contro gli oscuri desideri produrre in permanenza la luce del giorno – la luce della ragione».<sup>17</sup> Così Socrate appariva come un medico o un salvatore per quanti, al pari di lui, sentivano in sé che la vita declinava, ma non volevano perderla del tutto. Egli, da filosofo moralista, proponeva di esorcizzare la condizione di *décadence* vitale, il cui sintomo principale è, paradossalmente, la dissolutezza ovvero l'anarchia e l'eccesso insostenibile degli istinti, con l'istituzione di una morale del miglioramento, che sistematicamente si opponesse a quella sregolatezza, combattendola. Ma – conclude Nietzsche – tale «razionalità ad ogni costo», tale «vita chiara, fredda, cauta,

<sup>8</sup> *Ibidem*, «Il nichilismo», § 2, p. 9.

<sup>9</sup> *Ibidem*, § 1, p. 9.

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, «Il problema Socrate», § 4, p. 126.

<sup>11</sup> *Ibidem*, § 10, p. 128.

<sup>12</sup> *Ibidem*, § 1, p. 124.

<sup>13</sup> *Ibidem*, § 2, p. 124.

<sup>14</sup> *Ibidem*, § 1, p. 124.

<sup>15</sup> *Ibidem*, § 4, p. 125.

<sup>16</sup> *Ibidem*, § 9, p. 127.

<sup>17</sup> *Ibidem*, § 10, p. 128.

cosciente, senza istinto, in opposizione agli istinti, fu essa stessa soltanto una malattia, un'altra malattia». Infatti, «dover combattere gli istinti» è già sinonimo di decadenza della vita, dal momento che «sino a che la vita si innalza, felicità è uguale a istinto».<sup>18</sup>

D'altro canto, secondo Nietzsche, fu quella stessa morale a operare la propria autodemistificazione e autodissoluzione, allorché, per la veracità che andava sbandierando come suo precipuo valore, non poté più evitare di rivelare che proprio la costruzione morale non era affatto così disinteressata come si pretendeva<sup>19</sup> né forniva quelle conoscenze adeguate intorno ai valori assoluti, di cui gli uomini mostravano di avere soprattutto bisogno per dar senso al dolore, al male e alla loro libertà.<sup>20</sup> Essa era servita, piuttosto, in un primo tempo,<sup>21</sup> a impedire «all'uomo di disprezzarsi in quanto uomo, di prendere partito contro la vita, di disperare del conoscere»; era stata «un mezzo di conservazione», «il grande rimedio contro il nichilismo teorico e pratico» che, nell'incipiente fase storica della civiltà occidentale, avrebbe paralizzato l'uomo che avesse preso coscienza della sua «piccolezza e casualità nella corrente del nascere e del perire».<sup>22</sup> Viceversa, ora che «nella nostra Europa la vita non è più a tal segno incerta, casuale, insensata», la morale appare una «lunga e inveterata menzogna, che si dispera di scrollarci di dosso»<sup>23</sup> e il nichilismo attuale consiste precisamente nel constatare in noi «l'esistenza di bisogni, prodotti dalla lunga interpretazione morale, che ci appaiono come bisogni di cose non vere» e di cui perciò diffidiamo fino al punto che ci sembra che «l'esistenza non abbia più nessun senso, che tutto sia invano».<sup>24</sup>

Com'è noto, per Nietzsche, a generare l'esito nichilista della vicenda antropologica non va posto «uno stato di necessità sociale» né «una degenerazione fisiologica» né la corruzione. Una qualunque miseria (*Not*) psichica, fisica o intellettuale non avrebbe mai potuto dar luogo, a suo parere, a una tale situazione di «rifiuto radicale di valore, senso, desiderabilità».<sup>25</sup> Per indurre la convinzione che «Tutto è privo di senso» e che l'esistenza è assolutamente insostenibile, essendosi ormai rivelati menzogneri i valori che avrebbero dovuto consentirci di reggerla,<sup>26</sup> c'è voluta «l'irrealizzabilità di una interpretazione del mondo a cui fu dedicato uno sforzo immane» e che, perciò, suscitando «il sospetto che tutte le interpretazioni del mondo siano false», ha lasciato come unico possibile resto il tratto buddistico dell'aspirazione al nulla.<sup>27</sup>

<sup>18</sup> *Ibidem*, § 11, p. 128.

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, NOC VIII, t. 1, p. 200, «Il nichilismo europeo», 5 [71], § 2.

<sup>20</sup> *Ibidem*, § 1, pp. 199-200.

<sup>21</sup> *Ibidem*, § 3, p. 200.

<sup>22</sup> *Ibidem*, §§ 1-2, pp. 199-200.

<sup>23</sup> *Ibidem*, § 3, p. 200.

<sup>24</sup> *Ibidem*, § 4, p. 201.

<sup>25</sup> F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, «Per il piano dell'opera», § 1, p. 7.

<sup>26</sup> *Ibidem*, «Il nichilismo», § 3, p. 9.

<sup>27</sup> *Ibidem*, «Per il piano dell'opera», § 3, p. 7.

L'analisi nietzscheana individua, dunque, nella contemporaneità la condizione di pensiero più paralizzante e perciò più aliena dalla vita: l'esistenza appare infatti «così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla» e a credere a tale forma europea del buddismo, come all'ipotesi più scientifica, costringe il semplice fatto per cui l'energia del sapere e della forza continuano a sprigionarsi pur senza essere mai approdate ad alcun traguardo. La mancanza di senso, che è subentrata ai nostri giorni, è perciò totale: infatti, allorché il primo nichilismo, quello dell'opposizione morale alla vita, si è rivelato menzognero, esso è impleso e, trascinando con sé ogni nostra fiducia di poter più dar senso a ciò che «invano» si ripete ora identicamente, ha prodotto la forma estrema del nichilismo,<sup>28</sup> nella quale il fattore spirituale non ha più presa su quello vitale, che fluisce per mero automatismo riproduttivo, ma senza il potenziamento che l'applicazione dell'umana volontà di potenza potrebbe conferirgli.<sup>29</sup>

Per Nietzsche, tuttavia, una tale diagnosi della malattia dell'umanità presente e passata non corrisponde di necessità a una condanna a morte, come alcuni hanno ritenuto e praticato.<sup>30</sup> Piuttosto essa può aprire ad una radicale remissione della patologia e condurre addirittura al potenziamento dell'umano e dei suoi valori («super/oltre uomo» e «transvalutazione di tutti i valori», dopo «l'ultimo uomo»), se si accetta di ricorrere alla pratica terapeutica della volontà di potenza applicata al pensiero dell'eterno ritorno dell'identico.

Il nichilismo che Nietzsche profetizza, infatti, non è come quello descritto da Turgenev in «Padri e figli» o praticato dai nichilisti russi, da Bakunin, da Herzen. Nichilismi questi tutti parziali perché o rivolti a sovvertire la sola condizione vigente o espressivi della sola volontà di guerra. Nietzsche si sente invece «primo nichilista compiuto d'Europa» e si considera uno che ha già vissuto in sé sino alla fine il nichilismo: ha sperimentato direttamente che «i valori supremi si svalutano», avendo egli stesso raccolto e diffuso l'annuncio della morte di Dio<sup>31</sup> e perciò sa bene che ora «manca lo scopo.

<sup>28</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, NOC VIII, t. 1, pp. 201-202, «Il nichilismo europeo», 5 [71], §§ 5-6.

<sup>29</sup> *Ibidem*, §§ 7- 8, p. 203, dove si ipotizza il risultato che scaturirebbe dall'applicazione della volontà di potenza all'eterno ritorno dell'identico: se «ogni caratteristica fondamentale, che è alla base di ogni accadimento e che in ogni accadimento si esprime ... fosse sentita da un individuo come sua caratteristica fondamentale», allora, proprio attraverso questa trionfale approvazione individuale di ogni momento dell'esistenza generale, «qualcosa in questo processo [sarebbe] raggiunto in ogni momento di esso – e sempre lo stesso». Anche il macigno del passato «così fu» sarebbe liberato dalla sua gravità e acquisterebbe una leggerezza che prima non gli apparteneva, per mezzo dell'intenzionamento del «così volli che fosse» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, «Della redenzione», NOC VI, t. 1, Milano 1968, p. 171; orig. ted. *Also sprach Zarathustra*, «Von der Erlösung», NWKG VI, t. 1, Berlin - New York 1968, p. 176).

<sup>30</sup> Citiamo alcuni nomi dalla serie elencata da F. VOLPI in *Il nichilismo*, Roma - Bari 1997, pp. 54-58: A. Gide, A. Strindberg, H. von Hofmannstahl, S. Gorge, R. Musil, H. Broch, I. Klages, Thomas e Heinrich Mann, G. Benn, E. Jünger, H. Vaihinger, E. von Hartmann, O. Spengler, G. Simmel, K. Jaspers, M. Heidegger.

<sup>31</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, aforisma 125, dove è riportato il grido dell'uomo folle sulla piazza del mercato: «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!» (pp. 129-130); orig. ted., pp. 158-60.

Manca la risposta al: *perché?*». <sup>32</sup> Ciò che però soprattutto importa è apprendere che Nietzsche, proprio mentre avverte di essere assediato dal nulla e di avere «il nichilismo dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé», <sup>33</sup> scopre di essere detentore di un fattore che, proprio per saper cogliere il nulla di senso della vita, si manifesta potente antagonista di esso, ovvero capace non solo di fronteggiarlo ma anche di investirlo e di piegarlo verso un significato. Nietzsche si dichiara infatti pronto a instaurare un «contromovimento», rispetto a quello praticato a partire dalle richieste di quanto finora è stato considerato principio e compito ed è convinto che «in un qualche futuro [tale contromovimento] risolverà quel nichilismo compiuto», proprio per il fatto che esso «lo presuppone, logicamente e psicologicamente» e perciò «assolutamente non può venire se non dopo il nichilismo e dal nichilismo». <sup>34</sup>

Ciò che Nietzsche cava da dentro di sé come antagonista efficace al nulla di senso, conseguente alla vicenda filosofica occidentale, che dopo aver esercitato l'interpretazione morale dell'esistenza e introdotto il dualismo assiologico, gnoseologico e metafisico di spirito e vita, ne ha dichiarato la falsità ingenerando la forma estrema del nichilismo, è la facoltà di «riflettere» (*besinnen*): del resto egli «sinora non ha fatto altro che riflettere (*zu besinnen*)», comportandosi per istinto da filosofo ed eremita, <sup>35</sup> in controtendenza rispetto all'intera cultura europea che invece «non riflette più (*besinnt*), che ha paura di riflettere (*besinnen*)», <sup>36</sup> essendosi totalmente estroflessa in un al di là ideale che solo ora ha scoperto essere illusorio. Nietzsche propone, dunque, per ripristinare la salutare circolazione di spirito e vita, oltre ogni loro separazione reciprocamente annichilente, che si riprenda ad esercitare il pensiero nella sua movenza più radicale: quella per cui esso, divenuto ormai consapevole, anche grazie alle stesse investigazioni nietzscheane, di essere radicato nella volontà di potenza, che tutto permea, <sup>37</sup> non vuole più indietreggiare di fronte agli eventi ma anzi si protende a coglierli, certo di poter «approvare trionfalmente ogni momento dell'esistenza in generale» e di attrarre così i vettori del divenire sulla traiettoria dell'essere perché, per il tramite dell'essere voluto, questo divenga sempre più essere e l'eterno ritorno dell'identico acquisti, in tale incremento-di-essere, il proprio senso immanente.

## 2. *La riconnessione husserliana di filosofia e «scienze di fatto» attraverso il vissuto fenomenologico*

Nonostante la prefigurazione della possibilità di oltrepassamento del nichilismo, offerta da Nietzsche nelle sue riflessioni più mature, il pen-

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, «Il nichilismo», § 2, p. 9.

<sup>33</sup> *Ibidem*, «Prefazione», § 4, p. 4.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, § 3, p. 4.

<sup>36</sup> *Ibidem*, § 2, p. 3.

<sup>37</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, NOC VIII, t. 1, p. 203, «Il nichilismo europeo», § 10: «la vita altro non è che volontà di potenza».

siero del Novecento si ritrova invece pesantemente gravato dal senso della perdurante lacerazione tra dimensione spirituale e dimensione vitale, che egli aveva denunciato, attribuendone tutta la responsabilità alla mistificante condotta del sapere filosofico.

È vero infatti che egli aveva prefigurato l'avvento del superuomo, capace di signoreggiare l'eterno ritorno, aveva persino delineato la possibilità che la volontà di potenza operasse la transvalutazione di tutti i valori, ma alla fine il suo stesso filosofare si era bruscamente interrotto, sfociando, dopo la crisi di Torino del 1889 e prima della morte, avvenuta nel 1900, in ben dieci anni di silenzio nei quali il pensiero proprio di Nietzsche era risultato separato dalla sua vita e, almeno apparentemente, ininfluenza su di essa.

I cosiddetti biglietti della follia del 1888-1889, con i quali si rivolge ai grandi del suo tempo per attuare la grande politica (guerra alla casa di Hohenzollern, dissuasione di Crispi dall'alleanza con la Germania, risoluzione della questione dell'Alsazia-Lorena, grazie ai buoni uffici di un redattore della «Revue des deux mondes»), avvalorarono nella prima ricezione l'effetto nichilistico della riflessione nietzscheana, anzi, furono usati per gettare un'ombra sull'intera opera nietzscheana. Di quelli si sottolineò, infatti, che istituivano uno stridente contrasto tra il pensiero della volontà di potenza che documentavano e la effettiva condizione di inattività, progressivamente più totale, in cui la vita di Nietzsche versava. Max Nordau, autore di *Entartung*, e il dottor Moebius concordano: Nietzsche non è mai stato sano. Tutte le sue opere sono attraversate dal sospetto di una demenza latente, che le rende in complesso irricevibili.<sup>38</sup>

Quanto il primissimo Novecento sembra poter accogliere come eredità nietzscheana è perciò soltanto la messa in crisi di un'intera tradizione di pensiero, da Nietzsche stesso per di più spacciata come l'unica dell'Occidente. È un *deficit* di pensiero filosofico – appunto del pensiero che si applica a cogliere il senso della realtà tutta – il primo lascito di Nietzsche, che viene avvertito e di cui l'Europa diventa preda, con poche eccezioni. Adirittura, proprio ed esclusivamente la teorizzazione del nichilismo e la lungimirante previsione delle conseguenze, che avrebbe innescato, fa diventare Nietzsche un autore così letto da consentirgli di occupare, nei primi decenni del Novecento, il posto che, prima di lui e nella stessa sua formazione spirituale, era stato di Schopenhauer. A questo Nietzsche ci si ispirò, in particolare, per compensare il vuoto filosofico spalancatosi nel «dopo» Hegel e per evitare entrambe le insidie in cui era fin troppo facile cadere: da un lato la nostalgia per la totalità dialettica perduta e dall'altro la piatta adesione al positivismo dei fatti. Tuttavia, seguendo il paradigma nietzscheano in maniera così unilaterale non solo si produsse la prevista consunzione dei grandi ideali di Dio, del Bene e del Vero, ma si minò alla base ogni possibilità di riempire il vuoto di senso che ne risultava. La critica esclusivamente corrosiva e

<sup>38</sup> Cfr. M. NORDAU, *Entartung*, Berlin 1982; trad. it. *Degenerazione*, Milano 1893-1894. Si veda inoltre P.J. MOEBIUS, *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden 1902. Entrambi citati da M. FERRARIS, *Storia della volontà di potenza*, in F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, pp. 603-605.

dissolvente che a questo Nietzsche si ispirava, inoltre, contribuì a indurre e ad accelerare lo stato di crisi che descriveva.<sup>39</sup>

In questo contesto, la pubblicazione delle primissime opere husserliane sembra quasi caricarsi simbolicamente del significato di assecondare e garantire il passaggio del testimone filosofico nietzscheano: nel 1891, giusto agli inizi del periodo di decennale silenzio di Nietzsche, compare infatti *Filosofia dell'aritmetica*,<sup>40</sup> nel 1900 viene pubblicato il primo volume delle *Ricerche logiche*, con i *Prolegomeni ad una logica pura*, nel 1901 esce anche il secondo volume delle *Ricerche logiche*, contenente sei trattati.<sup>41</sup> Il carattere distintivo di questi volumi, anticipatore del senso dell'intera impresa filosofica cui tenderà la fenomenologia, può essere colto nello

«sforzo di mostrare l'intreccio tra la purezza categoriale e l'empiria dei processi del percepire, del rappresentare, dell'immaginare, ecc., insomma come sforzo di ricostruzione e ostensione di quelle peculiari strutture del fenomeno che lo rendono atto a farsi, per così dire, dimora del significato».<sup>42</sup>

Si trattava infatti di riandare con la filosofia ai vissuti-di-coscienza, di cui le scienze psicologiche sembravano essersi definitivamente impadronite: sull'atteggiamento naturale con cui ci poniamo davanti alle cose, a fini conoscitivi e pratici, e le assumiamo come ovvietà, dalle quali prendere le mosse nella quotidianità e insieme far crescere le diverse scienze di tipo naturale (le scienze della natura fisica e psichica, le scienze dello spirito, le scienze matematiche ecc.), Husserl intendeva istituire «una critica della ragione logica e pratica», o meglio ancora, dal punto di vista di una continuità con la problematica nietzscheana, una critica «di ciò che in generale ha valore». Husserl avvertiva questo, come il compito che, personalmente, doveva assolvere, se voleva chiamarsi filosofo e dichiarava che non avrebbe più potuto «veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro in linee generali sul senso, l'essenza, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione». Dopo aver «abbastanza tratto profitto dai tormenti dell'assenza di chiarezza, del dubbio che tentenna qua e là», egli sentiva di dover ormai pervenire a una interna solidità.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> F. VOLPI, *Il nichilismo*, p. 54.

<sup>40</sup> E. HUSSERL, *Philosophie der Arithmetik*, in «Husserliana», XII (1970), a cura di L. ELEY; trad. it. *Filosofia dell'aritmetica*, Milano 2001.

<sup>41</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I-II, Halle 1900-1901. Ora sono confluite in «Husserliana», XVIII (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu einer reinen Logik*, a cura di E. HOLENSTEIN; XIX (1984), 1-2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster u. Zweiter Teil*, a cura di U. PANZER; trad. it. parziale *Ricerche logiche*, Milano 2001.

<sup>42</sup> Cfr. G. LEGHISSA, *Alle origini del «vedere» fenomenologico*, Introduzione a E. HUSSERL, *Filosofia dell'aritmetica*, p. 28. In proposito anche: E. MELANDRI, *Logica ed esperienza in Husserl*, Bologna 1960. Più di recente: Th.M. SEEBOHM, *Psychologism revisited*, in Th.M. SEEBOHM - D. FOLLESDAL - J.N. MOHANTY (edd), *Phenomenology and the Formal Science*, Dordrecht - Boston - London 1991, pp. 149-182; G. LEGHISSA, *L'evidenza impossibile. Saggio sulla fondazione trascendentale di Husserl*, Trieste 1999.

<sup>43</sup> Così Husserl in un'annotazione di diario del 25 settembre 1906, cit. da G. SEMERARI nella «Prefazione» a E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it., Roma - Bari 2001, pp. XI-XII; ed. orig. ted. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana XXV* (1987): *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di T. NENON e H.R. SEPP, pp. 3-62.

Anche Husserl, come già Nietzsche, si trovò, dunque, a porre la questione filosofica nella prospettiva del suo radicamento esistenziale o del suo rapporto con la vita. Da un lato, infatti, fu la sua stessa vicenda biografica, che inaspettatamente fece emergere in lui l'istanza filosofica, rivelandolo «teoretica per disposizione personale», tramite l'incontro con Franz Brentano, avvenuto dopo che si era brillantemente laureato in matematica sotto la guida di Weierstrasse.<sup>44</sup> Dall'altro, fu proprio tale personale sensibilità filosofica del matematico Husserl quella che, in polemica con l'ambiente positivista circostante, gli fece prima sollevare l'interrogativo sul senso delle scienze e lo indusse poi ad affrontare il problema nei termini della possibilità di descrizione eidetica dei vissuti, che stanno alla base dell'elaborazione del pensiero scientifico, così come si è configurato dall'età moderna.<sup>45</sup> Questo documenta in proposito un manoscritto husserliano del 1930:

«La mia domanda originaria è stata stimolata dalla *Dottrina della concezione naturalistica del mondo* di impostazione positivista di Avenarius; essa consiste nella descrizione scientifica del mondo come puro mondo dell'esperienza – quell'esperienza che passa attraverso la mia vita (desta) – che non è pensata come accidentalmente empirica, ma come descrizione essenziale all'interno della riduzione fenomenologica».<sup>46</sup>

Husserl è certo della capacità della filosofia di pervenire «zu den Sachen selbst» e per questo non esita – e neppure Nietzsche aveva esitato – a denunciare gli scacchi in cui la filosofia è via via incorsa nella sua unica storia: essa si è, in primo luogo, mostrata incapace di edificarsi quale scienza rigorosa; inoltre, per sopravvivere, ha spesso preferito esprimersi secondo modalità autoridotte e compromissorie. Questo atteggiamento Husserl scorgeva nelle tendenze filosofiche del naturalismo e dello storicismo del primo Novecento, le quali mettevano a tacere l'istanza filosofica del rigore scientifico e si accontentavano di abbozzare visioni del mondo (*Weltanschauungen*), storicamente relative e perciò transeunti, abbandonando senza troppi scrupoli il pensiero autenticamente filosofico alla deriva scettica.<sup>47</sup>

Proprio l'invasione dello scetticismo, del resto, appare ad Husserl la «malattia teoretica della [sua] epoca» ed egli la attribuisce precisamente all'invalsa abitudine di spacciare, per filosofia, modalità riflessive che invece si lasciano dominare dal pregiudizio del «fatto», appiattendovisi, né si aprono a intendere il mondo-della-vita come la fonte di senso di ogni sapere e di ogni scienza formalizzata. A questa consapevolezza approderà invece Hus-

<sup>44</sup> L'espressione è di A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa 2003, pp. 13-14.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>46</sup> E. HUSSERL, Ms. trans. A VII 20, *Möglichkeit der Ontologie* (1930), trascritto da W. Biemel, p. 66, citato in A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, p. 41.

<sup>47</sup> Cfr. G. SEMERARI, «Prefazione» a E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, pp. XVI-XVII. Proprio nei due capitoli di quest'opera Husserl istaura nei confronti del naturalismo e dello storicismo un serrato confronto critico: E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, rispettivamente pp. 13-70 e 71-106.

serl nelle conferenze di Vienna del 1935, avanzando teoreticamente oltre il coscientialismo, nella dimensione della *Lebenswelt*.<sup>48</sup>

Nella riflessione sullo stato delle scienze giunge, infatti, a maturazione in Husserl l'idea che la crisi, che affligge il sapere scientifico europeo, dipenda dalla perdita di significato per la vita degli uomini, che esso ha subito. Non si critica, cioè, la scientificità delle scienze, che è inattaccabile data la legittimità delle loro operazioni metodiche. Piuttosto, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, ci si è interrogati sul significato che le scienze in generale hanno avuto e possono avere per l'esistenza umana. Ci si è chiesti: che cosa ha da dire il sapere scientifico sui problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso? E si è dovuto rispondere che «la mera scienza di fatti» della natura e dello spirito, che ha realizzato la *prosperity* dei nostri luoghi e dei nostri giorni, non ha nulla da dirci a questo proposito, poiché, per operare con l'efficacia che tutti le riconosciamo e pretendiamo, essa deve per l'appunto fare astrazione da qualsiasi soggetto, da qualsiasi presa di posizione valutativa e focalizzarsi sulla sola verità scientifica oggettiva: «la constatazione di ciò che il mondo, sia psichico sia spirituale, di fatto è».<sup>49</sup>

Eppure non fu sempre così. Non sempre gli interrogativi specificamente umani furono banditi dal regno della scienza, che anzi, a partire dal Rinascimento rivendicò a sé, dopo il predominio metafisico-teologico realizzatosi nell'antichità e nel medioevo, la funzione di guida nella riplasmazione dell'umano, cui si attendeva, e la cui esistenza si voleva dotare di una forma «filosofica», giovandosi dell'umana capacità di conferire a tutta la vita, liberamente, regole fondate sulla pura ragione. Doveva essere il trionfo della teoresi filosofica, grazie alla quale soltanto si poteva mettere in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione, che conseguisse una conoscenza universale del mondo e dell'uomo, tale da riuscire a cogliere «nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il più alto principio: dio».<sup>50</sup> Si vagheggiò, dunque, certo molto audacemente, che un unico sistema teoretico, «precedente all'infinito, di generazione in generazione, e costituito da verità definitive e teoreticamente connesse», potesse e dovesse recare una soluzione a tutti i problemi possibili, «ai problemi di fatto come ai problemi razionali, ai problemi della temporalità come ai problemi dell'eternità».<sup>51</sup> Addirittura, si credette, in quel momento di rinnovamento, «di aver scoperto il vero metodo universale con cui costruire una filosofia sistematica, culminante

<sup>48</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it., Milano 1961; ed. orig. ted. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di W. BIEMEL, in «Husserliana», VI (1954). Il tema del mondo-della-vita (*Lebenswelt*) compare al § 9 h della Seconda Parte, «Il mondo-della-vita quale dimenticato fondamento di senso della scienza naturale» (pp. 77-82). La trattazione si svolge poi nelle Sezioni A. e B della Terza Parte (pp. 133-215, 216-293).

<sup>49</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, pp. 34-36.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 38.

nella metafisica, una filosofia seriamente concepita come una *philosophia perennis*». Da tale fede in un sapere delle questioni ultime e supreme, il cui spirito era in grado di dar senso a ogni conoscenza, anche a quelle raggiunte dalle altre scienze, furono effettivamente animate tutte le imprese scientifiche, comprese quelle, di ordine inferiore, concernenti fatti; da essa prese slancio, per l'intero vituperato secolo XVIII, quello «zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza dell'umanità», cui rende testimonianza lo splendido inno *Alla gioia* di Schiller e Beethoven, che in noi suscita invece solo «dolorosi sentimenti». <sup>52</sup> Infatti, questa nuova umanità non riuscì né a realizzare i suoi intenti né ad edificare se stessa: «l'entità sempre più poderosa dei successi teoretici e pratici delle scienze positive salì alle stelle» e gli scienziati si trasformarono in «professionisti estranei alla filosofia». Quest'ultima si disperse «in una serie di filosofie sistematiche molto imponenti ma disgraziatamente incapaci di giungere a un accordo, anzi reciprocamente ostili» e gli spiriti filosofici afferrati dal senso di fallimento e di ribellione nei confronti «delle ovvietà dell'ideale dominante», cominciarono a dubitare della possibilità stessa di una metafisica. <sup>53</sup>

È da allora, che la tensione problematica rivolta all'ideale autentico di una filosofia universale e di un metodo corrispondente è diventata l'intima forza di propulsione di ogni pensiero. Infatti, il dubbio sulla possibilità della metafisica coinvolgeva immediatamente anche la possibilità delle scienze di fatto le quali, appunto, «nell'inscindibile unità della filosofia avevano il senso della loro relazione, il senso di verità valide per meri settori dell'essere»: le scienze moderne fondate sul significato filosofico dell'esistenza, continuano a recare in sé tale senso della loro verità, che va però diventando ormai sempre più enigmatico come enigmaticamente esse vivono la loro crisi di significato umano. <sup>54</sup>

Il destino dell'uomo europeo del XX secolo si gioca, dunque, per Husserl, come già era stato per Nietzsche, in una guerra per la riconquista del senso dell'essere nella sua immanenza e integralità diveniente. Essa oppone le filosofie scettiche, che hanno perduto la coscienza dei loro compiti e perciò si sono ridotte a non-filosofie, alle «vere filosofie, quelle ancora vive», che lottano «per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità». Solo accettando di combattere in tale tenzone si potrà appurare se «quel telos che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così – nel movimento infinito della ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana – sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale» oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 41.

quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale. In quest'ultimo caso soltanto, infatti, la filosofia e le scienze, recuperata la consapevolezza del loro intimo nesso organico, potrebbero mostrarsi nella loro storia come «il movimento storico della rivelazione della ragione universale, *innata* come tale nell'umanità».<sup>55</sup>

Da parte sua, Husserl si propone di armarsi di un «atteggiamento spirituale radicalmente scettico ma non propriamente negativo» e di provare a penetrare attraverso la crosta dei fatti storici esteriori della storia della filosofia, «indagandone, provandone, verificandone il senso intimo, la nascosta teleologia». Egli prevede che a poco a poco nuove possibilità di pensiero emergeranno, alle quali, certo, sulle prime non si baderà che pochissimo, ma che poi si imporranno all'attenzione, facendo sorgere domande mai poste prima e mostrando campi di lavoro inesplorati o correlazioni mai colte. Tutto ciò farà sì che accada l'evento sperato: «un mutamento fondamentale ed essenziale del senso complessivo della filosofia», di quel senso che, come un «ovvio» pietrificato, ha attraversato tutte le sue forme storiche, impedendo loro di applicarsi alla fluidità diveniente della vita. Solo ora si apre finalmente la possibilità di attuare la filosofia attraverso l'azione e Husserl vi si incammina:

«Io cercherò di ripercorrere le vie che io stesso ho percorso, non di addottrinare; cercherò semplicemente di rilevare, di descrivere ciò che vedo. Io non ho nessun'altra pretesa se non quella di poter parlare, innanzitutto di fronte a me stesso e quindi di fronte agli altri, con conoscenza di causa e in piena coscienza, come uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un'esistenza filosofica».<sup>56</sup>

## II. L'EMERGERE DELL'ISTANZA TEORETICA DI SOLIDARIETÀ TRA LOGOS E VITA NELLA FENOMENOLOGIA DELLA VITA DI ANNA-TERESA TYMIENIECKA

### 1. *Aprire all'esperienza corporea la coscienza costituente e rivitalizzarla*

Anna-Teresa Tymieniecka ha avvertito acutamente il retaggio di dualismo che la fenomenologia classica trasmette ai suoi eredi e ha realizzato, fin dagli anni Sessanta del XX secolo, che l'integrazione fra le due aree caratteristiche dell'investigazione fenomenologica, quella del mondo delle idee e l'altra del mondo della vita, non aveva ancora avuto luogo. Ella riconosceva che l'ultimo Husserl aveva rivolto un accorato appello a recuperare la *Lebenswelt* come sfondo necessario della coscienza costituente, e proprio in ciò scorgeva, con Roman Ingarden, l'eredità husserliana cui dar seguito;<sup>57</sup> neppure negava che Heidegger, dopo aver denunciato il rischio

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>57</sup> R. INGARDEN, *What is new in Husserl's «Crisis»*, in «Analecta Husserliana», II (1972), pp. 23-54.

di essenzialismo in agguato nella concezione husserliana, ne aveva proposto, attraverso la nozione di «essere-mondo del mondo» (*worldhood of the world*) il riorientamento metafisico,<sup>58</sup> tentando una crasi con l'esistenzialismo,<sup>59</sup> sia pure a tutto vantaggio di quest'ultimo;<sup>60</sup> inoltre, osservava, c'era stato Merleau-Ponty che, nella sua accurata fenomenologia esistenziale, si era adoperato a ritessere la trama invisibile su cui i fenomeni potevano visibilmente manifestarsi.<sup>61</sup>

Tuttavia, la dimensione eidetica e la dimensione vitale continuavano a mantenere nella fenomenologia del secondo dopoguerra direzioni di senso essenzialmente divergenti, dal momento che l'investigazione fin qui condotta non era riuscita a rinvenire per esse né una radice comune né un fattore di unificazione organica e, anzi, sembrava essere addirittura divenuta incapace di porre il problema stesso, restando irretita nella autoreferenzialità trascendentale della funzione costituente della coscienza.

Più in particolare, in un recente ripensamento della fenomenologia di Husserl, A.-T. Tymieniecka trova che egli «estese l'intenzionalità e la coscienza trascendentale alle funzioni corporee, animali e vegetali» (*extended intentionality and transcendental consciousness into bodily functions, animal and vegetal*) e, anzi, ritenne anche di aver raggiunto quella «fenomenologia scientifica della vita» (*scientific phenomenology of life*), che doveva costituire il compimento della sua filosofia trascendentale. Però, non raggiunse mai quella «sfera in cui sia la realtà, che è in questione, sia la coscienza, che sorge in correlazione con essa, divengono intuitivamente presenti nel loro con-emergere» (*the sphere at which both reality, which is in question, and consciousness, which emerges in correlation with it, become intuitively present in their emergence together*), perchè impedito in ciò dal «veicolo» (*vehicle*) impiegato, cioè dalla «funzione intenzionale della coscienza» (*the intentional function of consciousness*), usata al modo dell'ovvio, anziché secondo quell'apertura critica che l'*epochè* fenomenologica pure avrebbe consentito.<sup>62</sup> Per questo forse, come contraccollo paradossale delle ultime ricerche husserliane incentrate sulla *Lebenswelt*, si poté contemplare anche

<sup>58</sup> Th. RYBA, *Anna-Teresa Tymieniecka's Phenomenology of Life*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed), *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements. A Guide for Research and Study*, Dordrecht - Boston - London 2002, p. 432.

<sup>59</sup> B.M. D'Ippolito afferma di Heidegger, che interpretò l'intenzionalità come essere-nel-mondo e inaugurò una nuova forma di pensiero combinando la nozione husserliana di pre-categoriale con elementi Kierkegaardiani. Cfr. B.M. D'IPPOLITO, *The concept of «Lebenswelt» in European culture*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed), *Phenomenology World-Wide*, p. 571.

<sup>60</sup> M. BONOLA, *Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza*, in «Aut-aut», 199-200 (1984), pp. 39-55, descrive il rapporto tra la filosofia di Heidegger e la fenomenologia di Husserl nei termini di una dialettica tra intenzioni essenzialistiche e non. Cfr. anche J. WATANABE, *Heidegger's Phenomenology of Being and Husserl's Phenomenology of Consciousness*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed), *Phenomenology World-Wide*, pp. 240-251, che esprime quella stessa dialettica fenomenologica polarizzandola tra «essere» e «coscienza».

<sup>61</sup> Cfr. in proposito P. BOURGEOIS, *Maurice Merleau-Ponty, Philosophy as Phenomenology*, in A.-T. TYMIENIECKA (ed), *Phenomenology World-Wide*, pp. 342-384.

<sup>62</sup> Cfr. A.-T. TYMIENIECKA, *A Note on Edmund Husserl's late Breakthrough*, in A.-T. TYMIENIECKA, *Phenomenology World-Wide*, p. 686.

la rinuncia vitalistica al *logos*, impersonata dalla linea fenomenologica spagnola di Unamuno e Ortega y Gasset, poi proseguita e corroborata da Julian Marias: dove si scelse di privilegiare l'espressione letteraria e poetica su quella concettuale e filosofica, proprio per mantenere la freschezza dell'esperienza vitale, tradita non solo dalla filosofia tradizionale ma anche dalle recente fenomenologia, rivoltasi a dar corso alle morte idee piuttosto che alla vita pulsante.<sup>63</sup>

Negli anni Settanta del XX secolo, che avevano visto la scomparsa dell'ultimo testimone oculare della prima scuola husserliana, Roman Ingarden, soprattutto incombente appariva però ad Anna-Teresa Tymieniecka il pericolo di compromettere la continuità della vicenda fenomenologica e di snaturare la fenomenologia, trasformandola da pensiero vivente, che di continuo si rinnova e si incrementa, in pensiero morto o archeologia fenomenologica, che sempre e solo ripercorre e ripropone la sua storia passata. La vincente risposta della Tymieniecka alla situazione di stallo in cui versava il movimento fenomenologico mondiale, in quel momento di successione alla sua fase classica, segnata dall'insuperato dualismo tra *logos* e vita, si articolò in due mosse fondamentali.<sup>64</sup> Da un lato, ci si volse a rivitalizzare l'*humus* di dialogicità su cui la stessa ricerca husserliana si era impiantata, fiduciosi che da un vissuto di scambio intersoggettivo nuovamente ricco, un'ondata propulsiva si sarebbe propagata alla stessa algida coscienza costituente, riaprendola e ricontestualizzandola nella dimensione vitale.<sup>65</sup> Si sviluppò così l'attività convegnistica a raggio planetario del «World Phenomenology Institute», fondato e presieduto da Anna-Teresa Tymieniecka. Dall'altro, e proprio a partire dal contatto con il nuovo e aggiornato plesso di esperienze, scientifiche, estetiche, psicologiche e psichiatriche, veicolato dalla mole dei rapporti interpersonali ora ripristinati tra studiosi di fenomenologia, ci si trovò ben presto, oltre le teorie e le idee dei pensatori post-husserliani, a procedere nuovamente nell'ambito del principale flusso di irradiazione dell'esperienza fenomenologica, quello a partire dal quale il fondatore stesso aveva tratto l'energia per dar vita ad un progetto, che non aveva voluto essere solo di *philosophia prima* o eidetico ma anche di

<sup>63</sup> Così in A.-T. TYMIENIECKA, *La condizione umana all'interno dell'unità-di-tutto-ciò-che-è-vivente*, in «Dialogo di Filosofia», 11 (1994), p. 444.

<sup>64</sup> Cfr. D. VERDUCCI, *Anna-Teresa Tymieniecka. La trama vivente dell'essere*, in A. ALES BELLO - F. BREZZI (edd), *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Milano 2001, pp. 63-66.

<sup>65</sup> A. Ales Bello descrive in questi termini l'intrinseca dialogicità della condotta filosofica husserliana: «Ma questo pensatore che sembrerebbe, e per certi versi è, un solitario, in realtà è ben presto circondato da un folto gruppo di discepoli ai quali comunica la passione per la ricerca e la via metodologica per raggiungerla, desiderando, anzi, con-dividere, nel senso di ripartire fra loro il vasto campo del sapere per poter poi ricostruire l'unità attraverso i risultati raggiunti»; A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*, p. 14. Già E. Stein aveva documentato questa peculiare movenza intersoggettiva della fenomenologia. La Stein osserva che a Gottinga Husserl attirò intorno a sé un nutrito gruppo di allievi che ben presto divennero suoi valenti collaboratori. Per raccogliere i risultati della scuola così formatasi fu fondato nel 1913 lo *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, di cui nel 1924 erano apparsi già sei volumi. Cfr. E. STEIN, *Che cos'è la fenomenologia*, in A. ALES BELLO (ed), *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma 1993, p. 57.

*scientia universalis* ovvero di confronto conoscitivo «con i perenni enigmi che l'universo e l'uomo ci presentano» (*with perennial puzzles presented to us by the universe and man*).<sup>66</sup>

Anna-Teresa Tymieniecka si imbatte così in un inedito scenario, impostato sulla questione, fenomenologicamente post-classica, se sia possibile procedere oltre l'assolutezza della coscienza trascendentale costituente, pur conservandone quegli imprescindibili guadagni critici, che avevano consentito proprio al pensiero fenomenologico classico di smascherare i trucchi e le astuzie di una ragione,<sup>67</sup> come quella sviluppatasi dalla modernità ai nostri giorni, pervasa da spinte all'autosufficienza teorica e incurante della deriva nichilistica via via più prossima. L'evoluzione delle scienze psicologiche e della natura, da Brentano e Husserl ad oggi, forniscono per fortuna numerosi spunti di ripensamento della compagine trascendentale della coscienza. La psichiatria di impostazione fenomenologica nei suoi sviluppi più recenti, per esempio, ha confermato che in certi casi di irregolarità e patologia dei processi relativi alla percezione esterna neppure la relazione noematica, che secondo la fenomenologia classica dovrebbe comprenderli geneticamente, si mantiene immutata. Essa stessa è invece investita da alterazioni non riconducibili alla percezione regolarmente costituente, perché portate da singoli vissuti corporei, che per principio sono esclusi dall'area costituente della coscienza. Analoghi risultati scaturiscono dalle ricerche di psichiatria fenomenologica sulla destrutturazione del campo di coscienza e sugli stati onirico-confusionali.<sup>68</sup> Giunge così a manifestazione una «spontaneità formante» (*bildende Spontanität*) del vivere conscio, che si sviluppa al di fuori del regime della costituzione e che funge da «sistema di riferimento» (*Bezugssystem*) delle funzioni individualizzanti della coscienza costituente. Anzi, proprio tale reciproco irrompere l'uno nell'altro dei due registri coscienziali risospinge l'analisi fenomenologica alla ricerca di un ulteriore e più originario «talento/disposizione della coscienza» (*Uranlage des Bewusstseins*).<sup>69</sup> Il «conscio» (*das Bewusste*) appare ora radicato nel «corporeo naturale» (*in dem Leiblich-natürlichen*), connesso e compatibile con la vita. Nell'esperienza del «conscio corporeo» (*das Leiblich-bewusste*) l'algida coscienza trascendentale costituente si accorge di vivere i processi psichici nella loro successione, intreccio, motivazione; vi sperimenta la sua peculiare modalità di «essere corpo» (*Verleibung*), graduale e rispettosa della sua autonomia, ed entra in contatto, per il tramite di ciò, con l'intera compagine della natura (*Naturgefüge*), a sua volta intesa come autonoma. In altre parole: dai nuovi dati che le scienze psicologiche e della natura forniscono, non si dà più,

<sup>66</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *From the Editor*, in «*Analecta Husserliana*», I (1971), p. VI.

<sup>67</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *La condizione umana all'interno dell'unità-di-tutto-ciò-che-è-vivente*, p. 442.

<sup>68</sup> Il riferimento principale è alla psichiatria francese. Cfr. H. EY, *La Conscience*, Paris 1963; Cl. BLANC, *Coscience et inconscient dans la pensée neurobiologique actuelle* e G. LANTERI-LAURA, *L'inconscient et la pensée phénoménologique*, entrambi in H. EY (ed), *L'inconscient*, Paris 1966.

<sup>69</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Die Phänomenologische Selbstbesinnung*, in «*Analecta Husserliana*», I (1971), pp. 4-7.

all'origine del conscio, una corporeità-limite, coscienzialmente indecifrabile e da considerare perciò punto-zero. Va invece riconosciuto che anche del corporeo si dà una trascrizione coscienziale e che inoltre, per il tramite di tale suo originale modo di essere, la coscienza può diramarsi nell'ambito della natura. Anzi, se si vuole davvero venire fenomenologicamente a capo del conscio oggettivo-o-di-vissuto (*Gegenständliche-oder-Erlebnisbewusste*), occorre instaurare una ricerca genetico-fisiologica come un'indispensabile fonte di conoscenza a carico della filosofia: c'è infatti un conscio-corporeo che precede e sostiene la coscienza costituente, insieme de-assolutizzandola e ponendola in intima relazione con il mondo-della-vita.<sup>70</sup>

Dalla scoperta della congruenza con la vita della coscienza trascendentale costituente, guadagnata applicando l'husserliano «immer wieder» che riapre l'ovvio alla nuova penetrazione intuitiva, la Tymieniecka può procedere oltre la datità (*givenness*) essenziale della genesi costitutiva dell'oggettività, alla ricerca del suo «intimo lavorare come il luogo da cui simultaneamente sorgono *eidos* e fatto» (*inner working as the locus whence eidos and fact simultaneously spring*). Infatti è ormai «la marcia costruttiva della vita» (*the constructive advance of life*), nella misura in cui sostiene l'intenzionalità costituente, a manifestarsi come ciò che può condurre al principio di tutte le cose.<sup>71</sup> Accettando di descrivere anche il «corporeo come fenomeno dato» (*das 'leibhaftig als Phänomen gegebene'*) ovvero nel suo contenuto noetico-noematico, la Tymieniecka ha assunto il corpo in quanto disposizione originaria della coscienza e insieme quale rete organizzativa delle realizzazioni organiche nella natura. Anzi, il sistema-corpo può ora essere considerato quell'originario promotore del vivere conscio che, sostenendolo nel suo graduale dispiegamento, lo abilita a raggiungere il livello della coscienza costitutiva e a svolgere il ruolo individualizzante e liberamente creativo che a quest'ultima compete.<sup>72</sup>

Da questa rinnovata autocomprensione, che ha reso ancora una volta il *logos* libero dai pregiudizi più recenti della conoscenza naturale, scientifica e filosofica, la Tymieniecka si avvia ad elaborare la concettualità della fenomenologia della vita, con cui una nuova fase della ricerca fenomenologica si sviluppa, centrata sull'idea chiave della «condizione umana» (*human condition*), intesa però anzitutto in senso cosmologico anziché morale, ovvero come quel luogo delle relazioni tra essere umano e natura, che è oggetto di studio delle scienze umane. È in questo nuovo ambito che la coscienza ha potuto assestarsi una volta che la sua dimensione costitutiva è stata de-assolutizzata e ricontestualizzata nel flusso della vita naturale, per mezzo della considerazione del conscio corporeo. Qui si manifesta che il vivente-uomo sa riconoscere, selezionare e portare a realizzazione le

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 2-3.

<sup>71</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Tractatus brevis. First Principles of the Metaphysics of Life Charting the Human Condition: Man's Creative Act and the Origin of Rationalities*, in «*Analecta Husserliana*», XXI (1986), p. 3.

<sup>72</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Die Phänomenologische Selbstbesinnung*, pp. 7-8.

proprie virtualità ontologiche, gestendo in modo creativo le funzioni e gli automatismi psico-fisici suoi e dell'ambiente che lo circonda, sia umano e animato che inanimato. Secondo la Tymieniecka, cioè, raggiungendo il livello della condizione umana, la vita consegue un grado di individualizzazione per cui prende coscienza di sé e si esplica come capacità di auto- ed eteroplasmazione.<sup>73</sup> Si apre, dunque, una visione (*vision*) in cui, a differenza di quella trascendentale-strutturale della fenomenologia classica, che pone al suo inizio l'essere umano quale demiurgo o fonte, l'uomo «appare coinvolto nel tumulto del progresso generativo» (*[man] appears caught up in the turmoil of a generative progress*); tuttavia, in forza della funzione creatrice autonoma che gli compete e che si esprime nella *imaginatio creatrix*, il vivente umano sta nella vita come «il vortice del senso universale» (*the vortex of the universal sense*).

La ripresa fenomenologica di Anna-Teresa Tymieniecka ci conduce quindi non solo a cogliere il dinamismo più originario dell'essere umano, quello creatore, ma anche a diventare consapevoli della sua qualità fondativa, che sovverte la gerarchia tradizionale dei tipi umani, poiché a questo punto: «le poète devient le créateur de l'homme et le philosophe le témoin».<sup>74</sup> Ponendosi nella prospettiva della condizione umana creatrice, infatti, la coscienza che si è scoperta a sua volta viva e vitale, si trova ad assistere allo zampillare stesso della vita e insieme ad esserne coinvolta. Un nuovo contesto si delinea per l'indagine filosofica: esorbitante sia rispetto all'antica visione di un cosmo ordinato dell'essere (*Being*), unico principio ultimo, sempre e ovunque presente e perdurante in qualunque condizione di stasi o di flusso; sia nei confronti della concezione dei moderni, che ricavano i principi ultimi dell'esistente (*of what-there-is*) dal potere costitutivo-offerente (*constitutive-envisioning*) della mente umana e dal suo circuito trascendentale di funzionamento. Neppure la messa in gioco di essere (*being*) e divenire (*becoming*) insieme, d'altra parte, è in grado ormai di esaurire la domanda metafisica, che ha raggiunto un grado di profondità estremo. Chi la pone, infatti, non è un vivente tra gli altri ma è il vivente che sa che l'espansione della sua vita è frutto di individualizzazione esistenziale e perciò non si esaurisce nell'effettuazione di automatismi anonimi ma è suscettibile di venire significativamente plasmata dalle produzioni simboliche, teoriche e pratiche, cui egli può e vuole dare corso. Come precisa la Tymieniecka:

«La funzione creativa, guidata dal *telos* suo proprio, genera nell'uomo l'*Imaginatio Creatrix*, quale mezzo, *par excellence*, di libertà specificamente umana: cioè libertà di andare oltre la struttura del *mondo-della-vita*, la libertà dell'uomo di sorpassare se stesso».<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Cfr. in proposito i volumi di «Analecta Husserliana»: XIV (1981), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition* e XVII (1984), *Phenomenology of Life and of Human Condition, in a Dialogue between Occidental and Chinese Philosophies*.

<sup>74</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Eros et Logos. Esquisse de phénoménologie de l'intériorité créatrice, illustrée par le textes poétique de Paul Valéry*, Louvain - Paris 1972, p. 112.

<sup>75</sup> «The creative function guided by its own telos, generates *Imaginatio Creatrix* in man, as the means *par excellence*, of specific human freedom: that is, freedom to go beyond the framework of

2. *Nella condizione umana creatrice, l'ontopoiesi come logos della vita e vita del logos*

A partire dall'emergere della condizione umana, pertanto, una nuova corrente di vita si innesta sul flusso di vita naturale, corredandolo di potenzialità inedite, quali il poter sapere e decidere di sé. Infatti l'uomo che sa esercitare l'attività immaginativa e simbolica, trasfigura conoscitivamente l'intera realtà: ad essa egli può perciò rapportarsi in modo non deterministico ma innovativo, animando la dinamica produttiva della vita, biologicamente intesa, con il soffio ontopoietico della libera creatività che gli appartiene e che è regolata dal principio dell'essere, all'origine della scala della formazione esistenziale e dei criteri della nostra mente. È in forza di tale calibro ontologico che la poiesi umana risulta esistenzialmente costruttiva: esso consente agli atti creativi dell'uomo di conferire alle creazioni quell'indispensabile carattere di forma «oggettiva» umanamente adeguata, che sola può mantenersi nel corso del divenire dei soggetti individuali, i quali, vivendo, continuamente divengono, per l'appunto, ciò che non sono ancora. Conclude perciò la Tymieniecka:

«Io lo chiamo [il divenire della vita], tornando alla Poetica di Aristotele, un processo 'poietico': ontopoietico. In breve, l'autoindividualizzazione della vita è un processo ontopoietico».<sup>76</sup>

La vita dunque produce incessantemente forme sempre più individualizzate in virtù di una poiesi che è conforme all'essere. Ma di tale processo vitale-naturale, solo a partire dalla condizione umana liberamente creatrice, si può riconoscere la costruttività, perché esclusivamente a livello umano si pone l'esigenza di orientare all'essere virtualità produttive che possono anche condurre ad esiti riduttivi e addirittura nichilistici. Così si esprime in proposito la Tymieniecka:

«L'atto creativo ... emerge all'interno dell'*essere-umano-in-conflitto*, nell'uomo che si ribella contro l'interpretazione del Reale che la fase presente del mondo costituito ci offre».<sup>77</sup>

Aggiungendo inoltre:

«Dunque, la *condizione elementare dell'uomo* – la stessa attraverso la quale Husserl e Ingarden hanno tentato invano di aprirsi un varco, estendendo l'espansione dei suoi nessi intenzionali e insieme ricorrendo ai dati scientifici ante-riduzione – appare essere

the life-world, the freedom of man to surpass himself»; A.-T. TYMIENIECKA, *Logos and Life. Creative Experience and the Critique of Reason*, Book I, in «Analecta Husserliana», XXIV (1988), pp. 25-26.

<sup>76</sup> «I call it [the becoming of life], going back to Aristotle's *Poetic*, a 'poietic' process: ontopoietic. In brief, the self-individualization of life is an ontopoietic process»; M. KRONEGGER - A.-T. TYMIENIECKA (edd), *Life. The Human Quest for an Ideal*, in «Analecta Husserliana», XXVIII (1990), p. 15.

<sup>77</sup> «The creative act ... emerges within the human-being-in-conflict, in man rebelling against the interpretation of the Real that the present phase of the constituted world gives us»; A.-T. TYMIENIECKA, *Logos and Life. Creative Experience and the Critique of Reason*, p. 26.

costituita dall'elemento cieco della natura, eppure, *nello stesso tempo*, tale elemento mostra di avere virtualità per l'individualizzazione a livello vitale e, ciò che è più importante, per una individualizzazione *specificamente umana*. Tali ultime virtualità potremmo denominarle 'spontaneità'.<sup>78</sup>

Nei primi tre volumi della serie *Logos and Life* di A.-T. Tymieniecka, i nessi tra il *logos* e la vita si delineano a partire dall'assunto per cui, rispetto a tutte le altre datità quella dell'uomo all'interno del suo mondo non è semplicemente equiparabile ad «un processo secondo natura» (*a process like-nature*) ma esprime uno specifico tipo di costruttivismo:<sup>79</sup> il semplice vivere umano è in se stesso effetto di autoindividualizzazione-nell'esistenza. La più intima movenza di vita comporta infatti per l'essere umano un'auto-interpretazione inventiva ovvero una produzione-conforme-all'essere o ontopoiesi, che anima e personalizza la dinamica di individualizzazione autopoietico-riproduttiva, appartenente alla vita biologicamente intesa. Non bastano, perciò, la conoscenza e la rete intenzionale delle sue manifestazioni più elevate, per condurci a scoprire l'ordine del mondo della vita. Esse debbono integrarsi con le modalità essenziali con cui l'essere umano delinea la «messa in atto» (*enactment*) del corso della vita e la «pone in atto» (*enacts*). L'*enaction* è il fattore-guida del progresso della vita, alla cui esecuzione (*performance*) anche la conoscenza è funzionalizzata: le due serie operative di messa in atto e di conoscenza sono infatti dall'uomo «essenzialmente impiegate all'unico scopo di instaurare nella vita un significato» (*in the essential work of life-meaning establishment*), ad essa e a sé adeguato. L'atto creativo dell'uomo si rivela, pertanto, il prototipo dell'azione capace di innescare il progresso della vita: non chiude affatto le possibilità della vita come, secondo la Tymieniecka, Scheler avrebbe ritenuto, piuttosto le espande a mondi di vita possibili.<sup>80</sup> Infatti è nell'atto creativo, che rende umano il vivente uomo, che i fattori differenziali del macrocosmo della vita si distinguono, delineando la via d'accesso privilegiata per un'indagine che, una volta appurate l'origine delle

<sup>78</sup> «Thus, man's elementar condition – the same one which Husserl and Ingarden have attempted in vain to break through to, by stretching the expanse of his intentional bonds as well as by having recourse to prereduced scientific data – appears to be one of blind nature's elements, and yet at the same time, this element shows itself to have virtualities for individualization at the vital level and, what is more, for a *specifically human* individualization. These latter virtualities we could label the 'subliminal spontaneity'; *Ibidem*, p. 28.

<sup>79</sup> Il sistema di pensiero di A.-T. Tymieniecka, nella sua esposizione organica occupa tre volumi di «Analecta Husserliana»: *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*, Book 1, «Analecta Husserliana», XXIV (1988); *Logos and Life: The Three Movements of the Soul*, Book 2, «Analecta Husserliana», XXV (1988); *Logos and Life: the Passions of the Soul and the Elements in the Ontopoiesis of Culture*, Book 3, «Analecta Husserliana», XXVIII (1990). Recentemente è stato pubblicato l'ultimo volume della serie: *Logos and Life: Impetus and Equipose in the Life-Strategies of Reason*, Book 4, «Analecta Husserliana», LXX (2000). Con esso, alle prospettive autopoietica e onto-poietica si aggiunge quella metaontopoietica. Per ulteriori approfondimenti cfr.: D. VERDUCCI, *Pensare la vita. Contributi fenomenologici*, Roma 2003, e, della stessa autrice, *To reason as living men. Conjecture as the inferential supporting framework of the human condition according to the meta-ontopoiesis of Anna-Teresa Tymieniecka*, in «Phenomenological Inquiry», 27 (2003), pp. 63-76.

<sup>80</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Logos and Life. Creative Experience*, pp. 5-6. Il riferimento a Scheler ci pare discutibile. Per questo cfr. D. VERDUCCI, *Anna-Teresa Tymieniecka. La trama vivente dell'essere*, p. 88, nota 52.

forme e dell'ordine e l'unità di conoscenza e prassi all'interno dell'essere umano, voglia raggiungere le fonti della vita, ovvero il luogo in cui il *logos* universale originariamente differenzia se stesso.<sup>81</sup>

Si è così operata una radicale conversione della prospettiva fenomenologica, che già nella sua fase classica si era applicata all'esplorazione dell'area della datità, culminando nel tentativo di Husserl di «mettere insieme» (*to bring together*) la costituzione della realtà, componendo la teoria dell'oggettività e della logica, o ontologia, con quella della coscienza/conoscenza o della strutturazione costituente dell'esperienza. Tuttavia – e qui sta la novità dell'intuizione della Tymieniecka – per trovare la chiave del vasto, apparentemente disperso eppure interconnesso, macrocosmo dell'universo umano che fluisce, non possiamo contare né su uno scrutinio sempre più preciso del costruttivismo cognitivo della costituzione né sul progressivo emergere dei nuclei razionali delle strutturazioni ontiche dell'oggettività. Se continuiamo a presumere che la «realtà» (*reality*), nel suo «grembo» (*womb*), corrisponda ad un «mosaico enigmatico» (*jigsaw puzzle*), le cui parti possono essere scoperte separatamente, con la certezza che esse andranno, alla fine, tutte al loro posto, allora, osserva la Tymieniecka, anche noi, come i fenomenologi classici, risulteremo perdenti al gioco della ricostruzione che impegna senza sosta la mente speculativa.<sup>82</sup>

Viceversa, la nuova posizione della coscienza al cuore di tutto-ciò-che-è-vivente, che è stata conquistata dalla fenomenologia della vita centrata sulla condizione umana, consente di cogliere il nucleo pulsante della «datità-in-divenire» (*givenness-in-becoming*), mirando al punto in cui «a partire dalla condizione virtuale delle forze» (*from the virtual powers*), ha inizio la differenziazione del tutto. Il costruttivismo che si diparte dalla datità umana, infatti, non si riduce a quanto si sviluppa durante la vita, né l'essere umano opera solo quale agente-che-dà-significato (*meaning-bestowing-agent*) e produce il suo mondo-della-vita come Husserl ha proposto. L'uomo comincia prima a «creare secondo l'essere» (= ontopoiesi), perché:

«La sua autentica vita è in se stessa effetto della sua auto-individualizzazione nell'esistenza tramite l'autointerpretazione inventiva della sua più intima movenza di vita».<sup>83</sup>

È così che la fenomenologia della vita di Anna-Teresa Tymieniecka ci conduce a compiere un consistente avanzamento nel campo della metafisica, in cui possono trovare soddisfazione alcune istanze di oltrepassamento del dualismo metafisico, presenti nel pensiero del Novecento. Aver individuato nel processo ontopoietico, il *logos* della vita e insieme la vita del *logos*, ha significato infatti aver messo a disposizione del pensiero quel fattore che organicamente unifica le due dimensioni dello spirito e della vita le quali, se

<sup>81</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Logos and Life. Creative Experience*, p. 6.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>83</sup> «His very life in itself is the effect of his self-individualization in existence through inventive self-interpretation of his most intimate moves of life»; *ibidem*, pp. 4-5.

sfuggono ad ogni assemblaggio meccanico, convergono invece sulla comune radice logoica del loro dispiegamento energetico.

Ciò significa che la descrizione dell'ontopoiesi della vita, esprimendo il *logos* secondo cui la vita si espande, si manifesta adeguata a comprendere materialmente e a sostenere logicamente l'intera dinamica essenziale di tutto ciò che è vivo. Anna-Teresa Tymieniecka rappresenta geometricamente la nuova prospettiva investigativa che si è spalancata al pensiero filosofico: il campo della condizione umana incrocia perpendicolarmente la fenomenologia della vita, poiché è seguendo il corso del flusso vitale naturale, nella sua genesi evolutiva di forme sempre più complesse e individualizzate, che si raggiunge la fase in cui la condizione umana si configura. Essa è, infatti, caratterizzata dalla presenza di «virtualità creative» (*creative virtualities*) originali che, a partire da sé, cioè orizzontalmente e sul proprio piano, aprono il vasto regno costituito dalla progettualità dell'essere umano e promanante esclusivamente dai poteri creativi di quest'ultimo.<sup>84</sup>

Per questo l'uomo è il portatore dell'esigenza metafisica più radicale: perché ha bisogno di trovare nella sua esistenza (*beingness*) le ragioni della sua esistenza, se vuole vivere da uomo, cioè orientare i propri atti creativi nel senso della positiva realizzazione delle virtualità in suo possesso. Da un lato, dunque, l'essere umano con la sua attività creatrice va incluso, secondo la Tymieniecka, nel processo di *poiesis* che è proprio della vita e che è di progressiva individualizzazione costruttiva. Dall'altro, la progressione evolutiva dei tipi individuali di viventi raggiunge il suo apice nella fase della condizione umana, dove i vettori di interiorizzazione/esteriorizzazione della vita raggiungono ampiezza e significato unici, tanto che consentono al vivente umano di «contemplare dall'esterno l'interno» (*to survey from within the without*) e di sollevare la domanda metafisica ultima: quali sono i definitivi fattori ontopoietici del progresso individualizzante della vita?<sup>85</sup>

Quelli che fluiscono nella riflessione di Anna-Teresa Tymieniecka, una volta che la coscienza trascendentale è stata sollevata dal peso dell'assolutezza e ripristinata nei suoi nessi con l'intero antropologico e ontologico cui appartiene, sono dunque autentici contenuti intellettuali che incrementano lo sviluppo discorsivo della consueta conoscenza filosofica. Posseggono tuttavia anche un'altra decisiva qualità: si mostrano alla nostra facoltà intuitiva, prima ancora di essere completamente dispiegati. È in questo modo che ci tengono, filosoficamente, desti e attivi affinché, con sempre maggiore risolutezza, accettiamo, seguendo la linea della fenomenologia della vita, di forzare le fenditure e le crepe dell'ovvio del sapere filosofico, scientifico e quotidiano, e da quelle nozioni chiuse, in quanto ormai dogmaticamente affermate e ritenute, lasciamo erompere la vitalità diveniente dell'essere e sviluppiamo quella teoresi di solidarietà tra spirito e vita, che unica è in grado di coglierla e di fruirne.

<sup>84</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Tractatus brevis*, pp. VII-VIII.

<sup>85</sup> A.-T. TYMIENIECKA, *Logos and Life: the Passions of the Soul and the Elements in the Ontopoiesis of Culture*, Book 3, Dordrecht 1990, pp. 9-10.