

Cantus firmus

La sezione classici è diretta da Gaspare Mura (Università Urbaniana) e Vinicio Busacchi (Università di Cagliari).

La collana vuol essere un contesto in cui riproporre i grandi classici del pensiero, del passato e del presente, spaziando tra le diverse discipline umanistiche alla base della cultura contemporanea. Le opere si caratterizzano per la cura editoriale. La serie privilegia opere in traduzione.

cantus firmus
classici

PIERRE THÉVENAZ

La fenomenologia

Da Husserl a Merleau-Ponty

con una antologia di testi di Edmund Husserl,
Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre,
Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur

con i contributi di Gaspare Mura e Jean-Pierre Thévenaz

traduzione e cura di Vinicio Busacchi

UNIVERSITÀ

tab edizioni

© 2024 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

© 1966 éditions la Baconnière (Suisse)
Titre original: *De Husserl à Merleau Ponty.*
Qu'est-ce que la phénoménologie ?

Prima edizione italiana: Città Nuova, Roma
1969; rist. 1976.

Prima edizione settembre 2024
ISBN versione cartacea 978-88-9295-963-7
ISBN versione digitale 978-88-9295-964-4

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.
Tutti i diritti sono riservati.

Indice

- p. 11 *Introduzione*, di Vinicio Busacchi
47 *Nota bio-bibliografica*, di Vinicio Busacchi
63 *Nota alla nuova edizione italiana*, di Vinicio Busacchi

PIERRE THÉVENAZ
LA FENOMENOLOGIA
DA HUSSERL A MERLEAU-PONTY

- 69 *Cosa è la fenomenologia?*
75 *Capitolo 1*
La fenomenologia di Husserl. Unità e significato della filosofia husserliana
91 *Capitolo 2*
La fenomenologia di Heidegger
1. Dalla fenomenologia all'ontologia, 91
2. Superamento e abbandono della fenomenologia: Essere e linguaggio, 99

- p. 111 Capitolo 3
La fenomenologia di Sartre
 1. Dalla fenomenologia all'esistenzialismo, 111
 2. Superamento e abbandono della fenomenologia: libertà e azione, 120
 3. Umanesimo e ateismo, 125
- 131 Capitolo 4
La fenomenologia di Merleau-Ponty
 1. La riflessione radicale ovvero la «fenomenologia della fenomenologia», 131
 2. Dalla percezione all'espressione e alla storia, 138
- 143 *Conclusione*

TESTI ANTOLOGICI

- 149 Capitolo 1
Edmund Husserl
 1. Che cos'è la fenomenologia?, 149
 2. La soggettività trascendentale, 151
 3. La filosofia come scienza rigorosa: rapporto tra psicologia e fenomenologia, 154
 4. Il campo di investigazione della logica pura è, come quello della matematica pura, ideale, 163
 5. Le tre più importanti caratteristiche delle fondazioni, 167
 6. Scienze di dati di fatto e scienze di essenze, 169
 7. L'epochè o riduzione trascendentale, 172
 8. Bibliografia, 180
- 189 Capitolo 2
Martin Heidegger
 1. Dalla fenomenologia all'ontologia. Manifestare (*Ausweisen*), svelamento (*Freilegung*), interpretazione (*Auslegung*): con-

- cetti chiave del metodo fenomenologico dell'ontologia di Heidegger, 189
 - 2. L'essenza della verità, 195
 - 3. La ricerca del fondamento e il superamento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*), 197
 - 4. Differenza dall'esistenzialismo di Sartre, 201
 - 5. Il linguaggio è la «casa dell'essere», 204
 - 6. Bibliografia, 206
- p. 217 Capitolo 3
Jean-Paul Sartre
- 1. Dalla fenomenologia all'esistenzialismo, 217
 - 2. La coscienza, 224
 - 3. Bibliografia, 230
- 237 Capitolo 4
Maurice Merleau-Ponty
- 1. Cos'è la fenomenologia?, 237
 - 2. La coscienza e il mondo, 242
 - 3. Bibliografia, 245
- 255 Capitolo 5
Paul Ricœur
- 1. Fenomenologia e filosofia della volontà, 255
 - 2. L'unità di intenzione della fenomenologia husserliana, 263
 - 3. Fenomenologia ed ermeneutica, 268
 - 4. Fenomenologia e analisi linguistica, 281
 - 5. Dell'alterità, 288
 - 6. Bibliografia, 300

APPENDICE

- 309 *Prefazione alla seconda edizione italiana (1976)*, di Gaspare Mura

- p. 343 *Le eredità multiple di un uomo di riflessione*, di Jean-
Pierre Thévenaz
- 355 Indice dei nomi

Introduzione

L'originalità della fenomenologia di Pierre Thévenaz

1. Del filosofare, dell'autonomia del filosofico

Ben eloquente è il “gioco” sul motto cartesiano posto in esercizio da Pierre Thévenaz alla breve nota di apertura (tit. *Être et penser. Liminaire de la collection*, 1943) al numero inaugurale della collezione di quaderni «Être et penser»: «*Sum ergo cogito / Cogito ergo sum*». Esso, da un lato, riflette quel mutamento di sensibilità dello spirito contemporaneo, così “assetato”, anzitutto, di *essere*. Rispetto ad esso, lo spirito moderno ha saputo, con Descartes, «identificare» in un solo atto pensiero ed essere, saldarlo con tale immediatezza («par un *donc* si *ténu*, si peu discursif») ed effettività che una interrogazione circa la matrice idealista oppure realista di questa visione non ha avuto luogo. Descartes ha riaffermato quella via della riflessione aperta dal pensiero greco antico (di fatto, il filosofare ha assunto il pieno tratto e compito della riflessione quando, per la rottura del rapporto “fusionale” dell'uomo con la realtà – allontanandosi da essa, ponendola a distanza –, la coscienza è giunta ad acquisire «valore d'essere»)¹; al

1. Cfr. P. Thévenaz, *Valeur de la connaissance philosophique* [Leçon inaugurale, Lausanne, 1.11.1948], *Études de Lettres*, Lausanne 1949.

tempo stesso, egli ha rotto con il pensiero classico portando alla piena integrazione della conoscenza nell'uomo, laddove i contemporanei albergano in una nuova figura della scissione.

In apertura a questa sorta di piccolo manifesto, il filosofo spiega:

La filosofia, o più esattamente la metafisica, non è né la “scienza dell'essere” né una semplice “opera di pensiero”; essa è semplicemente l'atto d'essere e l'atto di pensare. [...] // Essere e pensare, questi sono i due scopi della catena filosofica che la riflessione metafisica cerca di prendere saldamente in mano, anche se il punto intermedio, di primo acchito, gli sfugge. Arrivare a riallacciare le due estremità della catena sarebbe la suprema conquista filosofica: l'essere diventerebbe trasparente al pensiero e il pensiero si farebbe realizzazione cosciente dell'essere. La realtà che ci circonda assume tutta la sua densità, la sua gravità, la sua verità, il suo senso e la sua bellezza se noi la facciamo nostra attraverso il pensiero, e il pensiero cessa d'essere la posta in gioco dello spirito per divenire l'atto autentico di un sé, quando assume l'essere, cioè lo scopre e lo crea (il che coincide con la riuscita perfetta).²

Oggi il nesso tra pensiero ed essere è scisso; Descartes è lontano, e mutati sono l'intendimento e la pratica del suo razionalismo. Occorre integrare al lavoro della filosofia la prospettiva e il cammino di una filosofia dell'esistenza (o

2. P. Thévenaz, *Liminaire de la collection* [1943], in «Revue de Théologie et de Philosophie», vol. 146, n. 3/4, 2014, [pp. 327-329] p. 327; tr. it. nostra.

«bergsonismo»). Per questa duplice via parallela («ma ve ne sono senz'altro delle altre») la filosofia può raggiungere il suo compimento: fondere secondo una modalità nuova, e sempre in un solo atto, *essere e pensare*.

La centralità di questo aspetto della filosofia e del filosofare di Thévenaz è stata colta e sottolineata sin da subito dai suoi primi interpreti e *proches*. Tra di essi, particolarmente chiara risulta la lettura di Alphonse De Waelhens che nel saggio *Pierre Thévenaz historien de la philosophie et philosophe* (1956) – scritto all'indomani della scomparsa dell'amico e collega – non solo connette strettamente la grande sensibilità di storico della filosofia di Thévenaz al suo stesso *modus philosophandi*, ma comprende il senso della sua ricerca di una sintesi riconciliatrice tra dimensione riflessiva e condizione umana, carnale, in quanto bisogno effettivo del suo tempo, e in quanto motivo che dà riverbero all'interrogazione del filosofo e dell'uomo di fede (protestante) in merito alla dicotomia tra il carattere contingente, storicamente determinato, della ragione umana e la sua vocazione universalista. Su questa medesima antinomia tensionale riposa tanto (a) il senso della “dialettica” che Thévenaz instaura tra la filosofia e la fede quanto (b) il rapporto tra la storia della filosofia (la quale riflette il problema della storia/storicità della ragione) e il filosofare³; quanto, ancora, (c) il riconoscimento della centralità del nesso di pensare ed essere in filosofia. Facendo propria la prospettiva di Thévenaz, De Waelhens osserva efficacemente: «La filosofia, ci viene detto da molto tempo, è la più fragile delle scienze e, in essa, la metafisica è

3. Cfr. J.-Cl. Piguët, *L'actualité de Pierre Thévenaz*, in «Revue de Théologie et Philosophie», vol. 3, 1975 [pp. 198-204], p. 200 ss.

la disciplina più fragile. Ma vi è come un legame diretto tra questa fragilità e l'insicurezza della nostra esistenza e della nostra condizione. Quanto più queste sono avvertite tanto più incerta, come oggi, appare la metafisica»⁴. La filosofia, e più precisamente la metafisica, è, per Thévenaz,

lo sforzo con cui l'uomo s'impegna interamente a superare la fatticità del fatto. È tanto più propenso o costretto a farlo quanto più questo fatto appare duro e minaccioso; ed è per questo che il suo sforzo è sempre unito a qualche sentimento di precarietà. Ma questa volontà di vincere comprendendo è tutt'altro che una fuga: non si tratta di lasciare l'esperienza, di perdersi nelle fantasticherie, si tratta di spiegare quel che è, così superando il puro esser dato di questo fatto.⁵

La sua è una ricerca metafisica che procede dal soggetto, per via autoriflessiva – non in senso idealistico, però, né nel senso del movimento dello spirito d'astrazione. Vi è esercizio riflessivo tanto quanto vi è esercizio pratico, morale («tutta la metafisica, pensa Thévenaz, [...] è già implicazione e annuncio di una morale»⁶). Evidentemente, non è per la sola adesione a una filosofia del soggetto che questo metodo riflessivo si comprende e opera: (1) occorre (come già detto) saldare, nel lavoro della filosofia e nella pratica morale, l'essere e la conoscenza, cioè *destrumentalizzare* quest'ultima; (2) occorre, al tempo stesso, far sì che il valore ontologico acquisito dalla conoscenza

4. A. De Waelhens, *Pierre Thévenaz historien de la philosophie et philosophe*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», III série, vol. 6, n. 3, 1956, [pp. 185-197], p. 186; tr. it. nostra, come le successive.

5. *Ibidem*.

6. *Ivi*, p. 187.

filosofica non assuma la forma immediata di una partecipazione all'assoluto (identificazione dell'essere con l'assoluto), giacché «in questo caso la trascendenza verso l'interiore non sarà che un vano sforzo di negare l'umanità dell'uomo»⁷. «È fondamentale che, scoprendo la conoscenza come essere, il filosofo scopra anche questo essere come *contingente*»⁸. Da una simile visione fuoriesce, giocoforza, un diverso intendimento di cosa sia e quale valore abbia la conoscenza filosofica, di come essa si ponga in relazione alle domande ed esigenze di oggettività, di scientificità, di verità. È qui che l'attenzione di Thévenaz si ripone, in forma ambivalente, sulla fenomenologia. Così, quest'ultima assume una caratterizzazione del tutto originale. Da un lato, essa serve la pratica dell'analisi riflessiva nella misura in cui non si dà come pura scienza, come puro criterio e metodo conoscitivo, ma come espressione, ad un tempo, della ragione in quanto facoltà riflessiva e in quanto manifestazione della condizione umana incarnata. Da un altro lato, essa può operare proficuamente proprio nella misura in cui si connette all'analisi riflessiva, la segue non la precede: può ovviare, in tal modo, al rischio di scivolare in una nuova dicotomizzazione, pur interiorizzata, di soggetto e oggetto; come, infatti, l'intenzionalità stringe in un nesso il rapporto a sé e il rapporto all'oggetto, così il predominante orientamento della fenomenologia all'obiettivismo tende a polarizzarsi nuovamente sull'oggetto riaffermandone differenza e distanza.

Tanto il movimento riflessivo di Descartes (a radicamento metafisico) quanto quello di Husserl (a radicamento trascendentale) rivelano il loro limite, giacché entrambi man-

7. Ivi, p. 189.

8. *Ibidem*.

cano di un punto di partenza radicale: non solo, in modo diverso mancano di porre il sé nella sua posizione primaria⁹, ma rivelano la fallacia intrinseca all'idea di cominciamento assoluto. Come rimarca René Schaerer, altro collega e amico di Thévenaz, «l'io cartesiano prende coscienza della sua mancanza di essere, l'ego trascendentale di Husserl prende coscienza della sua fatticità»¹⁰.

Con ciò la filosofia non si trova sospinta verso l'assunzione del punto di vista relativista, piuttosto verso il punto di avvio di un'analisi riflessiva che riconosce la fragilità e l'insicurezza, che 'procede dal' e 'progredisce nel' doppio movimento della ragione riflettente e della coscienza della nostra condizione umana. Si domanda Pierre Thévenaz, a conclusione dell'importante saggio, *Réflexion et conscience de soi* (1953), che ora prenderemo in esame: «Non si dovrebbe ripensare il problema della coscienza di sé non tanto nel quadro di una ontologia classica di aspetto essenzialista, ma in quella di una analisi della *situazione* umana? È certo che la coscienza d'essere può introdurre tanto bene all'Essere dell'ontologia classica che all'"essere-al-mondo" o alla "situazione" dei filosofi contemporanei»¹¹. Chiaramente, qui,

9. «Descartes fait disparaître le monde par le doute et croit appréhender une évidence première dans la coïncidence de la conscience avec elle-même; Husserl fait apparaître le monde sous la forme des significations et croit saisir l'évidence dans la coïncidence de la conscience avec la totalité de ses intentions. Tous deux, par la vertu de l'acte réflexif, remontent au moi, conçu comme prise de soi ou comme reprise du monde. Mais ni chez l'un ni chez l'autre ce moi ne se révèle premier» (R. Schaerer, *Pierre Thévenaz et nous*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», III série, vol. 6, n. 3, 1956, [pp. 163-184], p. 172).

10. *Ibidem*; tr. it. nostra.

11. P. Thévenaz, *Réflexion et conscience de soi*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 15de Jaarg., n. 3, September 1953, [pp. 440-456] p. 456 (ora in Id., *L'homme et sa raison*, La Baconnière, Neuchâtel 1956, vol. 1, [pp. 103-121], p. 120).

Thévenaz pensa alle filosofie dell'esistenza di Heidegger, Jaspers, Marcel. Senz'altro, la fenomenologia husserliana ha, nel suo intendimento, sbocco, nella filosofia dell'esistenza – in special modo, se ne fanno eredi gli esistenzialisti francesi (come vedremo più avanti leggendo Ricœur). Ma, a monte di ciò, la fenomenologia in quanto tale occupa una posizione del tutto centrale nel pensiero di Thévenaz. È necessario, anzitutto, sondarne meglio le ragioni.

Un solo pensiero in chiusura di paragrafo: per quanto in modalità così succinta e sbrigativa, il quadro appena tratteggiato ci pare rifletta in modo abbastanza chiaro tanto il motivo di originalità del pensiero di Thévenaz quanto quell'esigenza di autonomia del filosofico rispetto al teologico di cui questo pensiero è animato. Siamo davanti a un filosofo di fede protestante; eppure, tale è il ruolo assegnato alla filosofia e al procedimento critico-argomentativo che l'impegno della posizione intima del lettore può trovare sospensione senza con ciò il rischio di perdita in presa, significato, valore. L'opera di Thévenaz si presta senz'altro a diversi livelli di lettura e interpretazione, ed il livello dell'interrogazione della fede rappresenta il percorrimto più profondo. Nondimeno, quest'opera resta, nella sua sostanza, opera *filosofica* – ancor più che, come ha posto mirabilmente in evidenza Domenico Jervolino, quella di Thévenaz è una filosofia «senza assoluto», ovvero una filosofia senza teologia, radicalmente umana¹².

12. Cfr. D. Jervolino, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto. Ragione, storia, linguaggio*, Edizioni Athena, Napoli 1984 (Studium, Roma 2003). Cfr. X. Tilliet, *Pierre Thevenaz e la filosofia senza assoluto by Domenico Jervolino*, in «Gregorianum», vol. 84, n. 4, 2003, p. 977.

2. Riflessione e coscienza di sé

Anche nel filosofico, vi è possibilità di fare scienza – con mira all'esatta verità, oggettività e chiarezza conoscitiva –, ma qui essa assume valenza e caratterizzazione peculiari, giacché «la riflessione è [...] il metodo stesso della filosofia»; e la riflessione unisce in modo indissociabile la conoscenza di sé (secondo la *lectio* socratica) alla conoscenza del mondo, lo scavo nel profondo della soggettività alla «ricerca di una oggettività veramente radicale»¹³. Il motivo di unificazione è dato anche dal ritorno perpetuo del soggetto a sé a causa del permanere dell'inaccessibilità o non piena esplicitazione del fondo di soggettività. Avviare la ricerca riflessiva sul sé procedendo dalle determinazioni esplicite è possibilità che conduce all'esito dell'alternativa povera (a) dell'oggettivazione del soggettivo (soggetto denaturato) o (b) della focalizzazione sulle sue sole determinazioni esplicite (soggetto tenuto implicito). Ma esito per certi versi comparabile pare ottenersi percorrendo la possibilità della riflessione nei due sensi: (a) a partire da «una sorta di unità originaria inafferrabile» verso la diversificazione all'infinito (movimento centrifugo) o (b) dalla condizione diversificata verso il radicamento sul proprio centro (movimento centripeto); nel primo caso si ottiene «lo sviluppo cancerogeno della riflessione», nel secondo il suo annullamento. Thévenaz sceglie di sottoporre a vaglio critico tale dilemma rivolgendosi alla ricca e articolata tradizione filosofica che si è occupata del valore e del senso della riflessione: da Descartes, con la sua «riflessione

13. P. Thévenaz, *Réflexion et conscience de soi*, cit., p. 440 (ora in Id., *L'homme et sa raison*, cit., p. 103); tr. it. nostra, come le successive.

meditativa», a Baruch Spinoza, con il «metodo riflessivo» del suo *Traité de la réforme de l'entendement* ([1665-1670] 1677), dal trascendentalismo di Kant al *Selbstbewusstsein* dell'idealismo, dalla «ripetizione» di Søren Kierkegaard alla «analisi riflessiva» di Maine de Biran e Jules Lagneau, dall'«intuizione-riflessione» di Bergson all'«atto riflessivo» di Louis Lavelle, dalla riflessione di secondo grado di Gabriel Marcel alla fenomenologia di Husserl¹⁴. È su quest'ultima tradizione che Thévenaz si concentra in modo particolare, a cominciare dalla trattazione del quesito se il passaggio dall'implicito all'esplicito della coscienza di sé «comporti un salto o una continuità di sviluppo», – quesito che la dottrina fenomenologica dell'*intenzionalità* (intesa come unica struttura essenziale della coscienza) pone in massimo rilievo. Appare chiaro che l'approccio fenomenologico, che privilegia il carattere di orientamento della coscienza verso l'oggetto, intenderà tale passaggio come discontinuo, e solleverà persino riserve sull'esistenza di una tale coscienza implicita, – ancor più in Husserl che non solo differenzia la coscienza dell'oggetto e la coscienza dell'atto rivolto all'oggetto (*Erlebnis*), ma sottolinea che l'atto intenzionale non è plurivoco, non può mirare simultaneamente su due fronti diversi. Ecco perché in «Husserl vivere nell'atto (*erleben*) è concepito come *perdersi nell'oggetto*»¹⁵. Ed ecco perché il movimento riflessivo gli appare necessario. La fenomenologia reagisce dunque alla spinta centrifuga dell'attitudine naturale attraverso una riflessione che è ad un tempo analisi dell'immanente e atto di coscienza per il quale l'oggetto, pur scomparso alla mia vi-

14. Cfr. *ivi*, pp. 441-442 (pp. 104-105).

15. *Ivi*, p. 444 (p. 107).

sta, può mantenersi intenzionalmente presente. Compiendo l'atto e facendolo oggetto intenzionale noi esprimiamo, dapprima, una intenzionalità naturale che porta sull'oggetto in quanto tale non sul suo significato; esso diviene oggetto di coscienza in senso pieno o nuovo, *attraverso un atto di coscienza riflessivo*, che è una tipologia diversa di atto di coscienza. Si tratta di un atto di coscienza di secondo grado che, attraverso la «messa tra parentesi» o «riduzione», non genera solo un mutamento di attitudine ma determina un diverso oggetto entro il quale, in modo diverso, ora si vive: «gli atti riflessivi sono comparabili ai primi in questo, che noi *viviamo* anche in essi, che pure sono degli *Erlebnisse* come i primi e che sono semplicemente divenuti a loro volta degli oggetti»¹⁶. Finiamo per vivere esclusivamente in questi atti riflessivi, il cui dato è il campo infinito dei vissuti assoluti (ovverosia, il campo fondamentale della fenomenologia); esso è generato anche per effetto delle medesime operazioni riflessive, ovvero per stratificazione riflessiva, in quanto, queste, formano, a loro volta, dei vissuti base per un movimento riflessivo su altro livello. Thévenaz evidenzia non solo la possibilità, e problematicità, della regressione all'infinito di questo movimento della riflessione fenomenologica ma anche il suo ripetersi in una nuova coscienza intenzionale d'oggetto e non in una coscienza di sé¹⁷. Il soggetto in quanto soggetto non si incontra mai, permane dunque al di fuori

16. Ivi, p. 445 (p. 109).

17. «Alla riflessione psicologica delle *Ricerche logiche* segue la *riflessione trascendentale* delle *Meditazioni cartesiane*, la quale si duplica a sua volta in *riflessione noetica* (sul *cogito*) e *riflessione noematica* (sul *cogitatum*) ecc. La riflessione prevale in un movimento primo che fa proliferare i piani dell'oggetto e gli *Ego* corrispondenti» (p. 446 [pp. 109-110]).

del campo fenomenologico come un invincibile «nodo di opacità» (Sartre) che il fondamentale obiettivismo del metodo husserliano non può risolvere e, anzi, neppure “vede”: la coscienza husserliana è senza interiorità. La riduzione fenomenologica offre uno «spettacolo sempre più completo ed esplicito del mondo degli oggetti che essa [coscienza] intenziona»¹⁸, in preciso accordo con un movimento centrifugo che distanzia dal sé e, al tempo stesso, a partire da una centralizzazione della funzione della coscienza soggettiva.

Ecco riproporsi il problema di quell'ambivalente nesso della regressione all'infinito e della coincidenza dell'immediato. Quest'ultima idea non è, certo, agevolmente ricevibile da una coscienza filosofica oggettivante, in quanto riconoscerla determina uno scivolamento psicologista del riflessivo sul preriflessivo. Ma Thévenaz si domanda se il riconoscimento di sé debba di necessità passare per una concezione «ottica» della coscienza di sé come sguardo portato su di sé»¹⁹. Certo, da un lato, non può che permanere un ancoraggio psicologico di una filosofia della coscienza di sé che mira a cogliere una immediatezza senza sdoppiamento; ma, da un altro lato, una riflessione intesa come *atto* e non come 'sguardo', «può realizzare una sorta di promozione dell'immediato su un grado superiore, propriamente filosofico»²⁰. È ciò che produce un intendimento dell'*analisi riflessiva* come si dà nel caso dell'«attenzione intellettuale» di Descartes, dell'«esperienza dello sforzo muscolare» in de Biran o dell'«intuizione» in Bergson. Vi è, in tali casi, il pa-

18. Ivi, p. 447 (p. 110).

19. Ivi, p. 448 (p. 111).

20. *Ibidem* (p. 112).

radosso di un movimento che si dice di *analisi* ma che, di fatto, determina una riflessione in quanto *sintesi* che procede per «atto» e per «sforzo»; e, tuttavia, proprio perché «atto» e per «sforzo» esso subito supera il livello psicologico senza imboccare la riflessione in senso epistemologico-trascendentale: non mira «a scoprire con l'analisi qualche cosa di nascosto o di elementare, qualche struttura implicita [...], ma a far sorgere, *sinteticamente e immediatamente*, la coscienza esplicita di sé *nell'atto* riflessivo stesso»²¹. Percorrendo questa via emerge che vi è una differenza tra immediato implicito e immediato riflessivo, e che il passaggio dall'uno all'altro si può realizzare (a) al di là della via trascendentale (ossia non per salto e regressione all'infinito) e (b) al di là del ripiegamento del filosofico sullo psicologico, intendendo l'immediato non come il dato primario e marginale studiato da una psicologia fenomenologica ma (seguendo Bergson) come «ciò che si crea o ricrea attraverso un lungo sforzo d'intuizione, di attenzione o di riflessione»²². Se la questione dell'immediatezza riporta sul duplice problema di apertura – circa la possibile realtà di una coscienza implicita ed esplicita, e relativamente al rapporto dell'una con l'altra –, ancora il tema dell'immediatezza, rivela, seguendo una certa tradizione riflessiva, il chiaro nesso di continuità. Insomma, l'immediatezza riflessiva è un fenomeno evidente per Thévenaz, che in ciò si allontana da Husserl. Così, il movimento centripeto viene prima quando l'interesse è centrato sulla coscienza di sé, e la riflessione vuole essere scavo; e né esso necessita di una psicologia né esso, in senso stretto,

21. Ivi, p. 449 (pp. 112-113).

22. Ivi, p. 452 (p. 116).

necessità di una fenomenologia²³ – per quanto quest'ultima non sia negata nel suo valore e nella sua valenza. Di fatto, l'intenzionalità è la «struttura primaria» della coscienza, ed è preciso merito della fenomenologia «l'averlo mostrato, l'aver eliminato l'immagine di una coscienza-contenente e aver espulso gli oggetti rappresentati o intenzionati fuori dalla coscienza»²⁴; essa ha, di conseguenza, ragione anche nel qualificare la riflessione, che ritorna su di sé e che è 'ripresa', come un movimento «secondario»: «ogni ritorno a sé [...] esige l'ascesa del dubbio o la "riduzione" (nel senso di Husserl come nel senso di Lagneau) e lo sforzo sostenuto, iperorganico e iperpsicologico, della volontà. In questo senso la coscienza di sé è sempre para-psichica, anti-fisica o meta-fisica»²⁵.

Epperò, la riflessione opera nell'immediatezza, l'attenzione non ha una caratterizzazione solo psicologica. Da un lato, Thévenaz mira a tenere legato il *cogito* al *sum*, dall'altro attacca la fenomenologia in quanto con il suo «privilegiare [...] l'attitudine primaria e naturale» spinge (pur non esplicitamente) verso una concezione onto-antropologica che «tende a fare del primato nell'*ordo cognoscendi* un primato nell'*ordo essendi*»²⁶. Senonché, proprio l'immediatezza riflessiva, ovvero l'esplicitazione o espressione della coscienza immediata di sé,

23. «[...] La questione trascendentale non ha più ragione di porsi, per lo meno per il problema della coscienza di sé. Nella misura in cui questa questione suppone il primato dell'oggetto e della teoria della conoscenza oggettiva, non si pone e non si giustifica se non sul piano della coscienza d'oggetto; diverrebbe necessaria e centrale per la coscienza di sé solamente se questa dovesse potersi conquistare solo mediatamente, attraverso la coscienza d'oggetto o come nuova sorta di coscienza d'oggetto» (ivi, p. 454 [p. 118]).

24. *Ibidem* (ib.).

25. *Ibidem* (ib.).

26. Ivi, p. 455 (p. 119).

costituisce il radicamento primario della coscienza nel proprio essere. Se questa immediatezza *riflessiva* non ha precedenza temporale sull'intenzionalità che è atto (cronologicamente) primario della coscienza, ha nondimeno precedenza ontologica essendo sua struttura «primaria o originale».

La riflessione esprime l'essere, scava nell'essere. Ma per Thévenaz – ecco il punto di svolta – occorre superare l'inquadramento del problema della coscienza di sé entro le coordinate dell'ontologia classica; l'opacità e non piena apoditticità del soggetto a sé non è da collegarsi *in primis* alla profondità o grandezza del *sum*, manifestazione dell'*Esse*, quanto alla «coscienza della nostra *condizione umana*», al suo carattere di «condizione essenzialmente minacciata»²⁷; o, quantomeno, tanto i dilemmi dell'essere quanto quelli legati alla *situazione umana*, si affacciano con l'operare della coscienza e con l'esercizio della riflessione come filosofia. Thévenaz, che interrompe così il suo ragionamento, lascia intendere, da una parte, l'impossibilità e non necessità di uno scavo della riflessione *filosofica* sulla dimensione ontologica dell'*Esse*, su cui si radica il *sum*, e dall'altro l'opportunità e necessità di uno scavo della riflessione filosofica sulla dimensione esistenziale dell'*esserci*, dell'*essere-al-mondo*, dell'essere *in situazione* ecc., a cui si connettono i diversi dilemmi di senso.

27. Ivi, p. 456 (p. 120).