

Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano
Scuola di Dottorato in Scienze della Formazione

Dottorato in Scienze della Persona e della Formazione



“Solo ciò che fruttifica è vero”. Fenomeno e struttura nel pensiero di
Heinrich Rombach

Tutor: Chiar.mo Prof. Michele LENOCI

Tesi di Laurea di:
Stefano Fabio ROSSI
Matr. N. 4212048

XXIX Ciclo (a.a. 2013/14 – 2016/17)

Sommario

Introduzione.....	1
Capitolo I.....	7
Standpunkt e Standort della filosofia	7
La concezione funzionalistica del mondo di Niccolò Cusano	13
La dottrina pascaliana degli ordini.....	16
Leibniz tra sostanza e struttura	23
Capitolo II	27
Fink critico di Husserl.....	28
L'essere finito e i due concetti di apparire: Erscheinung e Vorschein.....	33
Le due dimensioni del mondo e il fondamento oscuro dell'apparire	37
Il gioco	40
Rombach e la tradizione fenomenologica	44
Il confronto con la fenomenologia trascendentale.....	45
Il confronto con Heidegger	49
Analogie fra i mondi: la metaistorica di Max Müller	52
Capitolo III.....	56
La nozione rombachiana di struttura: cenni introduttivi.....	56
Costituzione della struttura.....	62
Esattezza, concrezione, singolarità	64
Fenomenologia strutturale come ontologia genetica	66
Interpretazione strutturale.....	71
Genesi strutturale: evento puro e concreatività	75
Ontologia strutturale e strutturalismo	79
Libertà	81
Modalità della fine	82
Combinatoria strutturale.....	83
Conclusione	87

Capitolo IV	89
Filosofia dell'immagine.....	89
Vita dello spirito e idealismo.....	94
Ermetica filosofica	98
Ermetica ed ermeneutica	106
Percezione.....	110
Capitolo V.....	116
Fenomenologia della situazione.....	119
Inversione dell'impostazione trascendentale	121
Individualità e costituzione dell'io.....	122
La struttura dell'esperienza.....	123
Interpretazione e unità delle situazioni.....	125
Tempo e situazioni emotive fondamentali	126
Libertà nella situazione.	127
L'assoluto come situazione	129
Identità multiple	130
Ordini sociali	131
Ordini e identità personale.....	133
Comunità e società	134
Genesi sociale.....	135
Individualità e corporeità.....	136
Identità personale come compito: pedagogia strutturale ²	139
Conclusione.....	144
Appendice.....	159
Bibliografia.....	192

Introduzione

Stimmen der Zeit – rivista gesuita – pubblica nel 1928 una significativa recensione a *Essere e tempo*¹. L'autore, Erich Przywara, imposta la recensione come confronto tra la fenomenologia di Heidegger e il pensiero di S. Tommaso d'Aquino. Scorrendo le pagine dello scritto, si incontrano critiche estremamente serrate della posizione heideggeriana, dei fondamenti e degli scopi dell'opera. Nel paragone con S. Tommaso l'impostazione ontologica della fenomenologia heideggeriana viene messa fortemente in questione e abbassata, per così dire, al livello antropologico: «Se Tommaso d'Aquino dice dell'intelligere e della vita spirituale che essa è “esse intelligenti”, cioè lo specifico essere dello spirito, Heidegger inverte questa affermazione, dicendo: l'essere(-uomo) spirituale è l'essenza dell'essere in generale [...]. Non è ontologia dell'essere, ma dell'uomo-coscienza. Non è, come appare a prima vista, ristabilimento di Aristotele, ma aristotelizzazione di Dilthey»².

Non solo una presunta aristotelizzazione di Dilthey costituisce la sostanza di *Essere e tempo*. Tipico di Heidegger è anche l'adozione di toni etico-religiosi e persino ascetici, a cui Przywara sembra però assegnare una funzione poco più che decorativa: «è la particolarità assoluta dell'*ethos* heideggeriano, che questa metafisica serva solamente a infondere alla “storicità” di Dilthey una sorta di caparbio eroismo»³. Le intersezioni con la teologia sono poi le occasioni per le critiche più aspre. L'intuizione delle essenze – nelle varie forme che prende in Husserl, Scheler e Heidegger – viene così intesa come “usurpazione della visione divina”⁴.

Se si considera la recensione di Przywara come esempio di ricezione del pensiero di Heidegger da parte cattolica, fa un certo effetto compararne il contenuto con le considerazioni di Max Müller – filosofo cattolico attivo a Friburgo e Monaco – di più di 40 anni dopo.

Agli antipodi rispetto al gesuita Przywara, Müller ritiene di poter integrare gli spunti heideggeriani in una sintesi con il pensiero di Tommaso. Non si tratta di rinverdire semplicemente i fasti della scolastica, ma di unire il pensiero dell'essere nel senso della metafisica classica e il pensiero della libertà nel senso di Heidegger⁵. In particolare, proprio la trattazione tommasiana dell'essenza nel *De ente et essentia* viene considerato un paradigma valido dell'auspicata sintesi: qui Tommaso pensa l'unità dell'essenza sia come ontica, individualmente esistente, sia come significato essenziale intenzionato (*gedachtes*). Il terzo – a sintesi, appunto – è rappresentata da questa doppia possibilità di considerare lo stesso che non elimina le alternative ma ne è il fondamento: «l'essenza stessa come l'identico della realtà del pensiero (*Denkwirklichkeit*) e della realtà della cosa (*Sachwirklichkeit*) “è” il pre-reale (*Vorwirkliche*) di entrambe le realtà; l'essere “è” però come esistenza, come effettualità. Così l'essenza in quanto essenza non “è”, e con ciò è nulla – tuttavia “è” al di là dell'opposizione e, con ciò, allo stesso tempo

¹ E. PRZYWARA, “Drei Richtungen der Phänomenologie” in *Stimmen der Zeit*, 115 (1928), pp. 252-264.

² *Ibi*, p. 259.

³ *Ibi*, p. 261.

⁴ Cfr. *ibi*, p. 262.

⁵ Cfr. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie: von der Metaphysik zur Metahistorik*, Alber Verlag, Freiburg-München 1986, p. 234.

*nell'*opposizione di universalità logica e singolarità ontologica, perché “al di là” dell’opposizione non vi è alcun “ci”»⁶.

Del resto, con Müller e gli altri allievi di Honecker, ci si trova entro quella che lo stesso Przywara ha definito la “scuola cattolica di Heidegger”. Corretta o meno, la denominazione di Przywara indica certamente un cambio di atteggiamento entro il mondo cattolico, o meglio il delinarsi di una generazione o a un gruppo di filosofi cattolici più ‘benevoli’ nei confronti di Heidegger.

La decisione con cui Müller nega la dicitura di scuola cattolica heideggeriana prova però che la questione del rapporto con il filosofo di Meßkirch non è così facilmente classificabile⁷. A proposito Müller ha infatti affermato di ritenere Heidegger come qualcuno “dall’altra parte della barricata”, da cui però – non lo nega – sono sempre provenuti spunti cruciali.

La ragione per cui si citano i sunnominati autori entro questo studio dedicato all’opera del filosofo Heinrich Rombach è per far intuire qualcosa del contesto in cui Rombach stesso si è formato. In questo senso, seppure egli non abbia messo, come ha fatto invece Müller, la confessione cattolica al centro delle sue preoccupazioni filosofiche, i giudizi del suo maestro su Heidegger rendono in un certo senso l’idea dell’importanza – se ce ne fosse bisogno – che la figura di quest’ultimo aveva assunto nel particolare contesto formativo del pensiero rombachiano.

Formatosi a Friburgo e titolare della cattedra *Philosophie I* a Würzburg, la biografia di Rombach non offre certo degli spunti notevoli, se si eccettua, forse, il rifiuto della cattedra concordataria alla Ludwig-Maximilian-Universität nel 1972, che venne poi assegnata a Robert Spaemann.

⁶ *Ibi*, p. 236. Sulla stessa linea, senza voler entrare nel merito della loro correttezza teologica, si può vedere nelle rispettive opere di J. B. Lotz o B. Welte un intento analogo a quello di Müller, entrambi tentano infatti di far interagire l’impostazione heideggeriana con istanze che non sono immediatamente comprese entro i temi dell’opera di Heidegger. Per una visione generale introduttiva alla ricezione heideggeriana da parte della teologia cattolica, cfr. E. BRITO, “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique” in *Nouvelle Revue Théologique*, 1997 (119), 3, pp. 352-374. Sulle tre figure nominate, cfr. D. ALBARELLO, *La libertà e l’evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.

⁷ Riportiamo per interezza le parole di Müller, pubblicate in un lungo libro-intervista con il suo allievo W. Vossenkuhl: «questa denominazione proveniente da Przywara è per noi oggettivamente scorretta. Noi quattro (a cui si aggiunse come quinto molto più tardi Bernhard Welte) che lavoravamo presso Martin Honecker nello stesso periodo a Friburgo come dottorandi (Rahner, Lotz) o per conseguire l’abilitazione (Siewerth e io), non vedevamo in Heidegger veramente il nostro “maestro”, ma il grande ispiratore (*Anreger*) “dell’altra riva” [...]. “Altra riva” significa qui che Martin Heidegger, come “si” sapeva, aveva preso consapevolmente congedo da una tradizione vitale (“religiosa”) e di pensiero (ossia la cosiddetta “*Philosophia perennis*”) dalla quale egli “discendeva”, ossia proveniva. *La comunanza di una tale provenienza* unì me (e “noi”, se mi è consentito prendere con me i tre amici, ai quali si unì più tardi Bernhard Welte) con Martin Heidegger più fortemente di coloro che erano i suoi veri “allievi” [...]. Così venne a crearsi (anche nella differenza dei nostri gradi), al posto di un rapporto maestro-allievi, quella collaborazione (*Partnerschaft*) che poteva essere forse portata avanti come possibilità di un dialogo stimolante tra diverse posizioni, appunto come un dialogico essere-uno-verso-l’altro da due sponde, da *entrambi* i lati (da un lato, da Heidegger, in quanto più anziano e per così dire già stabilitosi, e da me e noi, più giovani, dall’altro), di cui un lato, i più giovani, non volevano lasciare questa riva con il più anziano, che già era passato all’altra». M. MÜLLER, *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 78-79.

Nato il 10 giugno 1923 a Freiburg im Breisgau, Rombach rimase nella città natale per tutta la durata degli studi, scolastici prima – conseguì l'*Abitur* nel 1941 – e universitari poi, dal 1943 alla *Promotion* nel 1949. Avendo studiato filosofia presso Heidegger e, nel dopoguerra, presso Fink, Müller e Szilasi, la formazione filosofica di Rombach è fortemente segnata dall'ambiente fenomenologico friburghese di quegli anni.

La tesi di dottorato *Über Ursprung und Wesen der Frage*, pubblicata tra il 1952 e il 1953 rappresenta il primo lavoro originale di Rombach nel campo della fenomenologia⁸. Due anni più tardi, la versione ampliata della ricerca con cui Rombach conseguì l'abilitazione presso la sua *alma mater* incarna il tentativo rombachiano di enucleare nella sua dimensione storica il concetto di struttura, vero perno della sua proposta teoretica. *Substanz, System, Struktur* segna così, accanto a *Die Gegenwart der Philosophie* – più piccolo nelle dimensioni ma non di minor valore – l'inizio della produzione 'matura' di Rombach⁹.

Il primo incarico accademico rilevante di Rombach sarà anche il solo: nel 1964 arriva la chiamata per la cattedra di Filosofia a Würzburg, dove Rombach rimarrà fino ad essere eletto emerito nel 1990. Dal 1969 – anno in cui M. Müller lascia l'incarico – al 1995 Rombach è nominato tra gli editori del *Philosophisches Jahrbuch*¹⁰. Due anni dopo, nel 1971, è tra i fondatori della *Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*, nonché il primo membro ad assumerne la carica di presidente fino al 1978¹¹.

⁸ Ospitato dapprima come contributo dalla rivista *Symposion*, il lavoro di Rombach apparve poco dopo anche come volume, sempre per i tipi di K. Alber, con una riedizione nel 1988. Cfr. H. ROMBACH, "Über Ursprung und Wesen der Frage", in *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, 3 (1952), pp. 135-236; ID., *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1953, ²1988.

⁹ Cfr. H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte* (2 voll.), Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1965, ²1981, ³2010; ID., *Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1962, ²1964, ³1988.

¹⁰ Si tratta della famosa pubblicazione della sezione filosofica della *Görres Gesellschaft*. Nell'unico studio storico dedicato alla società, Rudolf Morsey dà una visione sintetica della sua fondazione e missione: «la *Görres Gesellschaft* venne fondata come organizzazione scientifica privata nel 1876, al vertice della *Kulturkampf* connessa al nome e alla politica di Bismarck. La formazione di questa comunità di soccorso per l'affermazione di sé spirituale e sociale di una minoranza confessionale fu una risposta alle discriminazioni arretrate agli scienziati cattolici. Come "cittadini di seconda classe", il terzo cattolico della popolazione rimaneva socialmente escluso e quasi senza prospettiva di una carriera nelle Università, e questo non solo in Prussia. La *Görres Gesellschaft* sorse come libera associazione di studiosi, come "prima libera accademia delle scienze dello spirito in Germania", nel contesto delle associazioni confessionali che erano in espansione, ma senza radici istituzionali. Essa era e rimase un'associazione indipendente dalla Chiesa, senza una propria sezione teologica e portò, immersa nei generali sforzi scientifici del suo tempo, un contributo specifico "per la pluralità scientifica e per la legge della società moderna"» (R. MORSEY, *Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft 1932/33 bis zum Verbot 1941*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, pp. 2-3).

¹¹ L'atteggiamento di Rombach nei confronti della fenomenologia, oggetto del secondo capitolo, non è però segnato dalla volontà di continuare l'impostazione husserliana, come testimoniano con una certa asprezza le quindici proposizioni con cui Rombach contribuisce a H. L. VAN BREDÁ, *Verité et Vérification. Wahrheit und Verifikation*, Martinus Nijhoff, Dan Haag 1974. Nel volume, che raccoglie gli atti di una conferenza internazionale organizzata dagli archivi Husserl di Friburgo, Lovanio e Colonia, si possono leggere frasi di Rombach piuttosto paradigmatiche. Eccone alcune: «2. Una filologia husserliana non è fenomenologia. 3. Husserl non è il primo fenomenologo. Husserl non è l'ultimo fenomenologo. 4. Della fenomenologia non si può parlare [...]. 10. Non c'è nessuna dogmatica fenomenologica. 11. Un uomo è allora definitivamente morto, quando viene innalzato a padre della chiesa [in riferimento, ovviamente, ad una pretesa 'santificazione' di Husserl]» (H. ROMBACH, "Erfahrungs- und Trivialsätze über Phänomenologie", in *ibi*, p. 224).

Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, uscito nel 1971, contiene una prima sistematizzazione della proposta rombachiana di una fenomenologia e ontologia strutturale¹². Sei anni più tardi, *Leben des Geistes*, rappresenta un nuovo tentativo di illustrare le tesi portanti del proprio pensiero. Ne nasce un libro unico che ospita una forma di filosofia che Rombach stesso battezza *Bildphilosophie*, costruita sull'accostamento fra descrizioni e immagini. L'opera è basata su una strategia comunicativa che non richiede al lettore nessuna conoscenza specialistica, bensì «la serietà della riflessione durevole, l'acutezza dell'osservazione e la decisione del pensiero»¹³.

Gli anni '80 e '90 vedono la produzione di Rombach orientarsi in due direzioni. La prima consiste nella sistemazione del confronto con la tradizione fenomenologica e nell'applicazione dei principi dell'ontologia strutturale all'antropologia e alla fenomenologia sociale¹⁴. La seconda direzione va sotto il nome di ermetica filosofica. In essa Rombach tenta di costruire una visione alternativa all'ermeneutica gadameriana del rapporto fra mondi distinti, separati dalla storia e dalle differenti culture. Il risultato è uno schizzo altamente suggestivo di un accordo fondamentale tra le più differenti culture ed epoche della storia dell'uomo, pienamente svolto nello spirito, più che nella sostanza, della tradizione ermetica¹⁵.

Per aspetti biografici e teoretici Rombach si inserisce pienamente nell'ambiente fenomenologico e della filosofia e teologia cattolica della Friburgo del secondo dopoguerra. Ciononostante, il sostanziale isolamento dai dibattiti del panorama contemporaneo in cui è confinata la sua produzione filosofica – se si escludono appunto le osservazioni critiche contro l'ermeneutica filosofica di Gadamer – rende difficoltosa una valutazione complessiva della filosofia rombachiana.

Questa condizione non impedisce tuttavia di riconoscere a Rombach una trattazione e uno sviluppo del tutto originali dei temi che egli eredita da Heidegger, Fink, Müller e, come si vedrà, da Dilthey oltre che dalla tradizione storicista. Tale originalità – piuttosto che le circostanze storiche esteriori in cui è inserita – è senza dubbio l'aspetto della produzione rombachiana che suscita maggiore interesse.

La nozione fondamentale del pensiero di Rombach è quella di struttura. Guadagnato attraverso una particolare lettura della filosofia moderna, specialmente attraverso Niccolò Cusano, Pascal e Leibniz, il concetto di struttura rimanda anche ad uno degli autori più significativi della contemporaneità: Wilhelm Dilthey. Proprio attraverso la connessione a Dilthey, Rombach sembra riportare al contesto dei suoi esordi l'eredità

¹² H. ROMBACH, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1971, 21988.

¹³ H. ROMBACH, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, p. 7.

¹⁴ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie der gegenwärtigen Bewusstseins*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1980; ID., *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Karl Alber, Freiburg-München 1987, 21993; ID., *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1994; ID., *Die Welt als lebendige Struktur: Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Rombach Verlag, Freiburg 2003.

¹⁵ Cfr. H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Herder, Basel 1983; ID., *Der kommende Gott. Hermetik - eine neue Weltansicht*, Rombach Verlag, Freiburg 1991; ID., *Der Ursprung. Philosophie der Konkretivität von Mensch und Natur*, Rombach Verlag, Freiburg 1994.

heideggeriana¹⁶. La comprensione della storicità dell'esistenza e la sua articolazione in mondi culturali diversi e incomparabili costituisce infatti l'autentico obiettivo della fenomenologia o ontologia strutturale, che Rombach sviluppa tra gli anni '50 e '70. Come vedremo, non si tratta solamente di far interagire un'impostazione fenomenologica – per quanto lontana da quella husserliana – con la *Weltanschauungslehre* del filosofo di Costanza¹⁷. Piuttosto il tentativo di Rombach è definire una cornice fenomenologica che possa rendere giustizia alle aspirazioni diltheyane, senza dissolvere il pensiero filosofico in una molteplicità di approcci scientifici e metodologici.

La fenomenologia di Rombach non è però un pensiero rivolto al passato, nonostante proprio un contesto di molto anteriore al suo sembra offrirgli i maggiori spunti. Secondo l'espressione che i suoi allievi hanno posto come titolo del *Festschrift* dedicato al maestro, la filosofia di Rombach è un *Fahrzeug*, un veicolo¹⁸. I mondi – ossia le strutture – in cui l'uomo progetta la propria esistenza e la conduce, sono, in realtà, i veri soggetti dell'esistenza. In questo senso, la struttura è il veicolo, che conduce i propri passeggeri verso degli sviluppi che nessuna riflessione potrebbe predire. È così che la fenomenologia di Rombach assume toni da filosofia della storia e della cultura, atteggiandosi polemicamente nei confronti di quei tentativi di ravvisare una finalità definitiva nella storia. È a questo proposito, inoltre, che Rombach entra in contatto con lo strutturalismo francese, specialmente quello di Lévi-Strauss. Occupati entrambi a dischiudere quello che lo studioso francese chiama l'ospite «presente fra noi pur senza essere stato invitato alle nostre discussioni»¹⁹ – ossia lo spirito umano – Rombach e Lévi-Strauss seguono però direzioni di ricerca molto differenti. Come si vedrà, infatti, Rombach sostiene le proprie analisi strutturali con una vera e propria metafisica, alla base della quale vi è l'affermazione di una vita universale o totale che pervade il cosmo, l'uomo e la storia.

Questo senso di una vitalità universale, senza direzione, ma non per questo violentemente cieca nei confronti dell'uomo è il senso più profondo della realtà che la fenomenologia rombachiana vuole trasmettere. Per cogliere questa realtà è però necessario acquisire una capacità visiva adeguata che possa cogliere l'evidenza particolare di quelle strutture che Rombach considera l'oggetto autentico del pensiero. Per questo motivo, una produzione filosofica così complessa e talvolta intricata come quella di Rombach può essere a pieno diritto collocata all'interno del variegato panorama della fenomenologia novecentesca, seppure il fenomeno della

¹⁶ Senza volerci impegnare in una valutazione del rapporto fra il pensiero di Dilthey e quello di Heidegger – impresa che, peraltro, implicherebbe il ritorno sulle affermazioni di Przywara che abbiamo riportato più sopra – possiamo comunque citare la famosa affermazione dello stesso Heidegger, contenuta nel paragrafo 77 di *Essere e tempo*. cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, p. 397; ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 467.

¹⁷ Operazione peraltro già tentata, anche se rimasta per la verità priva di echi rilevanti, da Georg Misch, allievo diretto e tra i curatori del *Nachlass* di Dilthey. Cfr. G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn 1930.

¹⁸ Cfr. G. STENGER, M. RÖHRIG, *Philosophie der Struktur-Fahrzeug der Zukunft? Festschrift für Heinrich Rombach*, Karl Alber, Freiburg-München 1995.

¹⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, p. 91; ed. it., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1975, p. 96.

fenomenologia strutturale abbia forse più aspetti in comune con l'*Urphänomen* goethiano che con il “principio di tutti i principi” di Husserl.

Capitolo I

Il progetto di *Substanz System Struktur* e l'idea di una storia apocrifa del pensiero

Standpunkt e Standort della filosofia

L'analisi dei rapporti generali tra filosofia, storia e storia della filosofia costituisce un passaggio fondamentale per comprendere l'intero pensiero di Rombach. Non solo infatti la fenomenologia strutturale si pone come compimento di un percorso all'interno della fenomenologia, ma la stessa fenomenologia intrattiene, ad avviso di Rombach, un rapporto particolare con l'intero corso della modernità, per cui quest'ultimo funge da premessa per la comprensione di quella. Ciò sia detto non solo in riferimento al problema della conoscenza, ma più in generale allo statuto stesso del pensiero in relazione alle due grandi coordinate: l'essere, che il pensiero ha come oggetto, e la storia, entro cui prende forma concreta. Se poi si considera che, al di là di qualunque considerazione valoriale, la modernità non è che una fase dello sviluppo storico del pensiero, accanto e successivamente, secondo la tradizionale partizione, al pensiero antico e medioevale, si comprende come l'analisi della dimensione storica del pensiero chiami in causa quest'ultimo secondo l'interesse di tutte le sue forme.

La filosofia è lo spazio dove l'uomo comprende i tratti essenziali della propria esistenza. L'esistenza designa anzitutto la capacità umana di realizzarsi in forza della propria iniziativa, innalzandosi al di sopra della natura attraverso forme di vita culturali. Rombach considera una premessa inaggirabile l'esistenza contemporanea di una pluralità di tali forme di vita. Non vi è, in altre parole, un livello medio, quotidiano e tutto sommato incolore dell'esistenza umana e, se proprio vi fosse, non sarebbe filosoficamente rilevante. Al contrario, l'importanza delle varie forme di vita e culture risiede nel fatto che ciascuna di esse è la concrezione di un'interpretazione unitaria della realtà. In altre parole, ciascuna incarna il tentativo di formulare e sperimentare praticamente il significato universale che pervade la realtà umana, mondana e divina. A tale significato globale appartiene anche la dimensione storica. Ne segue che il senso dello sviluppo storico viene elaborato all'interno della filosofia stessa e che, dunque, storia e filosofia non sono eterogenee, tanto che l'una rappresenta la condizione necessaria dell'altra¹.

Ad ogni modo, piuttosto di parlare di identità fra storia e filosofia, Rombach caratterizza quest'ultima come "storia della storia"²; la semplice identità, infatti, presupporrebbe che si dia un unico e continuo sviluppo della filosofia. Al contrario, alle diverse forme del pensiero corrispondono diversi sensi della storia, ovvero diversi modi fondamentali in cui viene interpretato il succedersi degli eventi; come, del

¹ H. ROMBACH, *Die Gegenwart der Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München 1988, p. 26.

² *Ibi*, p. 36. «La filosofia appare allora per la prima volta quando la si comprende come la storia che sa se stessa. La ragione storica è – in fondo – la filosofia che si svolge». H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, p. 25.

resto, non vi è un'unica filosofia che assume diverse forme storiche, bensì ogni epoca comprende se stessa in modo diverso.

La rappresentazione della storia come un progresso (*Fortschritt*) continuo è una concezione derivata dalla scienza moderna e dalla conseguente capacità tecnica, la cui validità non può essere *ipso facto* universale, perché la scienza stessa è un fenomeno storico. Poiché il progresso costituisce la dimensione storica, per così dire, della scienza, essa può, in linea di principio, rendere sempre conto del proprio stato (*Standpunkt*), sia in relazione alle varie scienze particolari, sia alla forma generale della scienza. In questo modo essa raccoglie i propri risultati, e li connette in una visione unitaria affinché siano conosciuti anche al di fuori dei confini delle diverse discipline. Per stato Rombach intende dunque l'insieme dei risultati raggiunti da una scienza, quando tali risultati siano collegati organicamente fra loro e sia possibile disporli su di una linea continua di sviluppo e progresso.

Un'operazione analoga non è possibile nei riguardi della filosofia³; essa infatti manca di quel contesto invariante entro il quale ha senso parlare di avanzamento o di regresso, e che fonda la possibilità di confronto fra tesi particolari. Questo non significa che la domanda circa lo stato della filosofia sia del tutto insensata, ma segnala l'esigenza che essa venga quantomeno contestualizzata e dunque in certo modo relativizzata. L'attività filosofica ha sempre infatti una collocazione (*Standort*). Collocazione è un concetto che esprime la coscienza del rapporto che un sapere intrattiene con la globalità dell'esistenza umana. In termini generali, nella scienza è possibile una variazione dello stato, senza che la scienza stessa cambi collocazione⁴. Solo la filosofia, invece, può cambiare collocazione nel corso della storia, rendendo dunque impossibile il diretto confronto di due stati che appartengano a diverse concezioni fondamentali del pensiero.

Mediante la coppia stato-collocazione (*Standpunkt-Standort*), Rombach può così caratterizzare i passaggi epocali della filosofia come cambi di collocazione, rendendo conto del fatto che la filosofia non è sempre stata intesa nella stessa maniera nel corso della storia. Da questo punto di vista, la storia della filosofia ha un duplice compito: confrontare punti di vista diversi all'interno della medesima collocazione ed identificare le dinamiche che presiedono ai cambiamenti di collocazione. In particolare, Rombach individua due cambiamenti fondamentali di collocazione, che consistono nei passaggi della filosofia antica alla medievale e da questa al pensiero moderno.

³ La scelta di tradurre *Standpunkt* con stato non ha nulla a che vedere con la famosa distinzione di Maritain tra stato e natura della filosofia, elaborata per giustificare la possibilità di una filosofia cristiana (cfr. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1933; ed. it. *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978). La distinzione rombachiana mira piuttosto ad affermare che in filosofia non si dà qualcosa come uno stato della ricerca (*Stand der Forschung*) che raccolga e classifichi i risultati raggiunti e le prospettive future.

⁴ Rombach non può evitare una certa confusione tra le accezioni del termine filosofia: esso designa talvolta la disciplina, talvolta piuttosto l'esistenza dell'uomo che assume e coscientemente sviluppa la propria esistenza come essere culturale. Di quest'ultima non ha senso dire che cambia collocazione, mentre l'espressione diventa sensata quando la si riferisce alla pratica della filosofia come disciplina, la quale, per quanto possa implicare una certa forma di vita, possiede anche un aspetto teoretico e discorsivo. Anche la distinzione fra la scienza che può trasmettere i propri risultati al di fuori di sé e la filosofia che, invece, non può farlo, può essere riferita sia alla filosofia come disciplina, sia all'altra accezione, vaga e fondamentale, di filosofia come forma di vita.

Il luogo del pensiero antico è essenzialmente la vita, il *bios* dell'uomo⁵. Dunque, prima di essere un sapere, la filosofia designa quell'atteggiamento dell'uomo che aspira ad essere veramente se stesso. La filosofia antica si muove dunque nell'alternativa tra una vita regolata dall'opinione e dai sensi, e una vita rivolta all'essere vero e immutabile. Se la prima designa la condizione ordinaria dell'uomo, la filosofia rappresenta la possibilità di una conversione integrale. In questo slancio si manifesta anche il motivo essenzialmente religioso del pensiero greco: l'uomo desidera dimorare (*anwobnen*) e mantenersi presso la pienezza dell'essere, poiché in ciò consiste la vocazione (*Bestimmung*) dell'uomo, non essendovi nulla di più eccelso.

La filosofia intesa come pratica di vita e conversione si rispecchia nel dialogo come forma di attuazione. Il dialogo infatti, da un lato mette in questione le certezze doxastiche e invita a rivolgersi da esse alla scienza, muovendo gli interlocutori ad abbandonare le proprie posizioni iniziali; dall'altro non esclude in linea di principio un esito aporetico, il quale conferma che in filosofia non si tratta anzitutto di indicare soluzioni che fermino l'interrogare, quanto piuttosto di esercitare quella ascesa priva di termine e perciò in grado di suscitare la sensibilità per l'essere inesauribile e insondabile⁶. Riprendendo una figura per lui cruciale e ricorrente, Rombach si riferisce al pensiero antico come ad un sentiero (*Weg*), percorrendo il quale l'uomo realizza la sua essenza.

Rispetto a tale paradigma il pensiero medioevale porta una serie di cambiamenti notevoli. La rivelazione e la teologia impongono alla filosofia un limite superiore, nella forma di un sapere a cui essa non può accedere da sé e rispetto a cui si trova in posizione secondaria. In altre parole, lo *Standort* della filosofia medievale è anzitutto la teologia. In questo modo, le coordinate fondamentali dell'esistenza umana vengono radicalmente ridefinite: il peccato originale fornisce la spiegazione della costitutiva incapacità dell'uomo a realizzare la tensione verso l'assoluto, e la salvezza per mezzo di Cristo soppianta qualunque eventuale ruolo salvifico della filosofia⁷. Ancor più ricca di conseguenze per lo statuto del pensiero filosofico è allora la possibilità di accedere al divino per altri mezzi; in questo modo le varie filosofie possono essere valutate nel loro tentativo di avvicinarsi alla realtà divina e, essendo quest'ultima conosciuta per fede, rigettate o accolte in forza del loro contenuto. La filosofia quindi deve essere misurata solo sulla base della sua capacità di comprendere i capisaldi teologici e, dato che questi non possono essere messi in questione, l'intera filosofia assume un carattere fondamentalmente doxastico⁸. A questa situazione del pensiero ben corrisponde la forma della disputazione che procede con l'esame di tesi che, seppur contrarie, poggiano su fondamenti teologici più o meno condivisi.

È ancora un cambiamento di *Standort* che caratterizza il passaggio all'età moderna; si tratta però di un cambiamento peculiare in quanto, per la prima volta, il pensiero non cerca una collocazione al di fuori di sé. Una fondamentale pretesa autonomistica pervade la filosofia moderna, facendo passare in secondo piano ogni elemento comune

⁵ Sullo statuto della filosofia antica come *'way of life'* cfr. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; ed. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998).

⁶ H. ROMBACH, *Die Gegenwart...*, p. 71.

⁷ *Ibi*, p. 64.

⁸ *Ibi*, p. 66.

o di continuità con le precedenti epoche. Con la modernità si verifica infatti un rivolgimento radicale che conferisce un nuovo significato a qualunque elemento mutuato dal passato e, in questa dinamica, l'importanza accordata al metodo del sapere è funzionale al compimento scientifico della filosofia. Non essendo incardinato in un ambito di significato che lo sorpassa, il pensiero filosofico non riceve dall'esterno i propri oggetti, ma li produce. Ad un solo metodo corrisponde così una sola forma della conoscenza e un unico oggetto: il sistema e il mondo⁹. In questo modo, la *mathesis* si pone come l'unico e universale sapere, nel quale fisica e metafisica convergono. La limitazione del sapere agli aspetti quantitativi è una conseguenza della presa di coscienza moderna, per la quale solo il mondo in quanto globalità del reale possiede un'essenza. Pertanto, tutto ciò che vi è di intramondano non ha consistenza in se stesso, è solo momento di un sistema e perciò è intelligibile solo se ne vengono indagati gli aspetti misurabili, esauribili cioè mediante relazioni e funzionalizzabili.

Dopo aver consegnato il mondo alla ricerca scientifica, il pensiero moderno continua a essere impegnato per secoli nell'approfondimento, nel chiarimento e nella graduale elaborazione delle conseguenze che la sua collocazione comporta. La visione idealista della filosofia moderna impegnata nel sanare la frattura fra essere e pensiero viene così intesa da Rombach come il tentativo di accordare i due sistemi della natura e dello spirito. L'inizio della soluzione si intravede nella speculazione kantiana, nella misura in cui essa scopre il nesso trascendentale tra il sistema del sapere e la finitezza umana, che si manifesta anzitutto nella natura ricettiva dell'intuizione. In questo modo, all'idealismo post-kantiano è consegnato il compito di chiarire la costituzione del sistema categoriale e la sua fondazione nell'io. Le concezioni della soggettività come auto-posizione (Fichte), come forma fondamentale del vivente (Schelling) fino al progressivo compimento dell'autocoscienza della libertà nello stato (Hegel), chiudono così le tappe del ciclo del pensiero moderno¹⁰.

Funzionalismo e struttura: i passaggi fondamentali della modernità

L'affermazione del sistema come forma del sapere porta con sé un preciso correlato ontologico. Nel sistema non vi è posto per la sostanza come caratterizzazione dell'ente¹¹; il funzionalismo moderno, così come lo intende Rombach, non è una tesi anzitutto gnoseologica, ma propriamente ontologica¹².

⁹ *Ibi*, p. 79.

¹⁰ *Ibi*, pp. 113-116.

¹¹ Tale impossibilità è però solo di principio o, in altre parole, si riferisce a un ideal-tipo di cui le singole formulazioni teoriche sono da considerare come specificazioni. Se così non fosse basterebbe l'uso spinoziano, giusto per nominarne uno dei più celebri, del concetto di sostanza per mettere in crisi la contrapposizione rombachiana.

¹² Il significato del concetto di funzionalismo rimane piuttosto generale per tutto *Substanz-System Struktur*, per poi confluire di fatto nella nozione di struttura, che ne rappresenta l'inveramento. Da questo punto di vista, Rombach non prende posizione rispetto ai molteplici significati che il termine assume nelle varie discipline (principalmente psicologia e linguistica, cfr. la voce *Funktionalismus* in J. RITTER, K. GRÜNDER (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-2007, vol. II). Robert Spaemann fa un uso simile a Rombach del concetto di funzionalismo, contrapponendolo alla sostanza e alla nozione di in-sé: cfr., ad esempio, R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2007 e ID., *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005; ed. it. *Fini naturali*, Ares, Milano 2013.

Questo è, in sostanza, il motivo fondamentale di *Substanz System Struktur*, in cui Rombach approfondisce il passaggio dell'età moderna secondo gli aspetti già accennati: l'abbandono del modello sostanzialista e l'elaborazione di un'autonoma ontologia del funzionalismo come correlato della *mathesis universalis*.

Prima facie, dunque, il progetto di Rombach sembra, almeno nell'uso dei termini, estremamente vicino a quello di Cassirer, poiché in entrambi domina il binomio sostanza e funzione. A differenza di Cassirer, tuttavia, Rombach conferisce al dualismo di sostanza e funzione un'ampiezza e una profondità maggiori, di modo che anche la valenza ontologica del funzionalismo viene quasi invertita¹³.

Il funzionalismo rombachiano designa inoltre un atteggiamento umano fondamentale nei confronti del mondo, che si mostra nell'insieme degli aspetti della cultura moderna, e che perciò può essere illustrato solo parzialmente come motivo strettamente teoretico. Perciò anche i termini entro cui Rombach comprende ed espone la natura del funzionalismo sono estremamente generali: se sostanza dice essere-in-sé e designa la presenza di un 'nocciolo' essenziale che si distingue da una serie di note accidentali – secondo il modello linguistico soggetto-predicato –, funzione dice essere-in-altro e indistinzione tra tutto e parti o presenza del tutto nelle parti: «funzione significa che qualcosa si dissolve in ciò che sta realizzando in altro, è essere-in-altro»¹⁴. In questa forma il funzionalismo si afferma come il *Leitmotiv* del pensiero moderno e l'analisi di Rombach intende rintracciare la contrapposizione dei principi sostanzialista e funzionalista in un periodo che va, all'incirca, dal quattordicesimo secolo a Kant¹⁵.

Gran parte della problematicità dell'interpretazione rombachiana della modernità risiede nel fatto che il suo presupposto – ossia la presenza del funzionalismo come

¹³ Infatti se per Cassirer, l'essere è colto come il limite dei vari sistemi, («l'unica realtà può essere indicata e definita solo come il limite ideale delle teorie variamente mutevoli; il porre questo limite, però, non è arbitrario, ma inevitabile, in quanto solo con esso viene costruita la *continuità dell'esperienza*»). E. CASSIRER., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, vol. VI, Felix Meiner, Hamburg 2000, p. 348; ed. it. *Sostanza e Funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 426), all'opposto, per Rombach, la carica rivoluzionaria del funzionalismo moderno consiste nel rimpiazzare – rendendolo insignificante – il concetto stesso di essere. La radicalità della contrapposizione rombachiana si regge principalmente sull'equazione tra essere e sostanza, di modo che l'inadeguatezza di quest'ultima porta con sé il rifiuto del concetto stesso di essere. Inoltre, se per Cassirer il lavoro scientifico è il punto di vista privilegiato per comprendere la formazione e lo sviluppo del concetto moderno di conoscenza, in cui si gioca il dualismo di sostanza e funzione (cfr. E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, in *Gesammelte Werke Hamburg Ausgabe*, vol. II, p. 9; ed. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1952, vol. I, p. 27), Rombach rivendica invece per il funzionalismo una sorta di primato nei confronti dello sviluppo concreto della scienza, nella misura in cui esso definisce il quadro fondamentale all'interno del quale anche la ricerca scientifica si colloca, e fornisce una visione del mondo tale da prestarsi alla trattazione metodica della nuova scienza. Cfr. H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. I, p. 26. Da questo punto di vista, il funzionalismo impedisce di concepire la scienza moderna in continuità con la filosofia classica o greco-medioevale.

¹⁴ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. I, p. 163.

¹⁵ Proseguendo su questa linea le analisi di Rombach possono essere accostate agli studi di W. Beierwaltes, in particolare a *Identität und Differenz* (specialmente le pagine dedicate a Meister Eckhart, Niccolò Cusano e Giordano Bruno, cfr. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; ed. it. *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 134-238). Un confronto farebbe emergere la vicinanza dell'ontologia strutturale di Rombach alla tematica neoplatonica, vicinanza che emerge con più forza proprio dove Rombach si confronta con la storia della filosofia. Rende però difficoltoso un tale confronto il fatto che Rombach si fermi a Niccolò Cusano nella sua ricerca degli antesignani dell'ontologia strutturale. Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 32-44.

tema dominante della modernità – non costituisce mai un tema diretto dei pensatori che analizza. In altre parole, il principio funzionalista agisce come un motore segreto, senza però giungere alla chiarezza necessaria ad una trattazione esplicita. L'agire e l'affermarsi del funzionalismo sono allora in certa misura indipendenti dalle intenzioni dei vari pensatori e dalle formulazioni concrete che costituiscono la base testuale delle analisi rombachiane. Il progetto di Rombach è perciò la ricostruzione di una “storia apocrifia del pensiero”, che si muove nella distanza tra le intenzioni profonde di una filosofia e le formulazioni concettuali storicamente determinate: «le grandi idee trainanti, sia di un'epoca come di un pensatore, non si convertono immediatamente in vocaboli, ma sono come represse da concetti traditi e così consegnate ad una lotta impari per la loro comparsa»¹⁶.

Le varie filosofie della modernità sono perciò più delle interpretazioni che delle esposizioni del funzionalismo. Ciò comporta certamente delle ulteriori difficoltà per l'intento ricostruttivo di Rombach. In quanto abbraccia uno spettro temporale così ampio, il funzionalismo è considerato una “verità storica”, vale a dire un'idea la cui consistenza e validità sono accessibili solo seguendo il movimento del suo sviluppo. Tale sviluppo consiste anzitutto nella profilazione sempre più chiara della differenza con la concezione sostanzialista. Questo è il movimento che le analisi di Rombach tentano di seguire, con l'obiettivo di «scoprire a partire dalla peculiare successione di tutti i tentativi della sua manifestazione, la vera essenza [del funzionalismo] che cerca se stessa a tentoni»¹⁷. Tanto più elevato dunque il numero dei motivi connessi al funzionalismo, quante più prove della sua gravidanza teoretica. In questo senso, i due volumi di *Substanz System Struktur*, seppur incomparabili per completezza ad un testo con intenti espressamente storiografici, considerano tutte le maggiori figure del cosiddetto ramo razionalista della filosofia moderna. Rombach disegna così un itinerario poderoso che va dal nominalismo medievale alle analogie dell'esperienza di Kant.

Per esporre i tratti principali dell'affermarsi del funzionalismo basterà tuttavia considerarne i principali punti di snodo. Sebbene infatti il funzionalismo tenda a profilarsi sempre più chiaramente, tale percorso di auto-chiarimento non è un progresso costante. In altre parole, la posteriorità di un autore rispetto ad un altro non è una prova sufficiente del fatto che nel secondo il funzionalismo sia manifestato con più chiarezza. In questo senso, lo sviluppo del funzionalismo rimane, per certi versi, legato a determinati episodi, non necessariamente legati fra loro.

In questo senso, riteniamo sia sufficiente considerare i tre autori che Rombach stesso sembra considerare i più rilevanti in relazione al tema del funzionalismo. Essi sono: Niccolò Cusano, Pascal e Leibniz.

¹⁶ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 497.

¹⁷ *Ibid.*, p. 473.

La concezione funzionalistica del mondo di Niccolò Cusano

Il funzionalismo come ontologia della modernità giunge a una prima formulazione nel pensiero di Niccolò Cusano. In lui «il funzionalismo è [...] il presupposto di una nuova comprensione del mondo, resa necessaria da una più elevata e più nitida concezione di Dio»¹. In effetti, pur concentrandosi su un aspetto più prettamente filosofico, Rombach non ignora i motivi teologici alla base del pensiero del Cusano, anzi proprio il tentativo di esprimere i rapporti tra l'essere divino e l'essere creato sfocia nella determinazione funzionalistica dell'essere finito.

La finitezza è segnalata dalle differenze che attraversano l'ente creato, anzitutto quella tra atto e potenza², che indica come l'ente non sia il proprio essere ma lo abbia, dunque esista in modo derivato. Tale differenza non sussiste in Dio, non solo perché l'assoluto è il suo stesso essere, ma anche perché è la totalità dell'essere, rispetto alla quale è piuttosto la finitezza dell'ente creato ad essere problematica. La conciliazione cusaniiana tra finitezza ed essere-in-sé deve dunque passare dal rifiuto di una concezione sostanziale dell'ente creato.

Ciò che Cassirer qualifica come motivo gnoseologico, ossia l'ammissione dell'inconoscibilità dell'essenza degli enti finiti e la conseguente centralità della categoria della relazione³, per Rombach è motivato dalla volontà di concepire nella massima purezza possibile l'essere divino. La formula cusaniiana del '*non aliud*' designa infatti l'assolutezza e lo sfuggire ad ogni determinazione per mezzo di altro. All'opposto dell'essere divino si trova la finitezza in quanto essere in relazione, dove però quest'ultima non deve essere pensata solo come termine che designa il modo con cui gli enti sono conoscibili, ma piuttosto come il loro proprio modo d'essere. Il funzionalismo del Cusano consiste nel concepire l'essere degli enti completamente ridotto alle loro relazioni reciproche. In questo senso, secondo Rombach, l'ente creato è definito dall'«essere altro». Allo stesso modo, anche le affermazioni del Cusano che vanno in direzione della relatività del movimento – e che pertanto sono viste come anticipazioni degli sviluppi della scienza moderna – testimoniano di una concezione relazionale dell'essere degli enti.

Anche la distinzione tra *quidditas absoluta* e *quidditas contracta* viene inserita in questo schema e, anzi, Rombach sostiene che solo una concezione funzionalista-relazionale dell'essere può conciliare l'assolutezza dell'essere divino con l'essere del mondo. Solo se quest'ultimo, infatti, consiste esclusivamente di relazioni, è esclusa la possibilità che vi sia un essere 'altro' rispetto a Dio. Mentre, dunque, l'esser divino può essere definito come 'l'essenza di ogni essenza' – in altre parole come l'essere di ogni ente – quando si considerano gli enti per come sono nell'universo è inevitabile che siano definiti tramite le loro differenze. Che poi l'affermazione dell'identità della *quidditas absoluta* di ogni ente non implichi panteismo risulta chiaro, ad avviso di Rombach, se si pone

¹ *Ibi*, vol. I, p. 69.

² Le creature infatti non sono tutto ciò che possono essere, al contrario di Dio che è tutto ciò che può essere: questa è l'intuizione che sta alla base del nome di Dio come *passest*.

³ Cfr. E. CASSIRER, *Storia...*, p. 69.

attenzione al fatto che l'ente creato e Dio sono identici solo *'mediante universo'*, ossia grazie alla mediazione del mondo. In altre parole, la mediazione ribadirebbe come l'essere dell'ente creato non è altro che la totalità del mondo stesso concentrata in un unico punto, immagine con cui il Cusano cerca di rendere intelligibile la differenza tra quiddità assoluta e quiddità contratta.

L'identità fra il finito e l'assoluto – che nel Cusano è mediata dalla concezione funzionalistica del mondo – ha come fonte il pensiero di Meister Eckhart, nel quale a loro volta sono operanti tematiche neoplatoniche a cui Rombach tuttavia fa riferimenti abbastanza veloci. Piuttosto, egli è impegnato a rintracciare prefigurazioni dell'ontologia funzionale del Cusano nelle formulazioni teologiche del domenicano tedesco, nella convinzione che queste contengano delle intuizioni filosofiche non sviluppate appieno: «la teologia di Meister Eckhart porta con sé un'ontologia, o meglio ne presuppone una che all'inizio non viene ancora sviluppata, ma che è all'opera nascostamente»⁴. «La nascita di Dio nell'anima» e le espressioni connesse come la «scintilla» o il «fondo» dell'anima segnalano infatti, al di là del significato teologico che possiedono, un'intuizione ontologica dal valore universale. Essa è precisamente l'indivisibilità dell'essere, la sua identità con l'assoluto⁵ e, infine, l'identificazione dell'assoluto e del finito mediante il concetto di vita⁶.

Parallelamente a quest'ontologia dell'identità, è presente in Eckhart una speculare ontologia della differenza, per rendere conto del fatto che *prima facie* l'identità fra l'essere delle cose e Dio non sussiste. Anch'essa dipende infatti da un modo d'essere del Verbo divino, nella misura in cui esso si rapporta con il nulla o, più precisamente, «risplende» in esso, così che ciascun ente abbia l'essere in sé, separato dagli altri. Precisamente la compresenza di queste due dimensioni – rispecchiata dal binomio di «conoscenza vespertina» e «mattutina» che Eckhart riprende da sant'Agostino⁷ – è ciò

⁴ H. ROMBACH, *Substanç...*, vol. I, pp. 187-188.

⁵ «Un maestro dice, che Dio non è identico a niente come all'essere; nella misura che qualcosa ha essere, è identico a Dio» (MEISTER ECKHART, «In occisione gladii mortui sunt» in ID., *Deutscher Werke*, vol. I, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993, p. 99). Per giustificare la possibilità di comprendere l'identità fra l'assoluto e il finito, Eckhart si rifà alla distinzione agostiniana fra conoscenza mattutina e vespertina, che il padre della Chiesa latino concepisce come due modi di conoscenza angelica, al fine di sciogliere una contraddizione legata al racconto biblico della creazione. Conoscenza mattutina significa in Eckhart la conoscenza di qualcosa nella sua connessione con l'assoluto e, in questo senso, ogni cosa, fintanto che è conosciuta in Dio, assume un valore incomparabile: «La cosa più piccola che si conosce in (come) Dio, si conoscesse addirittura solo un fiore in questo modo, come esso ha l'essere in Dio, questo sarebbe più nobile dell'intero mondo. La cosa più piccola, che è in Dio, fintanto che è un essere, è migliore della conoscenza di un angelo» (*ibi*, p. 101).

⁶ «L'essere di Dio è la mia vita. Se dunque la mia vita è l'essere di Dio, allora l'essere di Dio deve essere il mio e l'essenza di Dio la mia essenza, niente di meno e niente di più» («Iusti vivent in aeternum» in *ibi*, p. 81). Rombach individua le premesse teologiche da un lato nell'affermazione dell'amore di Dio («un Dio semplicemente creatore non è, pensato fino in fondo, Dio. Il deismo è un nonsenso filosofico» H. ROMBACH, *Substanç...*, vol. I, p. 184) e dall'altro della sua perfezione («perciò nell'anima non ci deve essere solamente un ricordo di Dio, e neanche una sua ripetizione, ma Dio esattamente come colui che egli è, nella sua intera realtà e potenza» *Ibi*, p. 185).

⁷ «Ora, dicono i maestri: quando si conoscono le creature in se stesse, si ha una conoscenza vespertina, perchè così si vedono le creature attraverso immagini dalle molteplici distinzioni; ma quando si conoscono le creature in Dio, questa si chiama ed è una conoscenza mattutina, e così si contemplan le creature senza alcuna distinzione, scevre da ogni immagine e liberate da ogni rassomiglianza, nell'Uno che è Dio stesso» (M. ECKHART, *Vom edlen Menschen*, ed. it. *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999, p. 229). Cfr., H. ROMBACH, *Substanç...*, vol. I, p. 199.

che, ad avviso di Rombach, anticipa in qualche misura l'analoga duplicità del concetto cusaniaco dell'universo e di Dio come *essentia essentiarum*.

Solo tenendo presente il motivo funzionalista si può comprendere la caratterizzazione cusaniaca del mondo come *finita infinitas*⁸. Nel percorrere la rete di relazioni fra gli enti finiti non si giunge mai ad un termine che sia in sé: il mondo è in questo senso infinito perché «rimanda ovunque a se stesso»⁹. Riferito al mondo, il funzionalismo ontologico impedisce di considerarlo come un ente in sé e, per la medesima ragione, di metterlo in relazione con un altro da sé come se fosse un ente intramondano. In questo senso, il funzionalismo si traduce nella negazione della differenza fra mondo ed ente. Ogni ente non è che la contrazione dell'unica realtà in un particolare punto dell'universo, ma l'universo stesso non sussiste indipendentemente dalle relazioni e dalle differenze fra gli enti, né è qualcosa di ulteriore ad esse. Esso è piuttosto lo stesso carattere intramondano – ossia la finitezza – degli enti. Grazie a questa struttura del mondo è possibile comprendere l'universo intero a partire dalla singolarità di un suo elemento: «poiché il mondo è tale da non sussistere per sé, ma si esprime solo nella funzionalità delle sue funzioni, ciascuna singola cosa può diventare la fonte della conoscenza del mondo»¹⁰.

Di fatto però il mondo non possiede un'estensione infinita. La potenzialità della materia – Rombach cita solamente questo tra gli argomenti del Cusano – è sempre limitata, poiché la differenza tra finito ed infinito non è colmabile per aumenti gradualmente e, del resto, l'infinità materiale dell'universo non sarebbe conciliabile con l'infinità divina. In altre parole, seppure si possa pensare sempre più grande di quello che è, l'universo è di fatto sempre limitato, poiché non è “tutto ciò che può essere” come Dio. Nel sottolineare la finitezza del mondo, Cusano sembra pensare in primo luogo ad una limitazione materiale, che mal si accorderebbe con l'infinita – essa sì certamente immateriale – che pure egli sostiene. Inoltre, poiché l'universo racchiude in sé ogni spazio, esso non potrebbe in ogni caso essere più esteso di quello che è, mancando dello spazio vuoto in cui potersi estendere.

Proprio in questo punto si vede, osserva Rombach, come anche il Cusano non sia del tutto coerente con il proprio funzionalismo. Ad avviso di Rombach, sarebbe piuttosto corretto affermare che l'essere del mondo in quanto finito è piuttosto un nulla. Infatti tutto ciò che non è Dio, è in quanto 'altro', ossia in quanto messo in relazione. Ora, proprio l'universo stesso manca di un termine di paragone e, di conseguenza, la sua incommensurabilità si dovrebbe tradurre nell'essere nulla. In ogni caso, a questa conclusione si può giungere solo adottando un punto di vista assoluto e propriamente divino, il che peraltro conferma l'intenzione del Cusano di conciliare funzionalismo ed absolutezza divina. Da un punto di vista interno, il mondo non appare altro che

⁸ A proposito dell'infinità del mondo, cfr. E. BRIENT, *Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinity*, in “Journal of the History of Philosophy”, 1999 (37), 4: “here [nel Cusano] for the first time the metaphor is transferred from God to the world, and the infinitization of the cosmos which was tentatively begun with Meister Eckhart's intensive intensification of the being of each created thing is carried much further in the Cusan's speculative cosmology” (*ibi*, p. 589).

⁹ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. I, p.

¹⁰ *Ibi*, p. 174.

l'insieme delle alterità e dei punti di vista: «il mondo è assolutamente relazionale. Esso si realizza solo verso l'interno. Si sviluppa solo all'interno del proprio sviluppo»¹¹.

Che l'infinità del mondo in senso funzionalistico non vada dunque intesa come una determinazione materiale – ossia come estensione infinita – è chiarito anche dal confronto con il significato che la medesima dottrina acquista in Giordano Bruno. Per i riferimenti di quest'ultimo al Cusano e a motivo della sua concezione del mondo, anche Giordano Bruno è inserito da Rombach nello sviluppo del funzionalismo. La sua funzione è però principalmente negativa, come si vede dal modo in cui recepisce le intuizioni del Cusano. Se, infatti, Bruno sembra – dal punto di vista di Rombach – correttamente comprendere la relatività di ogni determinazione intramondana¹², tuttavia egli rimane, per così dire, funzionalista a metà, perché riconosce l'estensione come una grandezza assoluta. In questo senso, allora, la critica alla finitezza dell'universo – basata sul fatto che essa sembra presupporre un'assurda limitazione da parte del nulla – presuppone una comprensione spaziale di tale finitezza¹³.

Infine, anche il tema della 'dotta ignoranza' viene ricondotto nei binari del funzionalismo. In primo luogo essa esprime la coscienza dell'inadeguatezza di ogni concetto sostanziale ad esprimere l'essere-in-altro dell'ente creato e la finitezza, o nullità, del mondo. La superiorità della matematica sul sapere naturale fondato sul linguaggio ordinario è anch'essa connessa al funzionalismo, data l'esattezza con cui il linguaggio matematico esprime le relazioni. In questo quadro – tenendo dunque ferma la priorità del livello ontologico – va collocato l'uso del concetto matematico di limite per esprimere l'ineffabilità divina, che sfugge ad ogni determinazione, seppur manifestandosi in esse come l'irraggiungibile. Ed infine, anche il linguaggio matematico, non meno che quello naturale, si presta alla serie di affermazioni paradossali sull'essere divino presenti nel pensiero del Cusano. Per esempio, come ciascuno dei numeri è un'unità in se stesso, così l'insieme dei numeri è parte dell'unità e per questo all'interno di essa i singoli numeri si possono confrontare; allo stesso modo, Dio è "tutto in tutti", essendo al contempo il massimo e il minimo, perché niente è così piccolo da non contenerlo.

La dottrina pascaliana degli ordini

Nel pensiero di Pascal il motivo del funzionalismo appare coscientemente sostenuto e applicato con un'ampiezza prima sconosciuta al pensiero moderno («un'estensione più ampia e una più profonda esaustività non sono date da nessun'altra parte»¹⁴). Non è

¹¹ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. I, p. 265.

¹² In questo senso egli ha sì una certa rilevanza positiva, nella misura in cui mostra che il funzionalismo implica la dissoluzione di ogni categoria intramondana se applicata al mondo stesso: «Questo pensiero mira piuttosto alla sospensione di tutte le categorie fisse. Se il mondo viene concepito relazionalisticamente, esso perde tutte le relazioni fisse e i significati assoluti e non si può più determinare come un intero». Così Bruno contribuisce a quella "privazione di forma" (*Entgestaltung*) del mondo che Rombach ritiene essere uno dei tratti principali della modernità e che trova la sua più esatta formulazione nei frammenti sull'infinito di Pascal.

¹³ *Ibi*, p. 285.

¹⁴ *Ibi*, vol. II, p. 297.

del resto un caso che in *Substanz System Struktur* lo spazio dedicato a Pascal sia circa il doppio di quello impiegato per Leibniz e comunque superiore a quello accordato a Cartesio, ai quali originariamente Rombach dedicò la propria *Dissertation*.

Nella misura in cui Rombach crede di poter fare del funzionalismo il *Leitmotiv* del pensiero pascaliano, egli ritiene anche possibile rispondere in senso affermativo – o piuttosto eludere – la questione dell'unità del pensiero di Pascal. Ciò nella misura in cui si assume che è l'idea stessa del funzionalismo a spingere, per così dire, verso una comprensione la più chiara e globale possibile di se stessa, uscendo dall'ambito della scienza verso la teologia. In altre parole, il funzionalismo è l'aspetto comune a tutti gli ambiti toccati dal pensiero pascaliano e conseguentemente il motivo della loro intrinseca unità. Pascal ha però il merito di situare la più compiuta rappresentazione del funzionalismo al di fuori del sistema come forma del sapere scientifico. La scienza stessa viene infatti collocata all'interno di un orizzonte globale – inizialmente antropologico, ma ultimamente teologico – che viene aperto da una riflessione profonda sulla finitezza umana. Entro questo quadro il funzionalismo appare come il principio che regola i rapporti tra i vari modi del sapere e ambiti della vita, che Pascal designa come ordini. In questo senso, l'intento di Rombach è di mostrare come Pascal abbia fatto uso dell'idea della struttura come il concetto che designa l'ordine degli ordini, il quale a sua volta non è un'organizzazione fissa come un sistema ma, appunto, una struttura¹⁵.

Nelle quattro sezioni che Rombach dedica a Pascal, l'argomentazione si sviluppa a partire dalle considerazioni pascaliane sulla scienza e il metodo scientifico: da questo punto di vista, viene subito dichiarato che la novità pascaliana consiste nell'intenzione di collocare la possibilità della scienza all'interno di un ambito più originario – quello, come si vedrà, del sentimento – e di fondarne così ad un tempo la validità e la limitatezza. L'accesso a questo percorso è costituito dalla dottrina delle definizioni: ogni definizione scientifica non è che una definizione nominale e questo corrisponde del resto alla natura della definizione stessa, la quale non deve determinare la natura di qualcosa ma solo “*désigner*” ciò a cui essi si riferisce¹⁶.

Vi sono però termini che, una volta uditi, fanno pensare a tutti la medesima cosa, senza che però essa sia conosciuta nel suo proprio ‘quid’. Tali sono quelle nozioni che Pascal chiama “*mots primitifs*” come spazio, tempo, numero, uguaglianza, le quali regolano il commercio abituale, extra-scientifico, con il mondo e che, per assolvere a questo compito, non necessitano di una definizione, e la cui comprensione naturale è peraltro inespriabile. Questo non significa che non sia possibile definirle e, infatti, un sistema scientifico nasce proprio con l'assegnazione di un significato particolare a queste parole fondamentali, dal quale discendono tutte le conseguenze che la scienza cerca poi di conoscere con il massimo rigore possibile¹⁷. All'impresa scientifica tuttavia è già fissato un limite inferiore: essa è fondata in una concezione particolare, in linea di principio

¹⁵ Rimandiamo al terzo capitolo per una spiegazione più esaustiva della differenza tra sistema e struttura.

¹⁶ *Ibi*, p. 120. Cfr., per ciò che segue, B. PASCAL, *De l'esprit géométrique*, in ID., *Ouvres de Blaise Pascal*, Hachette, Paris 1914, vol. IX, pp. 240-270.

¹⁷ Si colloca in questo contesto la dottrina pascaliana dell'ipotesi e dell'esperimento. L'attenzione di Rombach è diretta soprattutto a sottolineare come le leggi non descrivano rapporti fra fatti ma anzitutto fra ipotesi e come le ipotesi stesse non siano confrontabili direttamente con la realtà delle cose, ma solo con altre ipotesi.

persino arbitraria, del significato dei “*mots primitifs*”. Il suo inizio è, in altre parole, ipotetico e la certezza scientifica manca dunque di un’evidenza assoluta.

Il limite inferiore della scienza è quello, suggerisce Rombach, della vita stessa, costituita da un rapporto immediato con le cose che possiede una propria evidenza senza aver bisogno di una sistemazione scientifica¹⁸. «La scienza rimane sempre sorretta dall’apertura originaria del mondo e non la raggiunge mai. Essa può solo tematizzare singole datità intramondane, ma mai può oggettivare la totalità dell’ente o addirittura il mondo stesso»¹⁹. Se da un tale impianto derivano alla scienza certezza e rigore, il bilancio finale è comunque negativo. L’ipoteticità e la relazionalità di ogni determinazione scientifica si trasformano infatti in relatività: «non abbiamo nessuna possibilità di comparazione [nel senso di una realista *adaequatio*] e perciò ci sfugge il mondo scientifico, la ‘natura’, nell’inafferrabile, nello smisurato, in ciò che non ha essenza. Pascal è l’uomo che sente questo, non lo sa, lo patisce»²⁰. In questo contesto vanno lette le famose riflessioni pascaliane sul doppio infinito entro cui l’uomo è sminuito fino a scomparire – per esempio il frammento 72 dei *Pensieri*²¹ – tenendo presente tuttavia che esse riferiscono anzitutto della visione antropologica che risulta dalla scienza la quale può – e per Rombach deve – essere eventualmente integrata.

La riflessione pascaliana della situazione della razionalità scientifica sfocia così in un paradosso, che Pascal alimenta attraverso frammenti che sostengono alternativamente l’una e l’altra delle possibilità: la contemporaneità di dogmatismo e scetticismo. La scienza è sì dogmatica, ma comunque coerente nel suo procedere da assunzioni primitive; tuttavia la sua coerenza non è però tale da contrastare lo scetticismo che segue dalla mancanza di un fondamento assoluto. Proprio questa mancanza è però essenziale alla scienza: Rombach può così sostenere che Pascal ha per primo concepito la possibilità di una scienza senza metafisica (*metaphysiklose Wissenschaft*) la quale corrisponderebbe pienamente al paradosso: una scienza che rinunci a fare affermazioni sull’assoluto e sul mondo in quanto tale e che sia nondimeno cosciente della propria, seppur limitata, certezza.

La dicotomia pascaliana fra *esprit de géométrie* ed *esprit di finesse* è la migliore documentazione dell’accesso e dell’evidenza propria di quella dimensione alternativa alla conoscenza scientifica che Rombach introduce a partire dai *mots primitifs*.

La lettura rombachiana del ruolo del sentimento e del giudizio in Pascal è talmente peculiare che vale la pena soffermarvisi con attenzione. Secondo Rombach, la sfera del

¹⁸ Rombach rinviene la connessione – già presente nel Cusano – tra conoscenza scientifica e limite. Per Cusano l’assoluto è conosciuto come il limite irraggiungibile da ogni determinazione; in Pascal si avrebbe una dinamica simile tra i concetti scientifici e i *mots primitifs*.

¹⁹ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 144. Questa coscienza della razionalità scientifica è alla base, secondo Rombach, della divisione pascaliana tra scienze dogmatiche e scienze storiche, mostrando la consapevolezza del fatto che diversi metodi portano a conclusioni sì diverse ma non per questo contraddittorie.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ «Infine, che cos’è l’uomo nella natura? Un nulla in confronto con l’infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile. Egli ugualmente incapace di scorgere il nulla, da cui è tratto, e l’infinito in cui è inghiottito» B. PASCAL, *Pensée* in ID., *Ouvres de Blaise Pascal*, Hachette, Paris 1904, vol. XII, p. 78; ed. it. *Pensieri*, Bompiani, Milano 2000, p. 65. Seguiamo nella numerazione dei frammenti dell’edizione Brunschvicg, mentre la traduzione italiana che riportiamo segue la numerazione Chevalier.

sentimento è il luogo della costituzione del soggetto stesso; in quanto organo dei principi naturali, esso mostra la correlazione originaria ed immediata tra soggetto e mondo, anteriormente alla quale non vi è soggetto alcuno. I principi naturali sono infatti «quei contenuti originari, che per primi agevolano l'apertura del mondo e così costituiscono l'uomo come ciò che egli è: come un essere che ha mondo, come un essere che è mondo»²². Per la prossimità che stabiliscono tra il mondo e il soggetto, essi meritano di essere designati con la nozione di corporeità (*Leiblichkeit*), che Rombach impiega con un significato piuttosto lato, intendendo cioè «il modo in cui l'uomo è occupato dal mondo, prima di ogni agire e pensare»²³. Con queste premesse, la conoscenza intuitiva – come viene anche resa la *finesse* pascaliana – è alla base di quel pensiero di cui parla il frammento 4: «La vera eloquenza si infischia dell'eloquenza, la vera morale si infischia della morale [...]. Infischiarci della filosofia è fare veramente filosofia»²⁴.

Alla dimensione della *vraie philosophie* corrisponde un modello antropologico ben preciso: l'*honnête homme*. La qualità universale che Pascal trova in lui diventa per Rombach l'attuazione delle possibilità essenziali dell'umanità in un singolo soggetto: una sorta di conciliazione vissuta tra universalità e particolarità, e tra natura e libertà²⁵. Per poter essere tale, l'*honnête homme* deve concepire la propria natura come un compito – da cui ha origine la nozione un po' oscura di “liquidità” riferita, appunto, a tale natura – e vivere il più possibile l'apertura originaria al mondo consentita dalla *finesse*. In effetti, quest'ultima non è mai pienamente realizzata, ma piuttosto continuamente minacciata e impedita dalla fantasia e dall'immaginazione, a cui secondo Pascal si deve quella creazione di una seconda natura umana quali sono il costume e le abitudini.

Dalla seconda ed artificiosa natura è però possibile un riscatto e proprio in tale riscatto consiste la vita dell'*honnête homme*. In questo modo Rombach attribuisce a Pascal l'anticipazione – del contenuto ma non certo del vocabolo – del concetto heideggeriano di deiezione (*Verfallenheit*)²⁶, con cui Pascal designerebbe la vita nel costume e nell'abitudine e che costituisce una premessa indispensabile alla comprensione della stessa apertura al mondo dell'*honnête homme*²⁷.

²² H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 150.

²³ *Ibi*, p. 151. L'esordio del celebre frammento pascaliano sulla scommessa testimonia della gettatezza che Rombach crede di ritrovare in Pascal: «la nostra anima è gettata nel corpo, dove essa trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra e chiama tutto questo natura, necessità, e non può credere altra cosa» (B. PASCAL, *Pensée*, vol. XIII, fr. 233, pp. 141-142; ed. it. p. 247).

²⁴ *Ibi*, vol. XII, pp. 17-18; ed. it. p. 41. Per completare l'insieme delle categorie con cui Rombach interpreta la *finesse* pascaliana si può citare quella della decisione (*Entscheidung*). Solo tramite un movimento che coinvolga l'uomo intero è possibile infatti attivare il giudizio che procede dal sentimento e che di conseguenza diventa anche il sigillo del pensiero di Pascal: «in ultimo il filosofare non viene concepito da Pascal come sfoggio di pensiero (*Denkveranstaltung*), ma come un movimento esistenziale (*Lebensbewegung*), come un modo d'essere. Il filosofare avviene dove qualcuno vive nella forma della decisività (*Entschiedenheit*)» H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 159.

²⁵ Per questo Rombach ritiene che Pascal abbia visto i tratti fondamentali del fenomeno della grazia (*Anmut*), poi ripresi tematicamente da Schiller. Per entrambi infatti «la grazia designa quello stato, nel quale l'uomo vive a partire dall'intera sua essenza» H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 170.

²⁶ Cfr. ad esempio, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, §38, pp 175-180; ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, pp. 214-220

²⁷ Si tratta comunque secondo Rombach di mettere in chiaro le radici cristiane del concetto e il suo ambito primario, ossia quello della conversione religiosa. In questo senso è Agostino colui che bisogna prendere a modello, in particolare il cap. XIII delle Confessioni. In tutto il pensiero di Rombach questo

Come la dimensione della scienza origina la compresenza di dogmatismo e scetticismo, così anche la *finesse* non è l'ultima parola di Pascal sull'uomo. Essa infatti, a fronte della forza dei costumi e dell'abitudine, comporta un'originalità²⁸ nella formazione della propria esistenza che, tuttavia, non può essere considerata assolutamente positiva. Il rischio di allontanarsi dai costumi che corre l'*honnête homme* comporta, in un certo senso, l'allontanamento dalla verità. Ciò in ragione del fatto che la conformità ai costumi e alle abitudini non comporta di per sé la falsità, come Pascal ha ben puntualizzato tramite il concetto di "ignoranza sapiente".

Vi sono infatti due modi di agire seguendo i costumi, quello di chi si trova nell'ignoranza naturale e che perciò li crede assolutamente giusti, e quello di chi si trova nell'*ignorance savante*, di chi cioè, nonostante la propria grandezza, non misconosce la finitezza e la miseria umana²⁹. Il fondamento dell'*ignorance savante* è però un punto di vista che rimane sconosciuto all'*honnête homme*, e che consiste nell'umiltà che viene dalla coscienza della propria finitezza e, dunque, della necessità che una fonte di conoscenza superiore illumini l'uomo sulla sua situazione. Così la finitezza apre lo spazio che può essere colmato dalla rivelazione e il *pensée de derrière* dei frammenti 336 e 337³⁰ – la coscienza cioè che «la limitatezza [della vita ordinaria] deve essere un poco rischiarata e attenuata dall'infinitamente distante infinita luce della verità»³¹ – è come una preparazione a ricevere quest'ultima.

Per Rombach la dimensione apologetica è il culmine del pensiero di Pascal. Introdotta da una riflessione sulla verità, essa è contraddistinta dall'idea secondo cui «la verità e la grazia sono, in un certo modo, la stessa cosa»³². L'eguaglianza è carica di conseguenze; in primo luogo essa esprime l'ultima parola sulla finitezza umana e, allo stesso tempo, mostra che essa è all'origine dell'intera dinamica conoscitiva. Con le parole di Rombach: «l'uomo deve lasciarsi consegnare la verità; questo è il senso della frase: l'uomo è un essere finito» e «poiché l'uomo è un essere finito, fa metafisica»³³.

Nel passaggio (*Übergang*) alla fede si replica la dinamica della caduta dovuta all'immaginazione e alla fantasia; solo che, ora, l'uomo è messo pienamente davanti alla sua finitezza, alla sua propria nullità (*Nichtigkeit*), quale si manifesta nella morte, e il posto dell'immaginazione è preso dalla vanità del *divertissement*. In secondo luogo, l'esperienza della grazia dona alla dimensione del cuore la sua piena estensione. Pascal

rimando ad Agostino – per quanto venga ripetuto – non viene mai dovutamente esplicitato, ed è quindi forse meglio introdurlo a questo punto, poiché la pretesa di Rombach è quella di sostenere che anche per Pascal l'esperienza della conversione è all'origine della formazione delle categorie che rappresentano una prima anticipazione dell'ontologia strutturale rombachiana.

²⁸ Nella quale Rombach vede un diretto richiamo ai temi della filosofia rinascimentale, in particolare al *De Dignitate homini* di Pico della Mirandola. Cfr. H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 187.

²⁹ «La gente giudica rettamente le cose perchè si trova nell'ignoranza naturale, che è la vera condizione dell'uomo. Le scienze hanno due estremità che si toccano. La prima è la pura ignoranza naturale in cui si trovano tutti gli uomini quando nascono. L'altro estremo è quello a cui arriveranno le grandi anime, che, avendo percorso tutto ciò che l'uomo può sapere, trovano che non sanno nulla e si ritrovano nella stessa ignoranza da cui erano partiti; ma questa è un'ignoranza dotta che conosce se stessa» B. PASCAL, *Pensée*, vol XII, fr. 327, pp. 245-247; ed. it. p. 171.

³⁰ «Ragione degli effetti – Bisogna avere un pensiero segreto e con esso giudicare di ogni cosa, parlando tuttavia come il popolo» *Ibi*, fr. 336, p. 254; ed. it., p. 171.

³¹ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 186.

³² *Ibi*, p. 193.

³³ *Ibi*, p. 202.

impiega la nozione di cuore secondo il senso biblico, indicando così la molteplicità delle dimensioni fondamentali dell'essere umano. A tale molteplicità corrisponde in Pascal una pluralità di significati. Così, ad esempio, il frammento 143 dei *Pensieri* («com'è vuoto il cuore dell'uomo e pieno di fango!»³⁴) trasmette un significato negativo, mentre in altri passi il cuore è l'organo della conoscenza dei principi naturali e persino di Dio, come ad esempio il frammento 278 («È il cuore che sento Dio, e non la ragione. Ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione»³⁵).

L'ambiguità viene risolta secondo Rombach nella misura in cui si comprende la trasversalità dell'intento apologetico di Pascal rispetto alle varie tematiche che egli tratta. Da questo punto di vista, il cuore fa da tramite tra l'uomo che ha ricevuto la grazia e colui che cerca di sfuggirle e che, così facendo, dimentica se stesso. Le variazioni semantiche servono dunque a rendere sperimentabile il capovolgimento della situazione umana che avviene tramite la redenzione: «questo capovolgimento, questa rivoluzione è il senso, l'intenzione e il metodo dell'apologia pascaliana. Essa è, nella sua interezza, un'opera sul cuore. Il cuore è il titolo, sotto il quale viene raccolto l'intero, perché il cuore è l'intero dell'uomo, il suo “poter-essere-un-tutto”»³⁶.

La rivelazione consente pertanto di guardare alla vita umana secondo la sua interezza. Quest'ultima è rappresentata mediante la classificazione degli ordini pascaliani – l'ordine della carne, dello spirito e della carità –; e la fede, così come ne permette la conoscenza esauriente, è anche l'unico atteggiamento che rende possibile vivere in tutti contemporaneamente. Le differenze fra gli ordini sono tali, infatti, da non consentire un confronto immediato fra essi³⁷. Piuttosto, è da evitare che un ordine soverchi in importanza gli altri, esercitando, per così dire, una tirannia su di essi e sull'uomo. Per evitare ciò, è necessario che venga mantenuta quella medietà (*mediocrité*) che porta al superamento dell'*honnête homme*.

Del tentativo rombachiano di illustrare come la fede sia la necessaria premessa per il mantenimento della medietà, è utile trattenere l'esito: il senso dell'apologetica pascaliana consiste nel mostrare che «con il cristiano perfetto non viene allora aperta una nuova, quarta dimensione, bensì viene solo raggiunta la contemporaneità di tutte e tre come l'autentica forma d'esistenza [...]. Il livello 'massimo' è solo la corretta e contemporanea realizzazione di tutti e tre i livelli»³⁸. Poiché cancellare o confondere fra loro gli ordini è impossibile, o comunque significherebbe una riduzione della realtà umana, è allora necessaria la fede, la quale sola rende possibile la corrispondenza (*Entsprechung*) fra di essi. Tale corrispondenza consiste nel mostrare come in ognuno di essi si ripeta in fondo il medesimo processo (*Vorgang*), per cui è un'unica finitezza

³⁴ B. PASCAL, *Pensées*, vol XIII, p. 70 ; ed. it., p. 133.

³⁵ *Ibi*, p. 201; ed. it. p. 267.

³⁶ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 230. Non sfugga l'evidente rimando, segnalato della nozione di *Ganzseinkönnen*, ad Heidegger. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §45, pp. 231-235. Per un tentativo di confronto più ampio e puntuale tra Heidegger e Pascal, relativamente al rapporto tra ragione e fede, cfr. H. BIRAULT, “Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal”, in M. HAAR, *Martin Heidegger*, Cahiers de l'Herne, Paris 1983, pp. 389-403.

³⁷ Per Rombach la differenza fra gli ordini andrebbe qualificata come trascendentale, attribuendo così a Pascal l'anticipazione di un aspetto fondamentale del pensiero critico kantiano. Trascendentale perché, appunto, in ogni ordine la medesima realtà è misurata da un punto di vista diverso. La differenza interessa dunque il modo della manifestazione, prima che il suo oggetto.

³⁸ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 256.

quella che si manifesta nelle varie figure umane, ma solo nella dimensione della fede essa viene compresa pienamente – tramite la dottrina del peccato originale – e riceve il suo definitivo riscatto.

Ciò non toglie che il punto di vista che in ogni ordine viene raggiunto abbia una sua coerenza e dignità che non viene annullata dalla fede. Così, in ogni ordine vige il principio funzionalistico per cui vi è un sistema che regge una manifestazione coerente della realtà e, allo stesso tempo, «l'ordine degli ordini non è a sua volta esso stesso un quarto ordine, ma l'interna corrispondenza dei tre suddetti ordini»³⁹. Qua Pascal raggiunge l'apice della sua apologetica e, al contempo, lambisce i confini dell'ontologia strutturale: l'ordine degli ordini è infatti, nel lessico rombachiano, una struttura, cioè un insieme di relazioni in cui gli elementi hanno significato e consistenza solo grazie alle relazioni reciproche⁴⁰.

Il ristabilimento delle originarie dimensioni umane che la fede consente deve anzitutto passare dall'integrazione del singolo in un intero che lo sopravanza, ossia nella Chiesa. Essa porta tale ristabilimento in sé anzitutto come una promessa che ha una dimensione e uno sviluppo nella storia e il cui compimento è però escatologico. In questo senso, l'ordine degli ordini è realizzabile solo provvisoriamente e non è mai compiuto in una forma perfetta. Questa condizione non è però da intendersi come una privazione, ma piuttosto come la conseguenza della realtà storica della salvezza, così che l'uguaglianza tra verità e grazia finisce per comprendere anche la storia: «la fede è il lasciar-apparire e l'emergere della verità come se stessa; l'evento (*Geschehen*), nel quale la verità si realizza con sempre maggior immediatezza e l'unità Dio-uomo appare sempre più vivente. La fede è un passaggio, è il passare, la storia stessa»⁴¹.

Se già nei tre ordini si stabilisce una comprensione funzionalistica del mondo, di modo che ogni ordine funziona come un sistema, il compimento escatologico rappresenta il vertice del funzionalismo pascaliano. Solo in esso infatti, si realizza pienamente il motivo del “Dio tutto in tutti”. Questo tema, che nel Cusano è legato ad una considerazione del mondo, in Pascal ha anzitutto un accesso antropologico e trova conferma nelle figure del mediatore Cristo e della Chiesa⁴². Anche l'accento mistico viene mantenuto e il ruolo positivo dei simboli e delle figure come i veicoli della comprensione dell'assoluto ha una risonanza significativa nei *Pensieri*⁴³, così come lo stile del *Memoriale* è il più adatto a veicolare l'esperienza della conversione.

³⁹ *Ibi*, p. 285.

⁴⁰ Si tratta ovviamente solo di un accenno. Lo scopo del presente capitolo non è infatti tanto quello di mostrare tutti gli aspetti del concetto di struttura, quanto piuttosto rendere conto di alcune anticipazioni del suo contenuto.

⁴¹ *Ibi*, p. 289.

⁴² Rombach scorge anche in Meister Eckhart una dinamica analoga, che consiste nel porre in Cristo la realizzazione piena dell'identità del finito e dell'Assoluto: «Cristo è il paradosso vivente. Egli è la più alta identità della completa unione nella soprastanziale essenza divina, ed è la differenza, nella quale Dio si è sacrificato. Cristo è l'unità dell'identità e della differenza» *Ibi*, vol. I, p. 203».

⁴³ «L'unità vivente è l'identificazione (*Vermachsen*) della verità con la storia, di Cristo con la Chiesa. Per essa non vi sono concetti, solo immagini. La più antica e santa immagine per l'identificazione sono le nozze. E così la pienezza della storia deve essere stata vista nelle nozze di Cristo con la sposa Chiesa; l'*eschaton*, che Pascal in primo luogo e ultimamente intende, è la visione della celata apocalisse». H. ROMBACH, *Substanç...*, vol. II, p. 292.

Dal punto di vista di Rombach, l'incomprensibilità mistica rappresenta un potenziamento della dinamica della finezza; anche in questa infatti si ha a che fare con una realtà che necessita di un particolare atteggiamento per essere sperimentata. Il potenziamento è tanto più imponente quanto più la conversione rappresenta il vertice della *vraie philosophie* come movimento dell'intera persona verso la verità: «al livello dello “spirito di finezza” il sistema muta nella struttura. Anche in questa, il tutto è ordinato funzionalisticamente e regolato in una rigorosa costituzione reciproca (*Wechselkonstitution*) ma è, nella sua estensione (*Vielgliedrigkeit*) e mobilità, difficilmente abbracciabile e penetrabile con lo sguardo. – La difficoltà è massima al livello della fede, dove la finezza (*Feingliedrigkeit*) diviene infinita e la vitalità si trasforma in completa liquidità. Qui – in senso stretto – niente si penetra con lo sguardo, per cui questa è la regione del ‘mistero’. Il *mysterium* non è realmente “cifrato” (“*verschlossen*”), solamente non si può sciogliere nel modo della differenza e così ‘comprenderlo’»⁴⁴.

Leibniz tra sostanza e struttura

Il pensiero di Leibniz rappresenta un approfondimento armonico dei molteplici aspetti legati al funzionalismo. Con la *Scientia generalis* leibniziana, la modalità di determinazione reciproca tra grandezze, che Rombach riconduce al Cusano, viene estesa anche alle qualità, relativizzando in una certa misura il privilegio accordato alle quantità⁴⁵. Una proporzione quantitativa ha senso infatti solo se le grandezze coinvolte sono dello stesso genere. I generi però sono distinti qualitativamente tra loro e pertanto sono delle differenti determinazioni qualitative a stabilire la sensatezza delle comparazioni quantitative. Gli stessi ordini qualitativi sono poi tali che le dimensioni superiori possono includere le sottostanti come propri casi limite: così il punto può essere considerato come una linea collassata su se stessa e la quiete un movimento infinitamente lento.

Tutto ciò testimonia dell'universalità con cui Leibniz applica il principio funzionalistico delle proporzioni, innalzandone inoltre la dignità scientifica, rispetto ai toni ancora troppo mistici del Cusano: «Cartesio poté funzionalizzare solo la geometria e dovette perciò ridurre il mondo alla geometria. Leibniz, che comprende qualunque qualità nella sua funzionalizzazione totale, può trattare funzionalisticamente la scienza della natura nella sua totalità»⁴⁶.

L'applicazione del concetto di limite anche alle dimensioni qualitative sfocia nella formulazione del principio di continuità della natura che racchiude altri aspetti centrali della filosofia della natura leibniziana. Essi sono: l'impossibilità di parti indivisibili di materia, ossia di atomi, il fatto che non vi sia nulla di morto nell'universo e che anche le più piccole porzioni di materia racchiudano un'infinità di viventi e, infine, che ogni stato dell'universo racchiuda quelli futuri e sia determinato da quelli passati. Proprio la molteplicità di questi aspetti chiarisce l'estensione e la conseguente generalità del

⁴⁴ *Ibi*, p. 295.

⁴⁵ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Scientia Generalis, Characteristica* in ID., *Die philosophischen Schriften*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1890, vol VII.

⁴⁶ *Ibi*, p. 319.

funzionalismo in Leibniz: «la continuità non è altro che funzionalismo assoluto, totale connessione di tutto, rappresentazione dell'intero in ogni parte e di ogni parte nell'intero»⁴⁷.

Fenomenicità della natura, divisibilità della materia e concetto di forza sono i capisaldi della filosofia della natura di Leibniz. Tuttavia, se il primo e il secondo rispecchiano lo sviluppo coerente del funzionalismo, il concetto di forza presenta, dal medesimo punto di vista, alcuni aspetti problematici. Rombach tenta di ricostruire la logica interna al pensiero di Leibniz nel modo seguente: poiché la relatività di ogni determinazione conduce alla fenomenicità della natura, allo stesso modo quest'ultima non dovrebbe aver bisogno di essere ancorata ad altro per sussistere come un insieme coerente di fenomeni. In altre parole, la connessione dei fenomeni in cui consiste la natura dovrebbe essere considerata come assoluta e in sé sussistente. In questo senso, Rombach crede di scorgere un'analogia tra questo aspetto del pensiero di Leibniz e l'affermazione dell'infinità del mondo nel Cusano. In entrambi in casi si avrebbe, osserva Rombach, una rete di relazioni che potrebbe essere percorsa, idealmente, all'infinito. A questo punto il funzionalismo di Leibniz rimane però a metà e il passo decisivo in questa direzione sarà compiuto solo con Kant.

In altre parole, il fatto che ogni determinazione sia concepibile mediante una proporzione avrebbe, secondo Rombach, condotto Leibniz ad intuire la nullità ontologica della natura: anche delle grandezze infinitamente piccole possono essere infatti rappresentate da rapporti.

Ora, invece di concepire tale nullità come una caratteristica del modo d'essere del fenomeno, Leibniz la interpreta come indicazione della necessità della fondazione dei fenomeni nelle sostanze e nelle loro rappresentazioni, «nelle quali è in grado di apparire secondo il modo della relazionalità (*Bezogenheit*), ciò che, in sé, sussiste per sé solo in una completa autosufficienza»⁴⁸. Invece di stabilire una radicale incommensurabilità tra l'ordine delle sostanze e dei fenomeni, Leibniz connette questi a quelle mediante il concetto di forza, il quale per questo scopo viene anche differenziato in forze derivate e forza primitiva, equivalente, quest'ultima all'atto della sostanza stessa.

Rombach concepisce invece il fenomeno e la sostanza in Leibniz come due dimensioni parallele della realtà. Il parallelismo tra le due, prosegue Rombach, non avrebbe avuto bisogno, per poter essere affermato, dei concetti di forza e di rappresentazione. Sarebbe stato sufficiente ammettere una corrispondenza tra le due dimensioni. Si potrebbe però a questo punto osservare che tale corrispondenza necessita, al contrario, di un fondamento per poter essere affermata. Tuttavia, per Rombach, una tale corrispondenza costituisce una sorta di dato originario, un'evidenza primitiva propria di ogni struttura o dimensione. Per questo motivo, come si vedrà, corrispondenza (*Entsprechung*) è una delle categorie fondamentali dell'ontologia strutturale.

In sintesi, secondo la lettura di Rombach, l'ordine dei fenomeni e l'ordine della sostanza sono due rappresentazioni dell'unica realtà da due punti di vista radicalmente eterogenei o, in altre parole, due strutture rispecchiantesi ma indipendenti⁴⁹.

⁴⁷ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II, p. 323.

⁴⁸ *Ibi*, p. 333.

⁴⁹ Certamente questa visione porta con sé delle difficoltà notevoli. Per esempio, l'essere ben fondato dei fenomeni dovrebbe significare l'accordo reciproco fra di essi piuttosto che essere riferito alla facoltà

Altri spunti in questa direzione provengono direttamente dalla concezione monadica della sostanza, nella misura in cui anch'essa rispecchia, a suo modo, il funzionalismo vigente nella concezione della natura. Anzitutto l'inerenza degli accidenti alla sostanza non è più la struttura fondamentale, quanto piuttosto la fondazione dell'intero campo dei fenomeni sulle sostanze come indivisibili. Il risultato è però la mancanza di interazioni fra i due ordini della realtà: «la sostanza lascia del tutto libero il fenomeno»⁵⁰. In secondo luogo, bisogna notare come l'assenza di accidenti e di materia, il fatto che la sostanza sia pura interiorità e non si rapporti alle altre se non mediante rappresentazione siano tutti aspetti della sostanza che si giustificano solo in rapporto al funzionalismo dei fenomeni.

In particolare, è la rappresentazione la nozione più rivelatrice. Oltre ad essere connessa alla continuità dei fenomeni, la rappresentazione può essere l'azione propria della sostanza solo se essa è anzitutto un *pointe metaphysique*, ossia se non ha parte nelle relazioni causali tra i fenomeni, se essa è, per usare l'espressione di Rombach, “senza peso” (*schwerlos*).

La sottolineatura della differenza tra sostanza e fenomeno è però propedeutica alla paradossale affermazione della loro identità funzionale. In altre parole, secondo Rombach, la proporzionalità di tutte le rappresentazioni dei fenomeni e l'incomunicabilità fra le sostanze non sono che due aspetti complementari, seppure eterogenei, dell'unica realtà che si mostra ora nella connessione dei fenomeni, ora nella compiutezza e armonia interna della monade. «Fenomeno e sostanza sono dunque la stessa cosa. Nella fenomenalità viene considerata la divisione nella sua legalità interna attraverso la traccia delle singole relazioni; nella sostanzialità l'interezza della struttura viene considerata nella sua compiutezza, unità, autarchia e “libertà”, come identica in tutti i mutamenti della struttura, come ciò che ha in sé il proprio esterno (le proprie condizioni)»⁵¹.

L'apporto leibniziano allo sviluppo del funzionalismo consiste propriamente nell'aver accennato alla possibilità che in due dimensioni differenti possa essere rappresentata la medesima realtà. Quest'intuizione viene collocata da Rombach nel solco del funzionalismo moderno e in special modo, imparentata alla dottrina degli ordini in Pascal⁵².

D'altro canto, anche la riflessione leibniziana lascia alcuni problemi aperti, per la verità, più dal lato della sostanza che da quello dei fenomeni. In particolare, entro il quadro interpretativo rombachiano, sembra problematico conciliare la pluralità delle monadi

della rappresentazione. Tuttavia, l'indipendenza ontologica dei fenomeni porta con sé il problema di come concepire il loro modo d'essere, stante il fatto che quest'ultimo sembra essere fondato nella sostanza. La risposta di Rombach è accennata nel seguente passaggio: «il fenomeno è allora originariamente un modo “d'essere”, che tuttavia presenta in sé la difficoltà, di rappresentare quella modalità dell'essere che propriamente non coincide con l'“essere” nel senso tradizionale» *Ibidem*. La soluzione a questi problemi comporta, come si vedrà, la rinuncia al concetto di essere a favore di quelli di struttura e di senso.

⁵⁰ H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 346.

⁵¹ *Ibi*, p. 366. L'armonia prestabilita non è – secondo Rombach – che un'altra modalità con cui Leibniz esprime questa corrispondenza e continuità fondamentale tra sostanze e fenomeni, tra cause efficienti e cause finali

⁵² Così come in entrambi anche il concetto di simbolo – seppure in contesti diversi – ha un posto di primo piano.

con la loro finitezza. Rombach sembra concepire l'assoluto non solo come l'oggetto delle rappresentazioni delle monadi, ma in un certo senso come il loro soggetto, ossia come ciò che in loro si rappresenta⁵³.

In quest'ottica si generano i problemi che Rombach elenca in una serie di interrogativi: «per l'occhio onniveggente ogni specchio non dovrebbe essere uno specchio assoluto, cioè lo stesso assoluto specchiato? [...] Ogni monade è tutto (è Dio). Ma essa non lo sa. È dunque Dio, se non lo sa? Chi ne è cosciente, se essa non lo sa? L'assoluto non si conosce in essa come assoluto? Questo non contraddice il concetto dell'assoluto? Cosa significa qui sapere o non sapere? Chi è il sé (*das Selbst*) della monade? Questa secondo l'intero suo contenuto o essa solamente nella propria ombra offuscata?»⁵⁴.

In realtà – come anche Rombach riconosce – la riflessione leibniziana offre i mezzi per rispondere alla domanda circa il 'sé' della monade. Infatti, fintanto che essa è capace di riflessione, ed è dunque un soggetto morale, si eleva al di sopra delle altre monadi ed entra nell'ambito del regno della grazia. Come in Pascal, anche in Leibniz il tema del funzionalismo si conclude allora con una visione d'insieme, nella quale viene chiarita la fonte dell'accordo fra l'ordine dei fenomeni e quello delle monadi: «l'armonia prestabilita è l'interna vita dell'assoluto, e la sua espressione nella molteplicità infinita delle strutture interne, ed è l'identità ontologica, la completa eguaglianza oggettiva (*sachlich*) di tutte queste strutture»⁵⁵. Con questa prospettiva, la riflessione di Leibniz termina in una oltre-metafisica (*Über-metaphysik*), replicando così il compimento comune ai maggiori sviluppi del funzionalismo che Rombach prende in considerazione⁵⁶.

Dopo aver raccolto tre esempi di come Rombach veda all'opera il funzionalismo nella filosofia moderna, è ora necessario passare all'altra grande fonte dell'ontologia rombachiana: la fenomenologia. Con essa cambiano decisamente i temi e i problemi con cui si confronta Rombach. Come si vedrà, egli non replica nei confronti della fenomenologia la medesima operazione compiuta in *Substanz System Struktur* per la filosofia dell'età moderna. Ciò in ragione del fatto che, come si è già visto, è l'idealismo e non la fenomenologia a compiere il ciclo del pensiero moderno, e dunque del sistema. Con la fenomenologia inizia invece propriamente il ciclo contemporaneo, quello che Rombach vuole caratterizzare come segnato dalla struttura come forma di pensiero e di visione del mondo. In relazione a questo passaggio la fenomenologia gioca, ad avviso di Rombach, un ruolo decisivo che, però, non può essere compreso se non si adotta un certo punto di vista. L'elaborazione di tale punto di vista è affidata alle osservazioni critiche che Rombach rivolge alle impostazioni fenomenologiche delle due maggiori figure della fenomenologia: Husserl e Heidegger. Tali osservazioni saranno, in parte, l'oggetto del prossimo capitolo.

⁵³ Si tratta in altre parole di uno spostamento dall'universo come oggetto della rappresentazione a Dio come soggetto della rappresentazione.

⁵⁴ *Ibi*, p. 370.

⁵⁵ H. ROMBACH, *Substanz...*, vol. II p. 373.

⁵⁶ *Ibi*, pp. 380-381.

Capitolo II

Soggetto, mondo e storia: il confronto con la fenomenologia e i suoi sviluppi

Rombach rivendica con tanta decisione la sua appartenenza alla fenomenologia friburghese, quanto ferma dichiara la necessità che la stessa fenomenologia raggiunga una rinnovata consapevolezza della propria natura, superando le forme storiche in cui essa si è via via manifestata. In questo senso, egli concepisce la fenomenologia come uno sviluppo graduale di una dottrina dell'evidenza, in cui le posizioni che si susseguono riscattano i presupposti di quella precedente e ne mettono in luce le implicazioni ontologiche. Al termine del cammino della fenomenologia, Rombach auspica tuttavia l'affermarsi di un pensiero che differisce notevolmente sia dalla fenomenologia trascendentale husserliana – come forse ci si sarebbe potuti aspettare – sia, però, anche dal *Seinsdenken* heideggeriano. Proprio Husserl e Heidegger costituiscono i poli principali del confronto di Rombach con la tradizione fenomenologica, mediante cui egli intende inserire la propria posizione nel contesto – già piuttosto variegato¹ – della fenomenologia.

Tuttavia, per ragioni teoretiche oltre che biografiche, anche Eugen Fink è una figura imprescindibile per comprendere la posizione di Rombach in merito alla forma e ai compiti della fenomenologia. Assieme ad alcune suggestioni del complesso pensiero heideggeriano, l'influenza maggiore su Rombach all'interno del panorama fenomenologico proviene proprio dall'ultimo assistente di Husserl², come si può leggere nella *Postfazione a Über Ursprung und Wesen der Frage*: «una differenza fondamentale nei confronti della fenomenologia husserliana consiste nel fatto che i fenomeni non sono considerati in quella forma di apparenza, nella quale essi si mostrano “anzitutto e perlopiù”; al contrario, essi vengono purificati e ristabiliti prima di essere descritti nella loro forma definitiva ora raggiunta. Questo metodo della fenomenologia “critica”, come la chiamo io, venne scoperto da Heidegger e sviluppato ulteriormente da Fink»³.

¹ Soprattutto se si tiene presente che l'anno di pubblicazione di *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, in cui Rombach espone le proprie posizioni in merito all'evolversi del pensiero fenomenologico, è il 1980.

² Il periodo di assistentato di Fink fu l'ultima di una serie di collaborazioni, in verità non lunghissima e certamente non pacifica, inaugurata nel 1916 e conclusasi con la morte di Husserl. Nel 1916 Edith Stein ottenne l'assenso di Husserl a lavorare come sua assistente, salvo poi lasciare lei stessa il posto, poiché l'enorme lavoro di redazione dei manoscritti husserliani non le lasciava tempo sufficiente da dedicare allo sviluppo e alla stesura di lavori personali. La collaborazione – che rimase di fatto più un auspicio che altro – con Heidegger ebbe durata minore ed un esito persino meno felice, sia a causa della chiamata di quest'ultimo verso Marburgo, sia a causa delle divergenze teoretiche tra i due, testimoniate dal celebre fallimento del tentativo di stesura a quattro mani dell'articolo “Fenomenologia” per la *Encyclopaedia Britannica*. Ad Heidegger seguirono poi L. Landgrebe e E. Fink e, quando il primo ottenne un posto stipendiato a Praga, si inaugurò il più lungo periodo di collaborazione nella vita di Husserl (1928-1938). L'opera di riferimento per il periodo di collaborazione fra Husserl e Fink è R. BRUZINA, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1936*, New Haven-London, Yale University Press 2004. Per una prospettiva generale sul pensiero del filosofo di Costanza, cfr. i contributi contenuti in A. BÖHMER (a cura di), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

³ H. ROMBACH, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Karl Alber, Freiburg-München 1988, p. 107.

Rombach inserisce la propria proposta fenomenologica entro questa linea di sviluppo, curvando il passaggio da Husserl ad Heidegger verso la fenomenologia di Fink. In quest'ultima, Rombach vede infatti affiorare una convinzione che è un fondamento della propria fenomenologia strutturale: l'eguaglianza fra i fenomeni e quelle dimensioni o ambiti di senso, il cui fondamento non può essere collocato in una dimensione surrettiziamente antropologica – sia essa la coscienza trascendentale o la trascendenza dell'esistere –. I fenomeni così concepiti costituiscono essi stessi la possibilità e la radice del reciproco differenziarsi e relazionarsi di soggetto ed oggetto, uomo e mondo, ed è precisamente tale concezione che Rombach crede di trovare, seppure non pienamente sviluppata, in Heidegger e Fink.

Il chiarimento e la precisazione della struttura fondamentale della fenomenologia rombachiana deve perciò essere integrata mediante un accenno proprio ad Eugen Fink. Accanto alla svolta impressa da Heidegger alla fenomenologia, le riflessioni di Fink sulla fenomenologia trascendentale husserliana e sulle coordinate fondamentali dell'esistenza umana costituiscono infatti le premesse fondamentali per comprendere la genesi della fenomenologia strutturale ed alcuni dei problemi a cui essa intende fornire una soluzione.

Infatti, anche quando se ne consideri l'opera fino al 1938, Fink non si deve ritenere un semplice ripetitore delle tesi husserliane. Al contrario, una vena di originalità attraversa l'intera sua produzione giovanile, per poi emergere con maggior preponderanza negli anni del dopoguerra. In ogni caso, per comprenderne le influenze su Rombach, è necessario intercettare il cammino di Fink circa a metà, dove i guadagni e le debolezze dell'eredità husserliana sono valutate alla luce degli sviluppi più tardivi e autonomi della fenomenologia finkiana.

Fink critico di Husserl

Se si considera interamente l'opera di Fink, il confronto con l'impianto trascendentale della fenomenologia di Husserl è un motivo costante del pensiero del filosofo di Costanza anche quando, spingendosi al di là dei temi della *VI Meditazione Cartesiana*, intende assicurare alla fenomenologia un metodo e un campo d'indagine non affetti da quelle decisioni preve che compromettono l'impostazione husserliana.

In effetti, come già Heidegger e come molti dopo di lui, anche Fink ritiene sostanzialmente insufficiente la versione trascendentale della fenomenologia. Tale critica diretta viene esplicitata in una serie di saggi del periodo immediatamente successivo alla morte di Husserl, nei quali Fink guarda indietro verso l'eredità husserliana e pone interrogativi che stimolano a considerare quegli aspetti dell'esistenza lasciati in ombra da quest'ultima. In questa critica, nonostante il considerabile influsso heideggeriano, Fink dà prova della medesima originalità documentata dai suoi primi lavori, redatti ancora in uno stile più consono a quello husserliano. A differenza di quest'ultimi, però, negli interventi in questione la distanza metodologica dal 'Maestro' è più marcata: il proposito di Fink non è più semplicemente un approfondimento critico della fenomenologia di Husserl, seppure con l'intento di un suo completamento.

Si tratta piuttosto di indentificare quei tratti caratteristici della fenomenologia trascendentale che ne compromettono la portata teorica.

In ogni caso, Fink non mette in opera una critica sistematica, ma procede piuttosto per accenni, mettendo a fuoco le questioni fondamentali, ma lasciandone intendere gli sviluppi, più che svolgerli esaustivamente. In questo senso, le esposizioni più ampie dei vari corsi universitari di Friburgo costituiscono il *pendant* costruttivo delle considerazioni critiche. In essi la fenomenologia finkiana viene esposta in modo più diretto e, anche a causa dello stile dei corsi universitari, il confronto con i classici – della metafisica o della fenomenologia – si fa talvolta più rapido. Delle numerose tematiche coperte dalle lezioni di Fink si è scelto di isolarne solo alcune. Dalla discussione del concetto di fenomeno per arrivare all'esposizione del gioco come simbolo del mondo si è quindi cercato di presentare in che modo Fink rivisitò alcuni temi portanti della fenomenologia e come – per ragioni tutte interne alla fenomenologia stessa – ne ritenga doverosa la trasformazione in cosmologia speculativa.

Una delle prese di posizione più celebri di Fink nei confronti della fenomenologia husserliana consiste nella distinzione fra concetti tematici e concetti operativi. La distinzione sembra anzitutto sottolineare un fatto ovvio: ogni indagine filosofica ha un oggetto, o una serie di essi, e viene effettuata mediante degli strumenti concettuali. L'insieme dei concetti tematici designa il primo gruppo, mentre i concetti operativi fungono piuttosto da strumenti.

In altre parole, mentre i concetti tematici sono ciò che viene espressamente 'pensato' (*Gedachte*), i concetti operativi costituiscono piuttosto il *milieu* concettuale, l'insieme degli strumenti che dirige in qualche modo l'indagine senza essere interrogato a sua volta⁴. Per questo motivo – ossia proprio perché non vengono tematizzati a loro volta – i concetti operativi sono come «l'ombra di una filosofia»⁵, formano cioè un fondo inesplorato del pensiero a fronte di ciò che, mediante la loro applicazione, viene delineato con chiarezza. Che vi sia dell'«ombra» in ogni filosofia non è però un fatto accidentale dovuto, per esempio, alla mancanza di riflessione sui propri procedimenti. La distinzione tra concetti tematici ed operativi è anzi essenziale. Si tratta infatti di rendere conto della radicale finitezza del pensiero umano, al quale il proprio oggetto appare sempre in una prospettiva particolare e finita, all'interno di cui, sebbene si presagisca l'orizzonte massimo – per Fink tale è il mondo – esso viene comunque significato mediante concetti analogici e aventi funzione metaforica.

Seppure la distinzione finkiana abbia la pretesa di riguardare ogni sistema di filosofia, la sua applicazione alla fenomenologia husserliana è particolarmente interessante. Proprio quest'ultima infatti può essere vista come il tentativo di comprendere le strutture essenziali che regolano il pensiero. In particolare, la riduzione fenomenologica, e l'*epochè* su cui essa si fonda, non sono altro che il tentativo di comprendere l'a-tematico per eccellenza, ossia l'atteggiamento naturale: «la filosofia di Husserl non 'opera' semplicemente con la differenza fra tema e operazione, essa la

⁴ Cfr. FINK E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber Verlag, München 2004, pp. 185-186.

⁵ *Ibi*, p. 186.

‘tematizza’ anche esplicitamente, all’incirca con i termini ‘ingenuità e riflessione’, ‘atteggiamento naturale’ e ‘trascendentale’»⁶.

Nonostante questo tentativo, e a dispetto di tutti gli affinamenti metodologici, gli aspetti fondamentali dei concetti operativi di Husserl – ad esempio *epoché*, riduzione e costituzione – sono improntati ad un ambito particolare, ossia quello dell’ente intramondano, e questo aspetto ne inficia la funzionalità trascendentale. Da questo punto di vista, Fink intende denunciare dei residui di atteggiamento naturale nella svolta trascendentale husserliana.

Per esempio, l’*epoché* o la ‘messa tra parentesi’ della tesi generale dell’atteggiamento naturale è un procedimento che normalmente viene attuato proprio all’interno di quell’ambito a cui lo si vorrebbe *in toto* applicare. Questo succede, ad esempio, nel caso di un inganno o di un’allucinazione allorché, all’interno del vissuto, viene separato il senso oggettuale dell’esperienza dal carattere tetico e viene esercitata l’*epoché* nei confronti di quest’ultimo. Orbene, l’ingenuità dell’atteggiamento naturale viene messa a nudo da Husserl, attraverso l’applicazione di un procedimento simile all’intero *Seinsglaube* del soggetto, al prezzo tuttavia di conferire una valenza universale ad un atto che, in genere, interessa solo contenuti particolari dell’esperienza. Ora, secondo Fink: «ciò che in questo modo *all’interno* dell’atteggiamento naturale è in certa misura un avvenimento *raro*, ossia l’*epoché*, la sospensione della credenza a riguardo di un determinato e singolo ente, viene fatto proprio da Husserl e impiegato come modello-guida per infrangere per intero l’«atteggiamento naturale»»⁷.

Così facendo si genera però una tensione tra due sensi o versioni dell’*epoché* che Husserl, secondo Fink, non sembra avvertire. Vi è infatti almeno una differenza che avrebbe dovuto essere notata: se nella nebbia si percepisce una forma e si pensa di vedere qualcuno in lontananza – quando in realtà si sta guardando ad un cespuglio – vi è comunque qualcosa che, di fatto, sta occupando il posto di colui, o di ciò che, erroneamente, si pensa di scorgere, fosse anche solo dello spazio vuoto. Questa condizione non cambia se si esercita l’*epoché* riguardo a qualsiasi percepito: essa comunque rimane un atto inserito nel contesto del mondo, dove la credenza dell’atteggiamento naturale rimane intatta⁸. Al contrario, l’*epoché* esercitata riguardo all’atteggiamento naturale non ha un *Weltboden* a cui, per così dire, ‘appoggiarsi’. Nondimeno viene effettuata come se tale differenza non costituisse un problema.

Attraverso questa obiezione Fink vuole segnalare la difficoltà di concepire l’essere del mondo a partire dall’orientamento metodologico husserliano. La premessa implicita di quest’ultimo – suggerisce Fink – sembra essere la tendenza a vedere il mondo stesso come un ente, o come un insieme di essi, privo pertanto di una specificità ontologica. Un rilievo critico simile viene mosso anche al concetto di costituzione. Nonostante la centralità del concetto, il suo cespite semantico – al pari di quello di *Leistung* – sembra essere ancora l’ambito dell’ente intramondano, dove costituire può significare pressappoco produrre o ordinare. Certamente Fink è ben cosciente che il contenuto del concetto husserliano mira a descrivere un livello di realtà primario e fondante

⁶ *Ibi*, p. 193.

⁷ E. FINK, *Nähe...*, p. 197.

⁸ Cfr. per esempio, *ibi*, p. 103, o anche ID., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Springer, Berlin 1959, p. 219.

rispetto all'atteggiamento naturale. Tuttavia non si tratta solo di un problema di disambiguazione, quanto piuttosto della difficoltà di una determinazione positiva di questi concetti nel loro riferimento al piano costitutivo-trascendentale. Oltre alla connessione con la mancanza di una concezione adeguata del mondo, tale difficoltà è legata al generale *modus operandi* della fenomenologia husserliana.

Un'altra delle costanti che Fink ascrive a quest'ultima consiste infatti nel procedere secondo lo schema dell'alternanza fra modo originario (*Urmodus*) e variazione. In generale, ciò comporta l'assunzione di un particolare caso come modello per l'analisi, il quale viene poi modificato in modo da servire come base per la descrizione di tutti gli altri diversi casi. Ad esempio, l'essenza della percezione viene esposta a partire dalla percezione visiva di un oggetto opaco di dimensioni tali per cui sia immediatamente plausibile la connessione essenziale tra percezione ed adombramenti. In questa serie Fink include anche la scelta del suono e della melodia per le indagini sul tempo e di una certa semantizzazione della nozione di fenomeno in accordo con i risultati dell'*epoché*, ossia a scapito di significati più immediati⁹.

Questo procedimento è certamente trasversale rispetto alla differenza fra concetti operativi e tematici, purtuttavia determina quali aspetti del tema analizzare e indirizza la scelta dei mezzi per la descrizione. In questo senso, lo schema modo originario-variazione conferma la preferenza husserliana per quei modelli che Fink qualifica come intramondani.

Del resto, uno sforzo costante dell'opera di Fink consiste nel mostrare come la direzione predominante dell'ontologia e della metafisica 'classica', ossia d'ispirazione aristotelica, sia la conseguenza di alcune interpretazioni della relazione tra alcuni concetti-chiave – come movimento o apparenza – e quello di essere. Dunque, almeno da questo punto di vista, la fenomenologia husserliana presenta la medesima dinamica: «la situatività cosmica dell'uomo induce sempre di nuovo a rappresentare l'universo dell'essere come un gigantesco qualcosa, a volerlo determinare con categorie ontologiche cosali e a cercare un 'fondamento', una base per il cammino della comprensione, sia partendo metodicamente dalla cosa prossima, che è 'data' in carne ed ossa, oppure dalla propria autocoscienza. Questa tendenza fatale dello spirito umano a pensare (*andenken*) l'essere a partire dall'ente e il mondo a partire da una situazione intramondana, e con ciò a 'cosificarli', getta un'ombra offuscante anche sopra la grande filosofia ed è un indice della finitezza umana»¹⁰.

La distinzione finkiana tra concetti operativi e concetti tematici intende chiarire che la problematicità della fenomenologia trascendentale è anzitutto di carattere metodico.

⁹ Come spiega lucidamente Fink, «nell'orizzonte dell'atteggiamento naturale' il concetto di 'fenomeno' comprende in sé almeno cinque significati [...]: 1. la cosa nell'apparire in generale, 2. la cosa nell'ambito della rappresentazione umana, 3. la cosa, interpretata come correlato di un sistema di rappresentazioni soggettivo (dunque previa esclusione della 'cosa in sé'), 4. fenomeno come senso oggettuale intenzionale – senza riguardo al carattere tetico, 5. fenomeno come senso oggettuale assieme alla neutralizzazione del carattere tetico metodicamente esercitata. Ora, mentre Husserl impiega il quinto significato come modello-guida metodico per scardinare l'atteggiamento naturale', egli deve tuttavia evidentemente *mutare speculativamente* questo quinto significato, affinché possa abbracciare *tutti gli altri* significati, e persino comprendere *sé stesso nella sua forma* ingenua». E. FINK, *Nähe und Distanz*, p. 198.

¹⁰ *Ibi*, p. 298.

Ciononostante, è proprio nell'ordine metodico che, sempre ad avviso di Fink, la fenomenologia può vantare i maggiori meriti. Che cos'è infatti l'*epoché*, la messa tra parentesi delle certezze dell'atteggiamento quotidiano verso il mondo, se non l'attuazione dell'atteggiamento filosofico *qua tale*? E tuttavia, come già per Heidegger, è necessario procurare alle strutture fondamentali dell'impostazione husserliana – per esempio l'intenzionalità – una fondazione più solida, affinché possano sviluppare il proprio pieno potenziale.

In particolare, per Fink si tratta di rinnovare la fenomenologia mediante una determinazione dialettica dei suoi concetti fondamentali¹¹. Differentemente da Heidegger, tuttavia, in Fink l'accento cade anzitutto sul mondo e sul suo essere e solo in seconda battuta sul soggetto, anche se i due sono strettamente connessi. In questo senso, Fink vede nello sviluppo di una cosmologia speculativa la via per rendere conto anche di un'altra istanza emersa dalle considerazioni sulla metodologia husserliana: la finitezza umana. L'impossibilità che la totalità dell'essere sia presente senza residui al soggetto è infatti fondata nello stesso essere del mondo non meno che nell'incapacità del soggetto. In altre parole, è 'in sé' che il mondo non può essere determinato con categorie sostanziali-cosali, così come il sapere umano circa le strutture fondamentali dell'essere non può mai giungere ad una chiarezza riflessiva assoluta.

Nell'intera sua opera Fink adotta svariati percorsi per dimostrare la necessità di una dottrina cosmologica, senza privilegiarne uno in particolare ma, al contrario, considerando la molteplicità degli accessi alla tesi una conferma della sua verità. In questo senso, essa rappresenta il comune denominatore dei temi tipici della produzione finkiana del dopoguerra: il rapporto fra fenomeno e mondo, le strutture portanti dell'esistenza umana – i cosiddetti *Grundphänomene*, tra cui il gioco – la pedagogia filosofica e il rapporto fra l'individuo e la comunità.

Del resto, una veloce ricognizione del pensiero finkiano dà l'impressione di una sostanziale uguaglianza degli schemi con cui egli rende conto della natura del mondo e dell'ente intramondano. Per questa ragione non è tanto importante esporre esaustivamente i contenuti del pensiero di Fink, quanto dare un'idea dei binari entro cui si muove e delle forme generali delle argomentazioni che egli impiega. Ad esempio, ciascuno dei cosiddetti "fenomeni fondamentali" – amore, morte, lavoro, dominio e gioco – indica una modalità primaria ed irriducibile secondo cui l'uomo è in rapporto con il mondo, rispecchiando la natura dialettica dell'esperienza di quest'ultimo: esso non è mai dato in sé, ma è il presupposto di ogni datità. Inoltre, poiché fondamento dell'essere degli enti – senza essere un ente a sua volta – il mondo si sottrae ad ogni determinazione mediante categorie intramondane.

In un certo senso, alla radice dell'analisi dei fenomeni fondamentali e delle critiche alla fenomenologia trascendentale c'è la medesima intenzione. Per Fink, infatti, l'apriorismo trascendentale tende a dimenticare il radicamento della ragione e della coscienza in alcune esperienze, che, manifestando dei tratti fondamentali dell'esistenza, influenzano in modo decisivo la comprensione filosofica dell'essere.

¹¹ Come osserva Fink riferendosi alla sua opera: «La dialettica non dovrebbe essere messa di fronte alla maniera di pensare fenomenologica come un metodo estraneo e diverso. Si trattò di lasciar eromperle dalle considerazioni fenomenologiche stesse *l'inquietudine dialettica del pensiero*». *Ibi*, p. 245.

Si tratta, in altri termini, di rispondere a due ordini di questioni. La prima ha a che fare con la constatazione che «l'essere non è semplicemente (l'essere) contemplato e pronunciato, esso è anche (l'essere) sperimentato nella guerra, nel lavoro, nel gioco, nel rapporto con la morte e nell'amore»¹². Questa osservazione rischierebbe però di rimanere superficiale e poco significativa se non fosse che, secondo Fink, essa descrive uno stato di cose che ha delle ricadute immediate sulla scelta dei concetti operativi del pensiero. In questo senso, egli sottolinea come non sia casuale, in filosofia, l'uso metaforico di concetti presi dagli ambiti descritti dai fenomeni fondamentali; questa dinamica tradisce il radicamento dell'apparentemente formale comprensione dell'essere nella concreta e multiforme esperienza umana¹³.

L'essere finito e i due concetti di apparire: *Erscheinung* e *Vorschein*

Al di là delle considerazioni legate ai fenomeni fondamentali, Fink va valere i diritti di una cosmologia speculativa anche su di un terreno meno impegnato da un punto di vista esistenziale, quale la questione dello statuto ontologico del fenomeno e del rapporto fra 'in sé' ed apparenza.

Il motivo per cui il discorso sull'apparire dell'ente può fungere come accesso alla cosmologia speculativa consiste nel fatto che, in quanto aspetto universale dell'essere, l'apparire costituisce un ambito (*Feld* o *Gegend*, regione) entro cui indagare la struttura del mondo senza correre il rischio di comprendere quest'ultimo nell'insieme degli enti¹⁴. Questo rischio è, in sostanza, proprio ciò che la metafisica occidentale non è riuscita ad evitare. Gran parte della difficoltà che comporta far emergere la specificità ontologica del mondo è data infatti da un orientamento previo del pensiero all'ente. Al contrario, l'ontologia come descrizione delle strutture e delle categorie fondamentali dell'essere deve essere guidata dal principio che l'essere dell'ente è anzitutto essere intramondano e, pertanto, può essere correttamente compreso solo all'interno di un rapporto costitutivo con il mondo come uni-totalità universale.

Per questa ragione, il rapporto del mondo con l'ente è anche l'origine dei problemi classici dell'ontologia: «la domanda (*Leitfrage*) che ci guida, è: in che modo e in che senso l'essere è in sé unitario [einshaf] (HEN), in sé schiudentesi [aufgehend] e manifestante [entborgen] (ALETHES) e in sé “buono” (perfetto) – in che modo la verità e il mondo appartengono all'essenza dell'essere?»¹⁵.

¹² *Ibi*, p. 274.

¹³ «Come la vita della ragione umana nella sua tensione verso l'ente si caratterizza con concetti che appartengono alla cerchia dei cinque fenomeni fondamentali possiede proprio un significato sintomatico. L'uomo non è infatti solo formalmente un “rapporto all'essere in quanto tale”, ma lo è nei modi di essere dell'amore e della guerra, del lavoro e del gioco. Il rapporto con maggior tensione si chiama addirittura amore per la sapienza, philo-sophia, brama bruciante e nostalgia dell'uno, dell'intero (*Voll*) e del valido». E. FINK, *Grundphänome des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg 1995, p. 442. Dalla guerra eraclitea al “lavoro del concetto” hegeliano, per Fink vi è una tendenza che attraversa l'intero pensiero occidentale, anche oltre i confini della tradizione metafisica. In ogni caso, ci sembra che Fink dia più degli accenni piuttosto che fornire una trattazione sistematica del tema.

¹⁴ «L'apparire stesso è molto più originario di tutte le cose. Esso è il regnare, nella tensione reciproca (*ineinander verspannt*), della “verità” e del mondo». E. FINK, *Sein Wahrheit Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1958, p. 155.

¹⁵ *Ibi*, p. 80.

Questa domanda chiarisce in che modo Fink imposta l'analisi dello statuto ontologico del fenomeno, o parvenza. In altre parole, risolvere la questione del fenomeno significa determinare il rapporto dell'essere e del suo apparire – in cui consiste la verità – con il mondo.

L'apparire dell'essere è ciò che determina la configurazione immediata dell'esperienza umana: «il colossale evento originario, che rende possibile tutti gli eventi, circostanze e accadimenti nell'universo, è il sorgere dell'essere nella molteplicità degli enti isolati. I soli roteano nel firmamento, la terra e il mare si dividono l'uno dall'altro, flora e fauna popolano la terra, gli uomini edificano città e stati – *unicamente perché l'essere appare*»¹⁶. Tuttavia proprio poiché l'accesso dell'uomo all'essere e al mondo è sempre mediato, la domanda circa l'apparenza non può coinvolgere direttamente l'essere e il mondo stesso, ma deve riguardare anzitutto il rapporto fra l'ente ed il suo apparire¹⁷. L'apparire mantiene un carattere decisivo nei riguardi sia dell'ente, che del mondo: esso è il 'mezzo universale' che definisce l'accesso umano a tutto ciò che egli può concepire e di cui può fare esperienza.

Tale universalità del fenomeno e dell'apparire è estesa da Fink anche al soggetto stesso. Egli muove così una critica strutturale alla fenomenologia trascendentale, affermando che anche il soggetto è presente a se stesso come fenomeno e, di conseguenza, la coscienza non può essere considerata il fondamento del carattere fenomenico¹⁸.

La consapevolezza del valore universale del concetto di fenomeno non è però necessariamente un passo verso la comprensione corretta del suo statuto ontologico. In particolare, si tratta di giustificare la distinzione fra essere-in-sé e parvenza (o essere-per-altro); infatti, nella misura in cui il fenomeno è interpretato come essere-per-altro, e questo a sua volta è considerato inconciliabile con l'essere-in-sé, la conclusione scettica sembra inevitabile.

Seguendo la distinzione finkiana tra operativo e tematico, si potrebbe tuttavia suggerire che tale conclusione è originata da un uso del concetto di fenomeno che prescinde da una corretta semantizzazione. Il fenomeno non è infatti a sua volta un in-sé che 'oscura' l'ente e lo toglie dal campo visuale del soggetto¹⁹. Al contrario, la stessa determinazione di un fenomeno come tale presuppone già la differenza tra essere-in-sé e essere-per-altro, e tale differenza fa perdere alla manifestazione dell'ente il suo carattere apparentemente problematico.

In ogni caso, se basta una considerazione non astratta del rapporto fra fenomeno ed ente per sfuggire allo scetticismo, non per questo bisogna dichiararsi soddisfatti dopo questo risultato. Il fondamento implicito della posizione scettica consiste infatti nel

¹⁶ *Ibi*, p. 79.

¹⁷ Cfr. *ibi*, p. 81.

¹⁸ «Le difficoltà si accumulano ancor di più, se consideriamo che anche noi siamo, “per noi” stessi, solamente come parvenza, come fenomeno. Non possiamo dunque assegnare alle parvenze delle cose che ci circondano, alla totalità dei fenomeni del mondo esterno (*Fremdphänomene*) un luogo certo e sicuro (*seinsgewissen*) dove essi sono assolutamente. Non possiamo ancorare le parvenze delle cose che ci circondano nell'essere del soggetto». *Ibi*, pp. 86-87.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 88.

sapere che l'ente non si esaurisce nel suo apparire, che esso cioè, pur apparendo, rimane in sé²⁰.

Approfondendo questa idea generale circa l'apparire dell'ente, Fink tenta di definire un concetto concreto dell'in-sé, che renda conto della dialettica relativa all'apparire. Questa dialettica si può sintetizzare in questo modo: lo stesso concetto di in-sé non può che originarsi all'interno del campo dell'apparenza, così come non si può comprendere il fenomeno senza fare riferimento all'in-sé. Fink ritiene che l'autentico essere in sé degli enti che, seppur conosciuto, non giunge all'apparenza nel senso del fenomeno, debba essere espresso nei termini della relazione tra l'ente e il mondo. Al contrario, la radice delle erronee concezioni del fenomeno consiste nel considerare l'apparire come un movimento dall'oscuro al conosciuto, fondato o nell'ente stesso o nella coscienza umana. Qualunque dei rami dell'alternativa si scelga, l'errore comune ad entrambe è l'interpretazione dell'apparire come un movimento che riguarda relazioni tra enti²¹.

Il cespite del sapere circa l'in-sé degli enti deve essere apriori, e dunque ontologico. L'idea sorta con gli eleati – l'essere-in-sé dell'ente – per Fink costituisce l'apriori, per così dire, della “cosalità”. Del resto, l'apriorità dell'in-sé implica che esso debba manifestarsi attraverso la realtà fenomenica. Forse l'unico in-sé che è al contempo peraltro – nello specifico caso, per-noi – è lo stesso soggetto umano, di cui ci testimonia l'autocoscienza. Allo stesso modo, prosegue Fink, si dovrebbe supporre una sorta di riflessione ‘interna’ ad ogni ente. In altri termini, ogni ente è in-sé nella misura in cui è, in se stesso, riflesso²².

Al di là del ricorso all'analogia con l'autocoscienza umana, Fink si trova in difficoltà nello spiegare in che cosa consisterebbe questa riflessione. Tale difficoltà ha a che fare essenzialmente con l'apriorità dell'essere-in-sé. Per un verso, infatti, ogni immagine ed ogni concetto sono presi dalla sfera dell'apparire e dei fenomeni, per cui hanno una

²⁰ «Diventare-per-un-altro, cioè spuntare all'orizzonte dell'esperienza di un essere vivente può in principio accadere a qualunque ente. In questo modo diventa ora però necessario un nuovo concetto di “essere in sé”, che significhi anzitutto semplicemente l'indifferenza (*Unbetroffenheit*) di qualcosa in relazione all'esperire, scorgere e rappresentare da parte di un qualche altro ente. Ogni ente è assolutamente (*schlechthin*) in sé. Ogni cosa tra cielo e terra si trattiene anzitutto in sé, – non sfocia nell'indeterminato, ma rimane nei suoi confini, fintanto che è in grado di mantenersi nell'essere, appartiene a sé, rimane nella sua proprietà». *Ibi*, p. 90.

²¹ «I teorici della conoscenza (*Erkenntnistheoretiker*) si costruiscono da soli con acume crescente la prigione, dalla quale non evadono più. L'inadeguatezza dal punto di vista filosofico giace già nei rozzi e impacciati pensieri sul movimento, con i quali quelli interpretano il rappresentare come una specie di movimento soggettivo, – ma, in un senso ancor più decisivo, essa giace nel tentativo di interpretare l'apparire dell'ente come un *processo ontico*. Il conoscere – così si sospira in parecchi toni (*in manchen Tonarten*) – non raggiunge l'essere delle cose e il loro stare-in-sé. Proprio perché l'uomo può giungere (*zudringen*) alle cose solo dall'esterno, non è in grado di comprenderle nel loro “sé”». *Ibi*, pp. 98-99.

²² «Noi sappiamo apriori che tutte le cose hanno la forma del sé (*selbsthaft*). Questo non significa che tutte hanno un ‘sé’ cosciente e certo di sé, un ‘sé’ nella forma di un “io”, –ma certamente ogni essere è riferito a se stesso, è in rapporto con sé e attraverso questo rapporto è individuato (*besonder*), “per sé” delimitato (*abgegrenzt*) e onticamente riflesso in sé». *Ibi*, pp. 99-100. In termini simili alcuni esponenti della cosiddetta fenomenologia realista hanno concepito l'esistenza dell'ente; nei termini, cioè, di un rapporto dell'ente – dunque di ogni ente, non solo del soggetto umano – a se stesso. Cfr. H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957, p. 94; A. PFÄNDER, *Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921, p. 197.

capacità esplicativa soltanto relativa. Per di più avvicinano pericolosamente l'individuazione e l'in-sé dell'ente a processi e movimenti ontici. In questo senso è da leggere con riserva – come peraltro suggerisce anche l'autore – l'immagine finkiana della pianta che sorge dal terreno, metafora dell'ente che appare²³. D'altro canto, si tratta per Fink di superare determinate tare concettuali della tradizione metafisica. In particolare, la concezione dell'essere come il concetto dal significato più povero e dal contenuto vuoto, e l'orientamento dell'indagine ontologica sull'ente, che tralascia la dimensione del mondo.

A questo scopo Fink impiega il concetto di '*Vorschein*' (venire alla luce), contrapponendolo al fenomeno nel senso di 'parvenza' (*Erscheinung*). A differenza del fenomeno come parvenza, '*Vorschein*' indica il comparire dell'ente sulla scena del mondo, come ente singolo e finito fra altri enti singoli e finiti.

Introducendo questo concetto, Fink pensa anche di aver messo in luce il presupposto della determinazione trascendentale dell'*ens ut unum* e dell'*ens ut verum*. In altre parole, l'ente come uno e vero è concepibile solo sulla base della concreta presenza dell'ente nel mondo e non anzitutto in ragione della capacità intenzionale della coscienza: «gli uomini, i banchi nell'aula, la città di fuori con le sue case e strade e veicoli, il panorama, le luccicanti stelle del firmamento. Tutto ciò è venuto alla luce (*zum Vorschein gekommen*), tutto ciò è raccolto nell'avvolgente unità di una grossa presenza, e dentro di essa ciascuna cosa ha la sua propria forma, il suo luogo e la sua durata»²⁴.

Ricapitolando: l'ambito dei fenomeni viene illuminato da una riflessione critica sulla conoscenza e, solo ad una considerazione ulteriore, si rivela fondato non sulla coscienza, ma su ciò che conferisce unità e consistenza all'esperienza, e che ne definisce i confini, ossia il mondo stesso. In questo senso, in qualunque regione si intenda comunque dividere i contenuti dell'esperienza, fossero anche quelle generalissime di in-sé e fenomeni, il *focus* teoretico deve essere posto sul mondo: «la regione di tutte le regioni in generale è il mondo. Esso è l'abbracciante e omnicomprensente totalità di spazio e tempo (*Raumganze und Zeitganze*). Tutti gli spazi sono in esso e allo stesso modo tutti i tempi. Lo spazio cosmico contiene in sé tutti i luoghi e tutti i tempi e ogni momento, durata e mutamento delle cose intramondane. Lo spazio-tempo del mondo è la regione massimamente abbracciante dell'essere degli enti»²⁵.

Viceversa, il mondo deve essere concepito a partire da una riflessione sui fenomeni intramondani e, in particolare, attraverso la messa in luce degli aspetti problematici – o dialettici – dell'apparire: «la nostra domanda circa la connessione di essere e apparire non può immediatamente giungere (*vorspringen*) all'apparire dell'essere, – essa deve anzitutto e per prima cosa iniziare dall'apparire dell'ente – e tenere desta la domanda, in che senso nell'apparire dell'ente accade in modo più originario l'apparire dell'essere»²⁶. Vi è comunque un fondo di irrazionalità – nel senso di irriducibilità – anche nell'apparire *qua tale*, cioè nella stessa datità: «piuttosto è esattamente questo il fatto originario: che in generale vi siano degli enti che si biforcano in Cosa e Che; l'impenetrabile non è l'irrazionalità dell'attuazione di una universale essenza razionale,

²³ Cfr. E. FINK, *Sein Wahrheit Welt*, p. 102-104.

²⁴ *Ibi*, p. 102.

²⁵ *Ibi*, p. 151.

²⁶ *Ibi*, p. 81.

bensì che vi sia in generale Che (*dass-sein*) e Cosa (*was-sein*) e l'essere vero dell'ente. Il cosiddetto irrazionale non è più impenetrabile – nel senso in cui lo intendiamo – del razionale. Ciò significa: il carattere mondano dell'impenetrabilità si sottrae all'ordinaria differenza tra il razionale e l'irrazionale; il razionale, il pensiero, la *Lichtung* è essa stessa, se considerata come fatto originario, impenetrabile»²⁷.

Le due dimensioni del mondo e il fondamento oscuro dell'apparire

La difficoltà di rendere conto del *Vorschein* come movimento è motivata dal fatto che il suo punto di partenza – il suo 'da dove' – rimane indeterminato. Quest'ultimo non può infatti essere una regione ontica, poiché ciò contraddirebbe l'universalità dell'apparire. Il concetto finkiano di *Vorschein*, pur nei limiti di un certo uso metaforico del linguaggio, intende piuttosto segnalare la funzione fondante del mondo nei confronti dell'apparire dell'ente.

A questo proposito tuttavia, per quanto possa essere illuminante sull'essenza del mondo, l'apparire degli enti manifesta solo un lato – quello per così dire 'luminoso' – del loro essere. Ogni fenomeno sorge da uno sfondo che, in quanto tale, non appare: questo principio spinge dunque Fink ad assumere che «questo giorno terreno del comune essere-presente (*Anwesen*) di tutte le cose rimane affetto (*unterlaufen*) dall'*oscura e informe notte*, dalla quale ogni finito emerge nell'apparire e nella quale esso sprofonda di nuovo»²⁸.

Come il giungere all'apparenza, così anche lo scomparire, ossia il tornare nel fondo oscuro e indeterminato dell'essere non è un movimento che può essere interpretato mediante categorie ontiche. A differenza però del *Vorschein*, l'uomo conosce una situazione in cui tale annullamento dell'ente gli è mostrato in modo sufficientemente chiaro: tale situazione è la morte²⁹. Proprio essa fornisce, per così dire, il riempimento adeguato all'idea dell'annullarsi o dello scomparire, la quale rappresenta, assieme all'apparire nel mondo, l'altra faccia della finitezza dell'ente. La morte è così l'unico tra i fenomeni fondamentali a rinviare ad una dimensione diversa da quella dell'apparire. Esattamente in questo rimando risiede il significato ontologico della morte: nel mostrare cioè che il mondo non consiste semplicemente nell'insieme dei fenomeni, né nello strutturarsi ed avvicinarsi del loro apparire³⁰.

²⁷ E. FINK, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber Verlag, München 2004, pp. 270-271.

²⁸ E. FINK, *Sein...*, p. 156.

²⁹ Da questo punto di vista, Fink assegna alla morte un ruolo simile a quello che Heidegger conferisce all'esperienza dell'angoscia nella conferenza *Che cos'è metafisica* (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am M. 1976, pp. 110-112; ed. it. *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001, pp. 49-51). Anche quest'ultima infatti viene considerata un'«esperienza fondamentale del nulla» (*ibi*, p. 109); anche se, bisogna forse osservare, il concetto di nulla in Fink non possiede precisamente il medesimo significato e la medesima funzione che in Heidegger. Del resto, già quando era impegnato in un confronto più stretto con la concezione husserliana di costituzione, Fink aveva suggerito la necessità di concepire il fondamento della costituzione in termini meontici. Cfr. E. FINK, *Nähe und Distanz*, p. 43; R. LAZZARI, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 140.

³⁰ «L'uomo è la strana creatura che, tra tutte, sa della morte ed è certa della propria mortalità. La morte umana è il grosso indicatore che indica verso il nulla assoluto, che non si trova da qualche parte o in un certo istante, e non concorre con la totalità mondana dell'apparire spazio-temporale; solo come la

Il merito e la novità della concezione finkiana della morte sono in gran parte costituiti dalla cura con cui Fink cerca di tratteggiare la modalità con cui essa funge da ‘indicatore’ di una dimensione antitetica all’apparire. In questo senso, egli sottolinea la specificità della morte umana rispetto a qualsiasi altro movimento e, più in generale, rispetto a qualsiasi negazione o finitezza. Questa mossa si colloca in un ampio confronto con la tradizione metafisica occidentale, nella quale Fink ravvisa la tendenza ad interpretare alcune categorie fondamentali – come spazio, tempo e movimento – in senso ontico, impendendone un riferimento al mondo, e quindi compromettendone la piena significatività o portata ontologica³¹. Entro questa prospettiva, la morte è coinvolta sia nella trattazione del movimento, sia della contrapposizione tra essere e nulla. In particolare, Fink considera Aristotele e Leibniz gli esempi più chiari del modo in cui la tradizione metafisica ha cercato di assimilare l’annullamento ad una specie particolare di mutamento³².

Al contrario, la specificità della morte consiste nel puntare ad un ambito oltre le categorie di spazio e tempo, e dunque anche oltre allo spazio-tempo dell’apparire (*Zeit-Raum des Erscheinens*), svelando una diversa dimensione dell’essere e del mondo. In altre parole, il nulla a cui la morte rimanda non è una limitazione intramondana – cioè l’essere confinati e confinanti degli enti – ma è una limitazione tale da non apparire. La propria morte porta di fronte al nulla assoluto, non ad un nulla determinato, come può essere la morte di qualcun altro. Questo secondo caso è infatti, in una certa misura, traguardabile all’interno del mondo stesso, è avvertito da coloro che si trovano ancora nell’ambito della differenza, cioè del mondo.

Diversamente, la certezza della propria morte «è un sapere circa una separazione che incombe su di noi dalla sfera dell’individualità e dalla terra delle differenze; un ritiro nell’incerto, per il quale non abbiamo alcun nome, nessuna forma o concetto. Per noi la morte ha anzitutto il carattere dell’annullamento»³³. Da questo punto di vista, bisogna riconoscere che la morte è incommensurabile rispetto ad ogni concetto o immagine: ciò che vi è di terribile in essa è proprio questa impossibilità a rappresentarla³⁴. La morte come reale trascendimento, per quanto sfuggente, del mondo fenomenico è addirittura alla base delle costruzioni concettuali della metafisica: «motivo e possibilità di tali concetti trascendenti è il “nulla” che si annuncia nell’umano sapere della morte, e che noi circoscriviamo con il vano nome di “vuoto”»³⁵. Per questo i concetti di nulla o vuoto non devono essere presi come se indicassero un determinato nulla, una determinata mancanza o privazione. Come per il fenomeno si corre il rischio di interpretare onticamente l’apparire, così per la morte c’è il rischio di cercare di afferrarla facendo uso di modelli intramondani: questo è ad esempio l’errore

silenziosa notte dell’Ade trascina in un’ultima incertezza tutto ciò che di terreno appare, splende e riluce [...]. Il mondo non è solo l’universale (*weltweit*) essere-presente dell’apparire; esso è anche l’UTOPIA, la terra di nessuno del nulla, alla quale accennano i misteri della morte e dell’amore». E. FINK, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 249.

³¹ Cfr. E. FINK, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1957; ID., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.

³² E. FINK, *Metaphysik und Tod*, pp. 89-148.

³³ *Ibi*, p. 43.

³⁴ Cfr. *ibi*, p. 46.

³⁵ *Ibi*, p. 48.

fondamentale di Aristotele³⁶. In generale, in quanto annullamento degli enti – reso sensibile nell’annullamento proprio dell’individuo personale – la morte non può essere compresa come un movimento dell’ente i cui termini siano intramondani. D’altro canto, non avrebbe senso neanche parlare di un’uscita dell’ente dal mondo. Esattamente come nel caso dell’apparire si tratta di concepire un movimento *sui generis*, solamente di verso opposto.

In ogni caso, ogni riferimento alla morte viene operato entro un’ovvia distanza – e dunque entro un’estraneità – dalla stessa. Tale estraneità viene inoltre confermata da Fink con l’ammonimento a non ‘coprire’ il vuoto aperto dalla morte con figurazioni dell’aldilà tratte forzatamente dall’ambito fenomenico.

Nonostante ciò, vi è un punto dell’esperienza umana in cui si entra a contatto con la morte, senza che ciò comporti la scomparsa del soggetto sperimentante: tale è l’esperienza della morte altrui, di cui Fink sottolinea il ruolo, per così dire, euristico in funzione della connessione tra l’universo fenomenico e il mondo. In questo senso egli rivaluta – in contrasto con l’andamento più rigorosamente speculativo della *Scienza della Logica* – alcune osservazioni hegeliane della *Fenomenologia dello Spirito*. Si tratta, in particolare, dell’apertura della sezione sullo Spirito, dove Hegel tratta gli aspetti fondamentali della famiglia³⁷. A differenza dello stato, la famiglia si fonda su un esplicito rapporto con i propri defunti, come viene segnalato dalla pratica della sepoltura³⁸, mediante la quale l’intera famiglia entra in relazione con un proprio membro, non considerato però nella sua singolarità di esistente ma innalzato «alla quiete dell’universalità semplice»³⁹ ed esprime la volontà di non consegnare i resti del defunto al puro decadimento fisico.

Di questo processo a Fink interessa considerare la funzione simbolica rivestita dalla sepoltura; nella consegna dei resti del defunto alla terra, prende corpo il rimando della morte al fondamento nascosto della realtà familiare: «così per lui [Hegel] il morto, nei modi in cui la pietà della famiglia lo venera, funge da segno che indica verso il velato fondamento sostanziale, che sottostà (*voraufliege*) ad ogni individuazione»⁴⁰.

Per quanto non possano portare una chiarezza definitiva sul problema, attraverso questi veloci accenni Fink tenta di guadagnare quantomeno la corretta impostazione del problema: la morte come indicatore del fondamento originario (*Urgrund*). In effetti, per quanto la coscienza, hegelianamente parlando, possa aggiungersi al fatto naturale

³⁶ Cfr. *ibi*, pp. 128-129. Fink analizza nel dettaglio la dottrina aristotelica del movimento con l’intenzione di evidenziare come la differenza fra mutamento e generazione o corruzione si appiattisca a favore del primo tipo di movimento. In particolare Fink considera proprio *La generazione e corruzione* lo scritto in cui lo Stagirita riconduce generazione e corruzione al mutamento *simpliciter*, in particolare al mutamento degli elementi causato dal movimento dei cieli. (cfr. *ibi*, p. 117-118): quest’ultimo costituisce il modello operativo per comprendere anche il sorgere e l’annullamento dell’ente, al prezzo tuttavia di perdere l’insostituibile riferimento al nulla.

³⁷ Cfr. E. FINK, *Metaphysik und Tod*, p. 165; G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, Hamburg 1980, vol. 9, pp. 242-246; ed. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, pp. 599-609.

³⁸ «Il rituale della sepoltura è la forma elevata a culto di un rapporto esplicito con la morte e il defunto». E. FINK, *Metaphysik und Tod*, p. 166.

³⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 245; ed. it., p. 605.

⁴⁰ *Ibi*, p. 169. Allo stesso modo – attraverso la connessione fra destino e morte – la lettura hegeliana della tragedia greca mira all’«interpretazione del regno dei morti come la muta sostanza che sta alla base di tutti i fenomeni» *ibi*, p. 168.

della morte⁴¹, resta tuttavia l'impossibilità di determinare in qualche modo positivamente il fondamento oscuro ed originario a cui Fink fa riferimento⁴².

Del resto tale indeterminatezza è doppiamente fondata. Anzitutto essa è in linea con la specificità della morte che – unico fra i *Grundphänomene* finkiani – non si riferisce immediatamente al mondo fenomenico, ma piuttosto al nulla. In secondo luogo, come ogni altro fenomeno fondamentale, anche la morte è un concetto operativo. Come si è cercato di mostrare in questi paragrafi, il vero tema della fenomenologia finkiana – almeno nella sua seconda fase – è il mondo; la fenomenologia si compie dunque come cosmologia.

Il mondo è tuttavia tema in modo particolare: non potendo essere analizzato direttamente, Fink si affida alla capacità esplicativa dei fenomeni fondamentali per elucidarne quanti più aspetti possibili. In questo modo tuttavia, non è possibile raggiungere una chiarezza cristallina, e ciascun simbolo del mondo rappresenta un mezzo di conoscenza per così dire opaco. Se questo è vero dell'amore, del dominio e del lavoro, tanto più varrà nei confronti della morte: tutti questi concetti sono infatti «vie della comprensione dell'essere e del mondo, modelli operativi, con cui e attraverso cui noi pensiamo, senza che ci riesca sempre di pensare queste stesse vie e modelli [...]». È sorprendente e singolare che siano proprio dei fenomeni specificamente umani che rimandano in questo modo oltre sé e inaugurano dei sentieri della comprensione universale⁴³.

In particolare, l'annullamento che la morte fa sentire esistenzialmente, si riflette nel sapere (teoretico) circa la fondamentale dialettica che attraversa l'essere: «l'essere è completamente in sé schiuso e allo stesso tempo rinserrato; è in sé l'uno originario senza differenze, che è prima di ogni individuazione, e allo stesso tempo la raccolta e dispersa molteplicità, che accoglie (*zulässt*) gli enti individuali nella totalità di un comune essere-presente [...]; esso è l'esser-presente di tutte le cose che sono e allo stesso tempo l'essere-assente dell'abisso»⁴⁴.

Il gioco

Vi è però un tema che Fink ha approfondito nella convinzione che rappresenti il modello più adeguato per comprendere il mondo e la sua dialettica: il gioco. Il fenomeno del gioco rappresenta non solo un *proprium* umano, ma possiede una struttura tale da elevarlo al di sopra di ogni altro fenomeno fondamentale. La specificità umana del gioco implica che tutti quei modi di riferirsi a dei fenomeni naturali come 'giochi' non catturano anzitutto quello che Fink intende mettere in luce⁴⁵. Viceversa,

⁴¹ Cfr. G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 246; ed. it., p. 607.

⁴² Cfr. a proposito le considerazioni critiche svolte da H.R. Sepp nel suo contributo in N. DEPRAZ, M. RICHI (a cura di), *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam-Atlante 1997.

⁴³ E. FINK, *Metaphysik...*, p. 191.

⁴⁴ E. FINK, *Sein und Mensch*, p. 318.

⁴⁵ In questo senso si può accostare a quella finkiana l'analisi di H. G. Gadamer (cfr. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986, pp. 107-126; ed. it. *Verità e Metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000, pp. 227-264). In sintesi: pur designando lo stesso ambito di fenomeni, Gadamer individua nella rappresentazione (*Darstellung*) il senso precipuo del gioco. Essa costituisce così il filo rosso dell'elucidazione gadameriana del gioco, indirizzando la soluzione al problema dell'essere del gioco. Ogni gioco infatti è, allo stesso

questo non significa che l'uomo sia costantemente impegnato in un'attività ludica in senso stretto. Più profondamente, il gioco riguarda una modalità di rapporto con le coordinate ontologiche fondamentali della realtà e dell'apparenza, con il reale e il possibile⁴⁶.

Del gioco come manifestazione dell'essere dell'uomo, Fink sottolinea due caratteristiche fondamentali, tutte, per certi aspetti, paradossali: ogni gioco è in certa misura privo di fini e consiste essenzialmente in un'apparenza. Il valore di ciascuna di queste caratteristiche consiste nel fatto che esse rispecchiano in qualche modo alcuni aspetti del mondo stesso.

L'assenza di fini nel gioco non va intesa nel senso di un'attività casuale o senza regole. Al contrario, proprio nel gioco l'essere umano si attiene a delle regole che lui stesso ha stabilito, ponendo così da se stesso dei freni alla propria attività. D'altro canto il gioco si sottrae dal riferimento alla felicità e al compimento – sarebbe a dire al fine ultimo – che ogni altra azione umana porta con sé e rispetto a cui funge da mezzo: secondo una metafora di Fink, il gioco funge da 'oasi' rispetto al deserto dell'agire strumentale⁴⁷.

Da questo punto di vista, il gioco ha anche un rapporto peculiare con il tempo: come non è diretto ad un fine da raggiungere, così non è diretto anzitutto al futuro, ma al presente. Anzi, il gioco sembra fondare un tempo proprio, un "puro presente" (*reine Gegenwart*) entro il quale la successione degli eventi è confrontata con un'unità di misura particolare, tutta interna al gioco stesso, come si vedrà esplicitamente più sotto. L'obiezione poi secondo cui il gioco avrebbe sì dei fini, che consisterebbero nella preparazione alla vita adulta – e dunque il gioco avrebbe anzitutto un significato pedagogico – viene respinta in primo luogo osservando che il gioco non è un'attività caratteristica solo dell'infanzia e, in seconda battuta, affermando che quando lo si subordina ad un fine qualsiasi – come la salute o l'educazione – si finisce per perdere il senso stesso del gioco⁴⁸.

L'aspetto più rilevante del gioco ha però a che fare con le dimensioni della realtà e dell'apparenza. Ogni gioco, infatti, si svolge nella contemporaneità di due ambiti: l'ambito della realtà quotidiana, riconosciuta da tutti, e un ambito irreali, immaginario, entro cui gli oggetti e le persone del primo mondo vengono investite di un significato

tempo, sia una forma stabile – evidentemente Gadamer pensa anzitutto ad un testo scritto – sia qualcosa che esiste come tale solo nel momento della sua esecuzione – quando cioè avviene effettivamente una rappresentazione per gli spettatori –. Sintomatico della differenza fra le posizioni di Fink e Gadamer è l'atteggiamento nei confronti dell'ammissibilità di un gioco senza giocatori: se per Gadamer ogni gioco è superiore ai propri giocatori, quasi che siano essi ad essere 'giocati' nel gioco e non viceversa, per Fink un gioco senza giocatori rappresenta un concetto limite che, mentre viene riferito all'essere del mondo, snatura in una certa misura il senso naturale del gioco, e mostra così i limiti di ogni modello concettuale con cui si tenti di descrivere il mondo. In ogni caso è bene tenere in mente che in tedesco, così come in inglese, il campo semantico di 'gioco' (*Spiel, play*) comprende anche il dominio delle arti performative.

⁴⁶ Cfr. E. FINK, *Grundphänomene...*, p. 360.

⁴⁷ Cfr. E. FINK, *Oase des Glücks*, in ID., *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber, Freiburg 2010. Almeno a questo proposito il gioco ha dunque dei punti di contatto con il concetto aristotelico di felicità o *eudaimonia*. Entrambi infatti non sono né mezzi per altri fini né attività transitive, ciò non hanno un fine esterno a loro stesse. Al di là di questa osservazione, il discorso di Fink sembra maggiormente centrato sul contesto della vita quotidiana, dove il gioco è anzitutto avvertito come una 'pausa' dai numerosi e spesso imposti doveri dell'esistenza.

⁴⁸ Cfr. E. FINK, *Grundphänomene...*, p. 364.

ulteriore. Da questo punto di vista, ogni gioco rappresenta l'apertura dell'orizzonte entro cui esso si fa valere come realtà autonoma.

Il mondo del gioco è però 'irreale' solo in parte; esso si appoggia ad elementi del mondo reale, i cui significati sono condivisi ed accettati, e si inserisce così nel *continuum* di quest'ultimo. La cesura con il mondo ordinario che nel gioco si verifica è quindi anzitutto una cesura a livello di senso: «si apre un ambito del possibile, che non è allacciato al corso degli accadimenti effettivi; uno scenario che, anche se ha bisogno di spazio e lo impiega, possiede spazio e tempo, tuttavia non è esso stesso un segmento dello spazio reale e del tempo reale – un posto irreale in uno spazio irreale e in un tempo irreale»⁴⁹. Il gioco ha dunque la capacità di creare un mondo – ossia un ambito di senso – all'interno del mondo stesso; esso replica in piccolo, per così dire, l'essere del mondo in rapporto all'apparire dell'ente.

In questo senso, ogni gioco è anche un'immagine. Nell'accezione finkiana, immagine (*Bild*) è precisamente tutto ciò che rappresenta qualcosa in modo da creare un ambito di senso autonomo fornendo lo spazio dove singoli elementi possano coerentemente assumere un significato diverso da quello usuale. È questo il senso peculiare in cui il gioco può essere considerato una rappresentazione, che peraltro chiarisce come la possibilità di rapportarsi ad un'apparenza in quanto tale costituisca la discriminazione tra il gioco umano e quello erroneamente chiamato gioco animale o naturale (giochi di luce). In ogni caso, sia per il gioco sia per l'immagine è cruciale il fatto che la discontinuità con lo spazio-tempo del mondo 'reale' deve essere coscientemente avvertita come tale, così come ogni 'incastro' o ripetizione di un gioco all'interno di un altro gioco, o di un'immagine in un'altra immagine⁵⁰. La rilevanza antropologica di questo particolare aspetto del gioco è segnalata dal particolare piacere (*Lust*) che l'uomo sperimenta nel giocare: «all'atto del gioco appartiene una particolare disposizione, lo stato d'animo di un alato piacere, un piacere che è qualcosa di più della semplice gioia nel fare (*Vollzugsfreude*) che accompagna gli atti spontanei nei quali godiamo della nostra libertà e del nostro essere all'opera. Il piacere del gioco non è solo piacere nel giocare (*im Spielen*), bensì piacere del giocare, piacere nel curioso miscuglio di realtà e irrealtà»⁵¹. La peculiarità del piacere nel gioco consiste nella sua indipendenza dai contenuti determinati del gioco stesso, e si riferisce così alla sua struttura fondamentale: la capacità di unire realtà ad apparenza o, in altre parole, di conferire all'apparenza una certa realtà.

Nell'ambito del gioco l'apparenza assume dunque un senso del tutto positivo: solo mediante essa il gioco può essere portatore di senso⁵². Fink recupera così all'interno della propria prospettiva la tesi aristotelica secondo cui «la poesia è più universale della storia»⁵³, asserendo che il tipo di apparenza che il gioco genera è in grado di presentare l'essenza stessa di ciò che costituisce di volta in volta il tema del gioco. In questo effetto consiste il valore conoscitivo delle rappresentazioni artistiche: nei destini dei loro

⁴⁹ *Ibi*, p. 367.

⁵⁰ Cfr. *ibi*, pp. 382-383.

⁵¹ *Ibi*, p. 364.

⁵² «L'irrealtà del mondo del gioco è il presupposto perché in esso si possa manifestare un "senso" che riguarda qualcosa di "maggiormente reale" dei cosiddetti fatti». *Ibi*, p. 394.

⁵³ Cfr. *Poetica*, 9, 1451a 35 – 1451b 10.

personaggi lo spettatore è chiamato a riconoscere delle autentiche possibilità umane che, in quanto tali, sono presenti anche nella sua persona, anche se non si realizzeranno mai⁵⁴.

Assume così un'importanza sintomatica il fatto che, grazie alla sua particolare 'irrealtà', il gioco può rispecchiare tematicamente tutti gli altri fenomeni fondamentali. Ciascuno di essi, in altre parole, può diventare a sua volta contenuto di un gioco ed essere così doppiamente simbolo dell'esistenza umana: «il gioco umano come uno dei cinque fenomeni fondamentali comprende sia se stesso, sia gli altri quattro. I contenuti decisivi della nostra esistenza appaiono nuovamente nel gioco: si gioca la morte, la sepoltura, il ricordo dei morti – si gioca l'amore, la guerra e il lavoro»⁵⁵.

Il gioco rappresenta dunque più di tutte le altre esperienze fondamentali dell'uomo, la modalità con cui egli viene portato di fronte a sé stesso. In questo senso, si può dire che il gioco rappresenta una sorta di riflessione in sé dell'umano. La riflessione propria del gioco è in una certa misura pratica: essa non consiste in un'oggettivazione del proprio atto, ma piuttosto nello svolgimento e nella rappresentazione dei contenuti fondamentali dell'esistenza umana nell'apparenza propria del gioco.

Come già detto, Fink considera il gioco particolarmente significativo nella misura in cui può fungere da simbolo del mondo⁵⁶. Mediante il gioco, infatti, Fink vuole caratterizzare un modo particolare della realtà e non solo un certo tipo di mediazione rappresentativa. Come la morte, così anche il gioco rinvia oltre sé, in direzione del mondo e, forse, in entrambi i casi si tratta più di una suggestione che di una rigorosa corrispondenza. In termini generali essa si fonda sul fatto che il mondo si rende in qualche modo manifesto in un processo intramondano⁵⁷. Tale manifestazione assume tratti diversi a seconda del fenomeno coinvolto. Il gioco tuttavia rispecchia in modo più esplicito il mondo stesso e il suo 'dominare' (*walten*): come il mondo immaginario che fa da cornice del gioco si comporta nei confronti degli elementi del gioco, così il mondo lascia sorgere gli enti e li annulla. L'essere degli enti dipende dal mondo nella stessa misura in cui l'apparenza propria del gioco crea, e in seguito distrugge, i propri contenuti. L'analogia con il mondo manifesta il carattere in una certa misura 'assoluto' del gioco. Anch'esso infatti, come il mondo, è senza fondamento (*grundlos*): mondo e

⁵⁴ Cfr. *ibi*, p. 396. Cfr. le considerazioni analoghe di Gadamer sul medesimo tema: H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, p. 137, ed. it., 287.

⁵⁵ E. FINK, *Grundphänomene...*, pp. 400-401.

⁵⁶ Nell'ottica di Fink, la funzione simbolica comporta la manifestazione della propria finitudine e del proprio essere nel mondo – caratteristica che Fink non assegna all'uomo con la medesima esclusività di, ad esempio, Heidegger –. In questo senso non si tratta di conferire al mondo dei tratti ontici, «bensì di vedere la totalità dell'essere intramondano in quanto tale come un frammento. Le cose diventano allora simboli [...] nella misura in cui mostrano la propria finitezza come intramondanità». E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, p. 123.

⁵⁷ «Il mondo appare nella parvenza del gioco. Il mondo riluce in se stesso (*scheint in sich selbst zurück*) quando un'azione intramondana, anche se in una forma irreali, assume die tratti del regnante intero (*waltende Ganze*)». *Ibi*, p. 215. «L'intero [*waltend*] può rilucere (*zurückscheinen*) in un ente intramondano, suscitare tratti (*Züge auflösen*) e portare alla luce momenti che caratterizzano il movimento del tutto». *Ibi*, p. 219.

gioco hanno dunque in comune «un dominare (*walten*) senza fondamento, che racchiude in sé ogni fondamento, un creare senza fini, che racchiude tutti i fini»⁵⁸.

Molti aspetti e temi del pensiero di Fink si possono ritrovare, anche se in forma mutata e talvolta spinti fino alle loro estreme conseguenze, nella fenomenologia rombachiana. In particolare: il dubbio circa l'impostazione trascendentale della fenomenologia⁵⁹, unito al conseguente tentativo di superare le varie unilateralità che hanno segnato la tradizione fenomenologica e, infine, il privilegio accordato alla capacità simbolica dei concetti come via privilegiata di riferimento al mondo. Sarà dunque bene tenere presente questi aspetti mentre si riferisce delle prese di posizione di Rombach rispetto alla tradizione fenomenologica, tanto più che l'opera di quest'ultimo è piuttosto povera di riferimenti espliciti a Fink.

Rombach e la tradizione fenomenologica

Finora si è parlato di fenomenologia al singolare e si è preferito nominare la disciplina piuttosto che i singoli pensatori, i quali spesso non hanno concordato circa l'essenza, i procedimenti e gli esiti dell'indagine fenomenologica⁶⁰. Questo modo di procedere è tuttavia il più consono ad un filosofo come Rombach. Egli infatti adotta un'ottica interpretativa in cui i singoli tentativi e proposte vengono intesi come passi di un percorso che, se ben compreso alla luce di un motivo fondamentale, porta verso un risultato preciso, appunto la rombachiana 'fenomenologia strutturale'⁶¹.

In questo senso, Rombach promuove un'interpretazione della storia della filosofia come progressiva manifestazione di un motivo fondamentale, quasi che esso si servisse dei pensatori come dei mezzi per la propria affermazione. Del resto, ciò rispecchia il procedere generale della filosofia che, secondo Rombach, non è in grado di costituirsi, come fanno le scienze, attorno a dei problemi o degli ambiti delimitati e, poiché non può esibire la medesima continuità nella ricerca, rimane di conseguenza sempre impegnata in questioni di principio. Non sorprenderà dunque l'insistenza rombachiana sulla valutazione delle varie impostazioni fenomenologiche *qua tali*, a scapito

⁵⁸ E. FINK, *Spiel als Weltsymbol*, p. 223.

⁵⁹ Rombach si confronta direttamente con una sezione tutto sommato ridotta dell'opera husserliana, con la convinzione tuttavia, così facendo, di catturarne l'essenziale. Si tratta, come si vedrà, dell'impostazione trascendentale della fenomenologia che si annuncia già in alcune lezioni husserliane del 1907 e che viene presentata più in dettaglio nel primo volume di *Ideen*. Cfr. E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Martinius Nijhoff, Den Haag 1973; ed. it. *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 1981.

⁶⁰ È noto ad esempio il motto di Heidegger durante il semestre invernale del 1930-31 – in un periodo in cui la distanza con Husserl non faceva che crescere – secondo cui «faremo bene in futuro a chiamare fenomenologia solo quello che Husserl stesso ha creato e produrrà». M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt 1985, p. 40; ed. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988, p. 60.

⁶¹ «Noi invece siamo dell'avviso che l'auto-interpretazione del pensatore possa e debba essere migliorata a partire dalla conoscenza dei passaggi storici successivi. Spesso il singolo pensatore non è il testimone migliore di sé. Una trattazione *filosofica* della storia della filosofia deve, seguendo la conseguenza del pensiero, oltrepassare colui che lo pensa; solo così essa entra nel merito». H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, p. 71, nota 37.

dell'attenzione a questioni e problemi più circoscritti da far valere eventualmente come banco di prova delle prime.

Il *Leitmotiv* è il seguente: Rombach intende rintracciare la persistenza di un motivo sostanzialista all'interno della fenomenologia, al fine di mostrare come la sua eliminazione sia la condizione alla quale l'indagine fenomenologica possa accedere a quel livello di originalità richiesto dalla sua stessa natura. Il punto di vista è dunque prettamente ontologico: motivo sostanzialista significa infatti l'identificazione di un senso privilegiato dell'essere, dal quale viene guidata l'impostazione e la soluzione 'fenomenologica' dei problemi. Alla luce di ciò, 'fenomenologia trascendentale' (Husserl), 'fenomenologia ontologica' (Heidegger) e 'fenomenologia strutturale' (Rombach) vengono viste come tre soluzioni radicalmente diverse circa la questione del 'senso dell'essere' e le difficoltà che Rombach mette in luce sono appunto legate alla plausibilità della soluzione offerta.

Il confronto con la fenomenologia trascendentale

Il bersaglio della critica rombachiana potrebbe essere sintetizzato in due coppie di concetti che, a suo avviso, dovrebbero segnalare delle indecisioni e ambiguità caratteristiche di una confusione di fondo o di un'assunzione elementare erronea. Esse sono: la distinzione tra essere come coscienza (essere immanente) ed essere come realtà (essere trascendente) e, in secondo luogo, tra attualità e inattualità dell'io trascendentale.

La fenomenologia husserliana, "scienza descrittiva eidetica degli *Erlebnisse* trascendentalmente puri", si sviluppa come analisi della costituzione di un sistema di oggettività (*Gegenständlichkeit*) possibili per la soggettività trascendentale. In sintesi, il programma husserliano si costituisce attorno alla premessa per cui l'orizzonte dell'"essere trascendente" alla coscienza è qualcosa di costituito immanentemente alla coscienza stessa. In altre parole, la condizione della trascendenza non è a sua volta trascendente.

La consistenza di questa veduta dipende però dal procedimento di 'riduzione', per il quale si dismette l'atteggiamento naturale e si mette tra parentesi l'esistenza ingenuamente affermata. L'io puro, con il suo flusso di *Erlebnisse*, diventa così il perno della fenomenologia. Se la costituzione fenomenologica garantisce il senso di un discorso realista sulle forme di ogni dato, anch'essa *stat aut cadit* con la plausibilità dell'io trascendentale.

Rombach ritiene tuttavia che l'*epochè* fenomenologica sia un procedimento dettato da un'interpretazione previa dell'essere come oggettività – l'oggettività come 'esterna alla coscienza' o 'essere non assoluto' – da cui conseguirebbe la declinazione del metodo fenomenologico come analisi delle strutture essenziali degli *Erlebnisse* puri, svolta mediante riflessione. Tuttavia la struttura di tale analisi comporta – o comunque non riesce ad evitare – una concezione vagamente psicologizzante dell'io trascendentale:

per Husserl la 'riduzione' è necessaria per la scoperta del fondamento dell'evidenza della fenomenologia trascendentale. In questo punto si svela un controsenso, connesso con la delimitazione della radicalità husserliana che avevamo prima identificato. Una decisione ontologica previa (l'essere è oggettività) lo condusse a non considerare l'io trascendentale

nella sua intera portata, bensì a concepire solo una determinata fra le sue posizioni d'essere (*Seinsetzungen*) e, attraverso ciò, a introdurre nell'io trascendentale un'alternanza di 'attualità' e 'inattualità' [...]. L'io psicologizzato (*psychologisierte Ego*) sta allora ovviamente 'di fronte' al mondo e si può comprendere solamente in un 'rivolgimento interno', a condizione di 'neutralizzare' l'intera 'realtà' al di fuori di sé. L'ego (a metà) trascendentale di Husserl è necessariamente ostile al mondo. La sua ostilità non porta alla purezza – come egli credeva – ma proprio all'impurità dell'analisi costitutiva. La purezza di quest'ultima si mostrerà in ciò, che il mondo, ed esattamente quello *reale*, appartiene all'essenza proprio dell'io *puro*⁶².

La concezione husserliana dell'io trascendentale viene considerata da Rombach la conseguenza del non avere esteso all'io – al polo soggettivo – la pluralità che contraddistingue i fenomeni nel senso della fenomenologia. In altre parole, mentre il polo oggettivo viene fatto variare in corrispondenza delle varie oggettività possibili il polo soggettivo rimane fisso: è il medesimo io che ha la percezione del tavolo e che opera una riflessione sui propri atti. Al contrario, «egli [Husserl] avrebbe dovuto rendere evidente che l'io tipico della percezione non è il tipo di io assoluto (*der Ichtypus überhaupt*), non è la configurazione fondamentale dell'io trascendentale. Le parvenze possono essere 'pure parvenze' ('fenomeni') solo per un io simile o uguale al tipo della percezione (*Wahrnehmungstyp*)»⁶³.

L'unicità della forma dell'io trascendentale si riflette nell'unicità della concezione del reale come 'esterno' e trascendente; viceversa, se invece fosse possibile variare il senso dell'essere dell'io, sarebbero concepibili anche diversi sensi della realtà. La dicotomia esterno-interno – che si riflette nella distinzione fondamentale fra percezioni immanenti e trascendenti – è condizionata dalla fissità del polo soggettivo. Come vedremo, la ricaduta in prospettive in certa misura ancora psicologizzanti è una conseguenza della difficoltà di mantenere nella sua purezza l'io trascendentale; difficoltà che Rombach non esita a spiegare come derivante da un errore di principio:

Si rimane allora ad un legame troppo stretto tra io empirico e io trascendentale e, parallelamente, ad una vicinanza eccessiva tra psicologia e fenomenologia. La fenomenologia non è ancora progredita alla sua piena autonomia, né alla sua configurazione radicale. Essa doveva porre la *fonte* delle posizioni e della validità di ogni modificazione di realtà (*Setzungs- und Geltungsquelle*) 'al di fuori' della realtà; in altri termini, non le era consentito di ricavare il senso dell'essere che doveva essere ammesso per la fonte della realtà (*Realitätsquelle*) dalle realtà (*Realitätsgeltungen*) che le sorgono davanti, bensì doveva viceversa derivare tutti i sensi di realtà (*Realitätssinne*) dal suo proprio come quello fondante⁶⁴.

Il senso dell'essere reale – ossia del fenomeno, come “modo fondamentale del possibile apparire”⁶⁵ – viene fondato nell'essere come coscienza, in quanto questa designa la realtà che propriamente “nulla re indiget ad existendum”⁶⁶. È dunque un

⁶² H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p.66.

⁶³ *Ibi*, p. 35.

⁶⁴ *Ibi*, p. 59.

⁶⁵ Cfr. *ibi*, p. 48.

⁶⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, vol. I, §49; ed. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 121.

punto di vista ontologico – concernente il *Realitätsinn* – quello da cui Rombach esamina l'io trascendentale e, in questo senso, sebbene Husserl ritenga di poter afferrare l'essere di quest'ultimo a partire dalla sua funzione, egli non riesce ad offrirne una concezione sufficientemente chiara.

La difficoltà di mantenere nella sua 'purezza' l'io trascendentale emerge infatti nel tentativo di concepirlo sempre fungente anche quando l'io empirico si trova in uno stato in cui di fatto è impossibile che gli sia attualmente dato qualche contenuto, ad esempio durante il sonno. A proposito, secondo Rombach, Husserl oscilla tra una concezione sostanzialista-psicologica e una fenomenologica e funzionalista dell'io trascendentale.

Secondo la prima, ha senso parlare di inattualità dell'io trascendentale in corrispondenza dell'inattualità dell'io empirico: «quando il singolo cogito sprofonda nell'inattualità, in un certo modo sprofonda nell'inattualità anche l'io puro. L'io si ritira dagli atti in questione, non è più un io che attraverso essi compie qualche cosa, ed è possibile che diventi un io che non compie nessun atto»⁶⁷.

Dal punto di vista più autenticamente fenomenologico invece, una tale inattualità dell'io trascendentale viene esclusa: l'io trascendentale viene interpretato alla luce di un "sempre presente essere-riferito dell'io"⁶⁸, che ammette unicamente variazioni del 'come' (*Wie*) dell'attualità. Il soggetto di queste variazioni sarebbe allora una '*Ichstruktur*' di cui l'inattualità costituirebbe un momento⁶⁹.

La stessa importanza accordata alla riflessione nell'impostazione husserliana è segno di una concezione ancora troppo 'psicologica' dell'io trascendentale. Secondo Rombach, non vi è una differenza di principio tra percezione immanente e percezione trascendente per quanto concerne l'evidenza. In questo senso, l'"imperfezione" della percezione trascendente⁷⁰ non sarebbe da intendere in senso diminutivo, quanto piuttosto come caratteristico di un certo stile di autodati, ossia come una particolare declinazione dell'evidenza fenomenologica. È propriamente tale stile – cioè il susseguirsi di percezioni secondo una 'logica interna' – a definire un tipo di evidenza che possiede in principio la medesima giustificazione dell'evidenza della percezione immanente, poiché espressione di una sorta di 'autolegislazione' del fenomeno in questione, ossia della percezione trascendente.

Secondo Rombach la percezione definisce un proprio 'io' come conseguenza della propria struttura. Come l'insieme degli adombramenti costituisce l'oggettualità 'datità esterna', così l'io percipiente viene costituito come polo soggettivo: entrambi conseguono dallo stile della percezione. Quest'ultimo è definito da Rombach nei termini di un "trascendentale *und-so-weiter*" e di un "trascendentale *ineinander*". Il primo significa l'essere dato dell'oggetto nel susseguirsi delle prospettive, dove una rimanda all'altra e l'oggetto stesso rimane 'sottratto' (*entzogen*) alla singola percezione

⁶⁷ E. HUSSERL, *Ideen...*, II, §22, p. 99; ed. it., *Idee...*, vol. II, p. 104.

⁶⁸ Cfr. *ibi*, p. 100 e H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen...* p. 56.

⁶⁹ «Piuttosto, la differenza tra attualità e inattualità definisce una diversa struttura essenziale dei vissuti intenzionali e insieme una differenza, da questi inseparabile, del "come" l'io li vive». E. HUSSERL, *Ideen...*, II, p. 100; ed. it., p. 104.

⁷⁰ Per Rombach la posizione husserliana si fonda su di un punto di vista valutativo, implicito nella caratterizzazione della percezione immanente come infallibile. Cfr. E. HUSSERL, *Ideen...*, I, §44, pp. 81-84; ed. it., *Idee*, vol. I, pp. 105-109.

costituendo così il senso della realtà esterna al percipiente all'interno della forma stessa della percezione. Perché l'oggetto sia dato nella percezione bisogna però che i vari adombramenti si susseguano in modo che nell'attuale siano in qualche modo presenti anche quelli passati e quelli futuri, secondo lo schema della motivazione.

Questa seconda condizione della percezione, che sembra una specificazione della prima, viene appunto indicata mediante il già citato “trascendentale *ineinander*”⁷¹. Secondo Rombach, l'immagine secondo cui le percezioni siano ‘collocate’ nell'io, è una conseguenza di una concezione della percezione – in special modo di questa sua seconda condizione – ancora troppo psicologicamente orientata. Piuttosto è l'io che dovrebbe essere collocato nella percezione, nel senso che si origina da essa come io-percipiente. Questo passo richiederebbe però di abbandonare l'io trascendentale come realtà assoluta e di porre al suo posto il fenomeno stesso, considerato come la totalità originaria entro cui soggetto ed oggetto si distinguono. Come vedremo, questa inversione di rapporti è il punto di arrivo del percorso che porta alla fenomenologia strutturale.

Contestando il privilegio accordato all'io trascendentale e alla sua absolutezza, Rombach riterrà dunque, come illustreremo nel prossimo capitolo, di poter giustificare l'identificazione fra ogni modo di datità – tra cui, ad esempio, la percezione della realtà trascendente – e l'io puro. Ne consegue che «l'io non si distingue come oggetto della pura datità da tutti gli altri oggetti, bensì tutti gli oggetti sono del tipo dell'autodati (solche der Selbstgegebenheit), e sparisce l'io come un peculiare oggetto di ricerca; in altri termini: tutti gli oggetti sono solo variazioni della forma fondamentale io o mondo in generale».⁷²

⁷¹ Rombach sembra così estendere alla percezione *qua tale* quel carattere che Husserl riserva alla sola percezione immanente, dove il percepito appartiene con l'atto percipiente al medesimo flusso di *Erlebnisse*: «Qualora il percepito sia un vissuto intenzionale, come quando riflettiamo su di una nostra vivente convinzione (affermando: io sono convinto che), in tal caso abbiamo un intrecciarsi (*Ineinander*) di due vissuti intenzionali, di cui almeno quello superiore è non-indipendente, e non soltanto fondato sul più profondo, ma presta nello stesso tempo intenzionalmente attenzione a esso». E. HUSSERL, *Ideen...*, I, §38, p. 68; ed. it., p. 91.

⁷² H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p. 64. A questo proposito si potrebbero mettere in parallelo le considerazioni di Rombach con la proposta di una “fenomenologia a-soggettiva” di Patocka. Anche quest'ultimo contesta ad Husserl una non del tutto giustificata preferenza accordata al soggetto trascendentale. Al suo maestro di Friburgo, Patocka rimprovera una certa confusione tra le due metà dell'insieme dei fenomeni: ciò che appare nei suoi modi di datità e ciò che sembra, secondo Husserl, essere il fondamento di tale datità, ossia gli atti a cui si accede tramite riflessione. La confusione consiste nel fatto che «l'intenzione si dirige allora all'apparire come tale, alla sfera fenomenale. L'intenzione viene però tratteggiata con dei termini che provengono dalla sfera del soggettivo: si parla di una riduzione all'immanenza pura invece dell'esibizione del campo dell'apparenza (*Erscheinungsfeld*) come tale» (J. PATOCKA, “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer “asubjektiven” Phänomenologie, in ID., *Ausgewählte Schriften*, vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, p. 279). La riduzione fenomenologica dirige l'indagine husserliana al seguente problema: «come “si costituisce” l'oggettività che appare nel vissuto dato riflessivamente, originariamente e senza adombramenti, ossia in modo assoluto, e nella ininterrotta connessione dei vissuti, nel flusso della coscienza?» (*ibidem*). Al contrario, la domanda da porsi avrebbe dovuto essere: in che rapporto stanno modi della datità e dato? In altri termini Patocka sembra auspicare un'indagine fenomenologica nella quale, essendo occupati con l'oggettivo-fenomenale, il soggetto venga conosciuto come “in negativo”. Ciò non significa, ovviamente, misconoscere il ruolo del soggetto nello stabilimento del campo dell'apparire, ma riconoscere che, in ogni caso, il campo del soggettivo è un progetto, una possibilità del soggetto e, come tale, non si identifica, né è coestensivo con l'ente in quanto tale.

Il confronto con Heidegger

L'ultimo corsivo descrive ciò che Rombach vede come compimento della fenomenologia, ossia l'elaborazione di un concetto di fenomeno come struttura. Nella medesima direzione si muove l'impostazione heideggeriana. In effetti, Rombach considera proprio alcune riflessioni heideggeriane sulla fenomenologia di Husserl la tappa fondamentale verso l'inveramento della fenomenologia.

Della svolta che Heidegger imprime al metodo fenomenologico a partire dal 1919 Rombach considera anzitutto gli esiti principali – verrebbe da dire la punta dell'iceberg –, e cioè alcuni paragrafi di *Essere e tempo* e dei passaggi dei documenti preparatori per la voce 'Fenomenologia' dell'*Encyclopaedia Britannica*, progettata originariamente da Husserl stesso in vista di una stesura a quattro mani. In questa fase del pensiero heideggeriano Rombach vede compiersi la tensione a cogliere come dato primario la struttura entro cui soggetto ed oggetto – polo soggettivo e polo oggettivo dell'esperienza – si originano distinguendosi. In particolare, è nella nozione heideggeriana di esistenza, e specialmente nel concetto di autenticità, che Rombach ravvisa una prima comprensione del fenomeno come struttura, all'interno della quale si delineano il mondo come polo oggettivo e il soggetto – in questo caso il *Dasein* – come polo soggettivo⁷³.

In secondo luogo, la svolta 'esistenziale' della fenomenologia interessa Rombach in vista dello stabilirsi di una pluralità di legittimi sensi dell'essere. L'analitica esistenziale dischiude infatti i molteplici modi – gli esistenziali heideggeriani – in cui l'esserci è in rapporto con gli enti. L'interpretazione dei modi in cui l'essere dell'esserci si può attuare rende possibile offrire una corrispondente analisi del senso d'essere degli altri enti e dei modi in cui esso può variare, per esempio secondo le forme *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*. In ogni esistenziale si costituisce così un senso dell'essere: «Heidegger scoprì per primo che gli orizzonti presuppongono ogni volta un 'modo di essere', e che proprio le cose e il loro essere sono l'autentica molteplicità, ciò che interessa (*das Interessante*) e il fondamento. Al posto della ricerca costitutiva, egli si rivolse ad una ricerca ontologica: svolta ontologica della fenomenologia»⁷⁴.

L'analitica esistenziale diventa pertanto 'ontologia fondamentale' nella misura in cui nell'esistenza si dispiega quell'apparato categoriale grazie al quale è possibile comprendere l'essere degli enti: «perciò la totalità dell'ontologia di ogni ente viene fondata nell'ontologia di un determinato ente: un ente! Heidegger chiama ciò 'la fondazione ontica dell'ontologia'»⁷⁵.

In particolare, Rombach sottolinea la concretezza racchiusa nel concetto dell'esistenza, in contrasto con la messa tra parentesi dell'essere effettivo nella fenomenologia husserliana e l'ideale teoretico che regola la connessione tra l'io e il mondo in Husserl⁷⁶.

⁷³ In forte contrapposizione con il metodo della riduzione husserliana, quella di Heidegger è: «la riduzione radicale [che] sarebbe allora il ritorno alla posizione di egoità e mondo, al *porre* che è sorgente di senso per il mondo e per l'io». H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p.70.

⁷⁴ *Ibi*, p. 90.

⁷⁵ *Ibi*, p. 104.

⁷⁶ «Il residuo fenomenologico non è perciò più un io che trascende il mondo e la realtà, che può essere certificato e analizzato solo nelle sue operazioni, bensì il 'sé' nella piena concrezione della sua 'esistenzialità', nella quale egli vive e agisce come fondamento dell'unità dal quale procedono altre, più tarde e ridotte forme di ipseità (*Selbstheitformen*)». *Ibi*, p. 75.

In quest'ottica l'essere-nel-mondo come punto di partenza dell'analitica esistenziale espunge quindi qualsiasi accento cartesiano dal discorso sulla costituzione: «il fondamento costitutivo dell'essere-nel-mondo è un fondamento costitutivo assoluto, non diretto ad 'al di fuori' del suo sussistente mondo reale; esso costituisce già ogni tipo di 'al di fuori'»⁷⁷.

In terzo luogo, a Rombach preme sottolineare come l'impostazione heideggeriana permetta di distinguere delle forme non originarie e decadute dell'esistenza e di mostrarne la derivazione da un rapporto originario dell'esserci al suo proprio essere. Così, per l'Heidegger di *Essere e tempo*, l'indagine fenomenologica si configura come descrizione della struttura categoriale dell'esistenza, grazie alla quale le dimensioni del 'sé', della 'cura', dell' 'utilizzabile' si rivelano primarie nei confronti rispettivamente dell' 'io', della conoscenza e dell'oggetto o cosa⁷⁸. Il posto dell'atteggiamento naturale con il suo tipico realismo viene ora occupato dai modi in cui l'esserci è per lo più in rapporto con l'ente; ciò che rimane immutata è invece l'esigenza del superamento: «L'epochè nei riguardi della tesi d'essere (*Seinsthese*) viene meno, ovvero muta in una distanza scettica di principio rispetto a quelle posizioni d'essere (*Seinsthesen*) con le quali il *Dasein* 'anzitutto e per lo più' lavora, che possono però solitamente essere smascherate come inganni, appiattimenti e slittamenti. La 'soggettività' non esiste mai in modo puro ma ha già da sempre piegato la sua struttura trascendentale alle esigenze di un soggetto fin troppo empirico»⁷⁹.

Ciò detto, le difficoltà che Rombach rileva nell'impostazione heideggeriana presentano una struttura analoga a quelle ravvisate nella fenomenologia trascendentale di Husserl. Un significativo indizio della permanenza sottotraccia di quest'ultima nell'opera di Heidegger consiste nel fatto che egli fa ancora uso del modello dei molteplici orizzonti. L'analisi ontologica si svolge sotto l'insegna della ricerca del senso dell'essere in generale, il quale si rapporterebbe ai vari orizzonti di comprensione come un genere rispetto alle proprie specie. Secondo Rombach, proprio la persistenza del riferimento ad un senso generale dell'essere impedirebbe ad Heidegger di giungere ad una compiuta ontologia fenomenologica.

In altre parole, se i vari sensi dell'essere fondati sulle declinazioni della cura sono concepiti come orizzonti, allora si rende necessario un fondamento della loro unità. Tale è appunto la comprensione dell'essere in generale, la quale funge dunque, per così dire, come orizzonte massimo. A questo punto tuttavia l'esserci stesso non può che essere pensato in termini vagamente sostanzialistici, nella misura in cui un orizzonte in generale richiede ultimamente un fondamento che non abbia il carattere di orizzonte a sua volta:

Se l'essere viene pensato come un qualcosa di generale, allora l'esserci si sviluppa
immancabilmente come soggettività. Anzitutto perché l'intenzionalità indeterminata

⁷⁷ *Ibi*, p. 78.

⁷⁸ «Lo spazio (*Umraum*) che contiene i modi d'essere originari, e non solo quelli oggettivanti, è la dimensione dell'*esistenza*, a partire dalla quale tutto il resto diviene per la prima volta visibile in quanto è ciò che è». *Ibi*, p. 97. Cfr. anche H. ROMBACH, "Das Tao der Phänomenologie", in ID., *Die Welt als lebendige Struktur*, Rombach Verlag, Freiburg 2003, p. 53.

⁷⁹ H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, p. 85.

‘essere in generale’ può avere solo il significato di un orizzonte vuoto e rimane quindi assegnata ad un fondamento operativo (*Leistungsgrund*) e ad un io in qualche modo trascendentale; inoltre perché lo stesso *Dasein* è un ‘ente’ e quindi un ‘io’.⁸⁰

Tale difficoltà legata al termine essere rimane ad avviso di Rombach un difetto originario del pensiero heideggeriano che non viene del tutto superato neanche con il cambiamento di registro successivo alla celeberrima *Kehre*; nonostante Rombach condivida con il secondo Heidegger il *pathos* del superamento della metafisica e della centralità di una certa concezione dell’essere nel pensiero occidentale.

Rombach nota positivamente nel secondo Heidegger l’abbandono dell’orizzonte come modello della comprensione dell’essere in favore del concetto di mondo, inteso nella sua ogni volta caratteristica configurazione storica⁸¹. Mondo significa in questo contesto l’intero di senso, determinato dal destinarsi dell’essere e non anzitutto dalla trascendenza dell’esserci. Il soggettivismo trascendentale che affliggeva ancora la posizione di *Sein und Zeit* viene così superato, ed è l’essere stesso a determinare le possibilità storiche della propria comprensione:

Ovviamente tali possibilità sono rare e l’ascoltare dell’uomo che loro corrisponde non senza fatica e pericolo. Ciononostante, questo aspetto rompe il fondamentale soggettivismo della nuova storia del pensiero e ci rende liberi per il problema di come l’uomo possa trovare il sentiero che lo conduca al di sopra di sé e del suo mondo, e di come egli possa ottenere il pieno senso della sua umanità solo entro questo cercare e trovare.⁸²

La centralità della nozione di evento sembra avvicinarsi più di ogni altra posizione all’istanza rombachiana della pluralità semantica, dato che ogni concezione fondamentale impregna di sé il linguaggio dando origine, per certi versi, anche al mezzo per comprendersi. Si configura in questo modo una rappresentazione ‘monadica’ della storia della filosofia, nella quale ogni sistema viene visto come articolazione di una comprensione fondamentale dell’essere, la quale pertanto non permette di essere confrontata con un termine di paragone universale.

Tuttavia, anche una tale prospettiva soffre però ancora di certe unilateralità che Rombach ritiene debbano essere superate. La prima consiste nel riferimento privilegiato alla storia della filosofia e ai testi considerati come documentazioni di una particolare destinazione storica dell’essere⁸³. Una seconda problematicità interessa nuovamente il concetto di essere e la differenza ontologica. Dietro le immagini del

⁸⁰ *Ibi*, p. 110.

⁸¹ «Le grandi epoche della storia dell’umanità sono tutte fondate (*zurückgegründet*) secondo l’evento (*ereignishaft*) su ciò che è loro proprio, così che nessun calcolo e nessuna ‘logica’ sovrastorica riescano a comprendere il senso della singola epoca». *Ibi*, p. 151.

⁸² *Ibi*, p. 164.

⁸³ Cfr. *Ibi*, p. 165 e H. ROMBACH, *Leben des Geistes: ein Buch zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, p. 302. Si deve però osservare che Heidegger riserva un’attenzione e un ruolo particolare anche ad una serie di istanze che non sono direttamente collegate alla filosofia come materia universitaria. Il fenomeno della tecnica o quello dell’abitare ne sono esempi lampanti. Per questa ragione il giudizio di Rombach, seppure non del tutto confutato, dovrebbe quantomeno essere mitigato. Non sembra peraltro esservi dubbio che Rombach tenti, mediante queste considerazioni, di ritagliarsi uno spazio all’interno del panorama fenomenologico, accentuando l’importanza dei problemi a cui la sua fenomenologia strutturale può fornire soluzioni significative.

destinarsi storico dell'essere Rombach ravvisa le tracce di un vizio sostanzialistico che ancora colpirebbe il pensiero della *Kehre*⁸⁴.

La soluzione sarebbe di eliminare uno dei capisaldi del pensiero heideggeriano, ovvero la differenza ontologica. Finché essa rimane un valido postulato non è possibile pensare l'unicità di ogni senso pure nella molteplicità dei sensi possibili⁸⁵. Per Rombach – che riprende così temi prettamente idealistici – la differenza non può infatti costituire il dato originario della speculazione: «l'unità originaria ha la sua essenza superiore in ciò: che essa non si distingue dalla differenza, ma è del tutto possibile 'nella molteplicità' (*in Vielheit*)»⁸⁶. Poter cogliere questa unità è a un tempo la pretesa e il *desideratum* dell'ontologia di Rombach.

Analogie fra i mondi: la metaistorica di Max Müller

Con i temi caratteristici della speculazione heideggeriana posteriore agli anni '30 si è confrontato anche una figura di spicco tra gli allievi cattolici di Heidegger a Friburgo: Max Müller. Nel libro-intervista *Auseinandersetzung als Versöhnung*, Müller raccoglie numerose riflessioni e considerazioni che spaziano per numerosi temi, mantenendo come filo conduttore la propria biografia. Ciò stante, non sorprende che, ad un certo punto, Müller venga cortesemente spinto a elucidare dal punto di vista biografico e teoretico il suo rapporto con la figura di Heidegger.

Dopo aver disseminato vari accenni al lato biografico della vicenda, Müller elenca cinque punti riguardo ai quali ritiene di doversi distanziare dalle posizioni filosofiche heideggeriane. Le prime mancanze, per così dire, di Heidegger sono relative ai concetti di persona e personalità. In Heidegger la via verso la tematizzazione di tali concetti è sbarrata dalla preferenza accordata all'esistenza, contrassegno esclusivo dell'uomo. In stretta connessione con la personalità, l'"essere-con" e la dialogicità sono altri due fenomeni che avrebbero dovuto trovare in Heidegger una risonanza maggiore⁸⁷.

A questa prima coppia di concetti Müller aggiunge altre tre coppie volte a enucleare i principali difetti della riflessione heideggeriana: univocità e analogia, storia e progresso e, infine, filosofia e teologia. Accenniamo brevemente alla prima coppia per poi concentrarci su quella di mezzo, la più rilevante per una contestualizzazione dell'opera di Rombach.

⁸⁴ «Il passo avanti oltre il soggettivismo compiuto con il pensiero della storia dell'essere è liberatorio; tuttavia si pone la questione se ora non sia sorto in una certa misura un *obbiettivismo dell'essere*, secondo cui 'l'essere' sussiste in sé come una sempre già data datità originaria – una concezione che viene suggerita attraverso la metafora del 'destinare'. Si capisce che Heidegger non desidera e non ammette un tale obbiettivismo, però non è sicuro che egli l'abbia anche realmente escluso». H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p. 166.

⁸⁵ «La *differenza ontologica*, la differenza fra essere ed ente è il fenomeno contrario al 'senso'; essa falsifica la comprensione del senso, lasciando concepire il senso *solo* come senso di questo o di quello, ossia di un 'ente'. In questo modo essa impedisce il movimento di radicalizzazione della fenomenologia». *Ibi*, pp. 145-146.

⁸⁶ *Ibi*, p. 167.

⁸⁷ In particolare, l'integrazione che auspica Müller passa dal concetto di persona e, per questo motivo, si tratta di una vera e propria correzione. La necessità di una tematizzazione del *Mitssein* è infatti motivata dall'impossibilità di concepire la persona semplicemente al singolare: l'io è solo tale anche se è inserito in un dialogo con un'altra soggettività. In questo senso Müller ritiene di aggiungere qualcosa di significativo alle considerazioni heideggeriane del § 26 di *Essere e tempo*.

Secondo Müller, Heidegger non si è avventurato in una considerazione diretta dell'analogia come figura speculativa poiché essa era considerata eccessivamente compromessa con la tradizione metafisica occidentale. Questo rifiuto non ha però impedito che dell'analogia Heidegger facesse comunque uso: «Heidegger pensa come pochi altri in modo analogico, ma con ciò egli non pensa ancora l'analogia. Egli ha sempre evitato la tematizzazione dell'analogia»⁸⁸.

Eppure, così ritiene Müller, l'analogia avrebbe offerto ad Heidegger lo strumento concettuale più adatto per misurarsi con uno dei compiti espliciti del pensiero filosofico: la comprensione della storicità. Proprio quest'ultima rappresenta l'incrocio dove si incontra la quarta obiezione mülleriana: in Heidegger l'essere e la storia sono concepiti troppo univocamente.

Una visione univoca della storia consiste in una comprensione della storia come fosse un percorso unitario, le cui tappe sono costituite dalle varie figure concettuali in cui è stato pensato l'essere. In altre parole: in Heidegger la storia è fondamentale *Seinsgeschichte*, storia dell'essere e, come tale, presenta una linearità che Müller non considera sufficientemente giustificata: «ma questa storia dell'essere diventa in Heidegger stranamente unidimensionale, sviluppata per così dire univocamente. È sempre l'*unico* cammino, che va dai greci e la loro *aletheia* come svelatezza, che giace *prima* della verità e dell'essere, all'«esattezza» della metafisica, fino a che, in ultimo, l'intero accento viene posto sulla certezza delle proposizioni, dove allora questo cammino nell'estrema dimenticanza dell'essere assume la forma del mondo tecnico dell'avanzata civiltà»⁸⁹.

Tale giudizio non vale soltanto nei confronti della *Seinsgeschichte* heideggeriana. Piuttosto, essa costituisce un esempio dell'esito – condannato al fallimento, secondo Müller – di ogni tentativo di afferrare ed affermare il senso unico della storia. La premessa, infatti, di ogni tentativo simile è la confusione implicita tra storia e progresso. Solo quest'ultimo definisce un percorso con una direzione fissa e stabilita. Al contrario, la storia è piuttosto un insieme di storie: «Non c'è la storia e il senso; dove la “storia” sarebbe l'unica storia del mondo e cioè dell'umanità, al posto dell'effettiva abbondanza della storia dei mondi pieni di senso e diversi tra di loro per epoca, cultura e continente, e al posto dei gruppi umani che in tali mondi sono giunti alla riuscita-del-senso (*Sinn-Glück*) o vi sono naufragati»⁹⁰.

Tale diversità irriducibile di mondi non compromette però la possibilità di una riflessione filosofica sulla storicità. Müller ritiene però necessario un cambio di impostazione radicale. La considerazione della storia – o meglio delle storie, al plurale – comporta comunque la necessità di cogliere ciò che vi è di analogo tra i diversi mondi. A tal fine mira la “metaistorica”, figura teoretica in cui Müller ha tentato di conciliare le differenze tra i mondi generatisi tramite le diverse ‘destinazioni’ dell'essere con la possibilità di una comprensione, seppur non esauriente, della storia. In essa Müller ritiene anche di mantenere operativo e di approfondire il ruolo guida dell'analogia. Il punto di vista metaistorico è infatti forzatamente analogico. Solo una considerazione

⁸⁸ M. MÜLLER, *Auseinandersetzung als Versöhnung*, p. 92.

⁸⁹ *Ibi*, p. 93.

⁹⁰ M. MÜLLER, *Existenzphilosophie*, p. 252.

analogica permette infatti di cogliere l'identico nel diverso di ogni mondo ed epoca storica. Si tratta però di un'analogia *sui generis* – analogia storica la battezza Müller – la quale dovrebbe ovviare al formalismo della concezione aristotelico-tomista dell'analogia. L'analogia storica consiste infatti nell'analogia «dei concreti significati essenziali nella loro diversità secondo epoche storiche e ambienti culturali, ossia l'allargamento dell'analogia dall'«affermazione d'essere in generale» ai concreti sensi fondamentali, che si possono di volta in volta anche chiamare sensi fondamentali»⁹¹. Per la metaistorica bisogna dunque «pensare l'analogo identico di ogni mondo storico»⁹². La storia del resto, al pari dell'essere, è quella totalità abbracciante gli enti: «la storia non è un ente o un'essenza, essa è un modo della verità, nel quale gli eventi diventano veri e ricevono il loro senso, il loro significato e la loro essenza. La storia non compare nel mondo, essa è il mondo, la storia non è nell'essere, ma è l'essere come l'omnicomprensivo percorso della realtà dall'inizio alla fine»⁹³.

Il tentativo di una rinnovata comprensione della collocazione storica dell'uomo è evidentemente inserito in una cornice analoga a quella heideggeriana. La formulazione stessa del programma della metaistorica lo manifesta chiaramente: da un lato vi si legge la volontà di fare a meno del pensiero metafisico, dall'altro, proprio quest'ultimo sembra sostituito nella sua funzione di fondamento da una meditazione sulla dimensione storica. La dimensione filosofica della storia non è più, osserva Müller in un saggio del 1959, definita dal problema del rapporto fra scienze della natura e scienze dello spirito, bensì «come problema del modo d'essere dell'uomo e al contempo come il problema della struttura del mondo umano»⁹⁴.

Al contempo, il raggiungimento di questa sintesi passa dall'apertura di diversi fronti speculativi. L'istanza che Müller intende far valere contro la concentrazione heideggeriana sull'essere consiste proprio nell'aprirsi a diverse e complementari dimensioni, senza intaccare l'imprescindibilità di una riflessione sulla storia come ambito fondamentale della filosofia. I principali ambiti che Müller chiama in causa sono: l'ambito del pratico e dell'esercizio effettivo della libertà nelle forme concrete che essa storicamente assume e, inoltre, le concrezioni kairologiche e simboliche della risposta umana all'appello dell'essere.

In particolare, quest'ultima istanza si traduce nell'allargamento della nozione di esperienza in direzione di ambiti ulteriori a quello gnoseologico moderno, ad esempio, l'ambito artistico, politico, erotico, storico. Se infatti dobbiamo a Kant la formulazione più emblematica del concetto moderno di esperienza – esperienza come condizione di possibilità degli oggetti – è ora necessario secondo Müller passare, per così dire, dalla natura alla storia. In questo passaggio la domanda deve allora essere diretta alle «condizioni di possibilità degli stessi mondi (storici)»⁹⁵.

Questi ambiti dell'esperienza sono tutti definiti come contesti di possibili esperienze kairologiche. In tali esperienze, la verità e la rettitudine come conformità all'assoluto

⁹¹ M. MÜLLER, *Anseinandersetzung...*, p. 91.

⁹² Cfr. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie*, p. 295.

⁹³ M. MÜLLER, "Erfahrung und Geschichte" in ID., *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1971, p. 231.

⁹⁴ *Ibi*, p. 223.

⁹⁵ M. MÜLLER, *Existenzphilosophie*, p. 357.

sono definite come risposta ad un appello che viene dall'assoluto stesso. Le risposte particolari non sono infatti realizzazioni di una regola generale, ma sono del tutto individuali. Le esperienze a cui Müller perlopiù accenna sono infatti quelle in cui si rivela una vocazione personale, come quelle di Agostino o di Pascal. La vocazione personale possiede indubbiamente un aspetto storico e globale (*weltlich*). Essa infatti si configura come risposta ad un carattere particolare, imprevedibile ed irriducibile del tempo presente. In altre parole, il dovere che essa esprime ha una validità che sussiste sì assolutamente, ma non indipendentemente delle circostanze storiche particolari. Vale infatti che «solo chi ha esperito interamente un'epoca e un mondo nelle loro strutture fondamentali, chi cioè ha esperienza ontologica, sa cosa storicamente è necessario fare»⁹⁶.

Al di là del modello vocazionale, Müller ritiene che una dimensione kairologica possa essere assegnata anche ad esperienze più ordinarie dell'uomo. Una di esse è l'amore, poiché anch'esso sussiste solo come storia di due libertà, una seconda è costituita dall'azione politica. Anche in quest'ultima vale infatti una sorta di 'legge dell'attimo', per cui le massime, che dovrebbero regolare ed indirizzare l'impegno politico, devono essere sempre relativizzate, in accordo alla situazione contingente.

Come vedremo, la sfida lanciata dalla metaistorica di Müller viene colta appieno da Rombach. La fenomenologia strutturale vuole appunto essere il tentativo di esporre le condizioni e il metodo per la comprensione di ogni mondo nella sua irriducibile individualità. Peculiare di Rombach è tuttavia l'accento posto sulla necessità di rinunciare ad un sostanziale impiego di qualsiasi nozione che sia compromessa con la tradizione metafisica occidentale che si tratta, heideggerianamente, di superare. In questo senso viene meno il richiamo all'analogia – seppure nella forma di un'analogia storica – in favore di nuove categorie e di sostanziali ri-significazioni di altre. L'insieme organico di tali categorie richiede dunque un'esposizione a parte, alla quale è dedicato il prossimo capitolo.

⁹⁶ M. MÜLLER, "Erfahrung und Geschichte", p. 259.

Capitolo III

Categorie fondamentali della fenomenologia strutturale

Tratteggiare quelli che Rombach stesso considera degli antecedenti della fenomenologia strutturale è utile nella misura in cui può dare un'idea dei temi e problemi ad essa connessi. Senza questo tipo di lavoro la presentazione diretta delle tesi rombachiane potrebbe risultare difficilmente comprensibile. In effetti, lo stile espositivo di Rombach rende talvolta difficile riconoscere a quali problemi egli stia proponendo una soluzione e le tematiche generali su cui egli intende intervenire. Tale difficoltà cresce considerevolmente quando si affrontano le tesi fondamentali dell'ontologia strutturale, ribadite in tutti i testi principali ma tematizzate direttamente in *Strukturontologie* del 1971.

Tenendo presente tale difficoltà, nel presente capitolo si è tentato di darne una presentazione organica ma sintetica, cercando di conciliare l'unità intrinseca della proposta rombachiana con alcuni inevitabili rimandi agli autori che più di tutti possono aiutare a collocare la riflessione rombachiana nell'ampio ed articolato orizzonte del pensiero contemporaneo. Infine si è privilegiata l'esposizione delle linee portanti della fenomenologia rombachiana, lasciando ai successivi capitoli la presentazione dei principali corollari e di alcune prospettive applicative o riprese significative dell'opera di Rombach.

La nozione rombachiana di struttura: cenni introduttivi

La nozione di struttura è al centro della concezione rombachiana della fenomenologia. Fenomenologia non designa per Rombach anzitutto una particolare corrente filosofica, quanto piuttosto la possibilità di compiere le esigenze più rilevanti del pensiero moderno e contemporaneo¹. Quest'ultime non appartengono, se non eventualmente in seconda battuta, al campo della teoria della conoscenza. Ad avviso di Rombach il vero problema della modernità consiste infatti nella rigorizzazione ontologica del funzionalismo. Nel corso dell'epoca moderna quest'ultimo è rimasto legato principalmente all'idea di sistema, e perciò non ha potuto sviluppare appieno il suo potenziale speculativo. In questo senso, la rovina dei sistemi idealistici, nonostante sembri mettere in crisi l'unità del sapere filosofico, rappresenta per quest'ultimo l'opportunità di trovare una forma adeguata alla situazione contemporanea. La nozione rombachiana di struttura serve precisamente a questo scopo. Superando infatti alcune problematiche intrinseche alla figura moderna del sistema, la struttura dovrebbe fornire alla filosofia quella caratterizzazione generale che le consentirebbe di presentarsi come un'impresa unitaria dello spirito umano, nonostante la varietà e le differenze talvolta radicali tra le posizioni filosofiche del panorama contemporaneo.

¹ Per cui, assunto nel suo significato letterale ed estrapolato dal proprio contesto, anche per Rombach varrebbe il famoso giudizio di Husserl, secondo cui la fenomenologia rappresenta il desiderio segreto della filosofia moderna. Cfr. E. HUSSERL, *Ideen...*, vol. I, §62, p. 119; ed. it. *Idee...*, vol. I, p. 153.

La scelta della nozione di struttura come *Stichwort* della propria fenomenologia viene effettuata da Rombach come richiamo esplicito al pensiero di Dilthey. Nelle prime pagine di *Substanz, System, Struktur* leggiamo infatti: «soprattutto ci sentiamo indirizzati alla “teoria della struttura” [*Strukturlehre*], che Dilthey provò a sviluppare e che prende le sue mosse dalla stessa psicologia»². Come si può immaginare, non si tratta soltanto di una sorta di prestito concettuale. Al contrario, l’ampiezza dei motivi e degli impulsi che il pensiero di Dilthey ha fornito alla fenomenologia strutturale è difficilmente sottovalutabile. Tuttavia ciò non ha comportato un’adesione incondizionata al programma filosofico di Dilthey. In particolare, è l’aspetto forse più centrale nel pensiero del filosofo di Costanza – ossia l’indagine della struttura psichica – a venire meno nell’impiego rombachiano del concetto di struttura. Nonostante ciò, Rombach e Dilthey sembrano condividere la preoccupazione di individuare la dimensione propria del pensiero filosofico, dopo il declino della pesante eredità dell’idealismo. La fenomenologia strutturale cerca precisamente una risposta a questo problema e, come per Dilthey, così anche per Rombach, la soluzione è accompagnata da una riflessione sulla dimensione storica e sulla situazione contemporanea del sapere filosofico.

Senza addentrarci in un’analisi comparativa in merito ai metodi adottati, possiamo già da subito dire che Rombach considera la fenomenologia il mezzo più adatto per conseguire il predetto fine. A questo scopo è però necessario sottoporre i principali concetti ad una profonda revisione.

Tra essi è forse la stessa nozione di fenomeno a fare da ‘apripista’ in questo senso. Fenomeno nel senso rombachiano è infatti tutto ciò che è in grado di rendere presente o manifestare una struttura. Fare del concetto di struttura il perno della fenomenologia significa – nelle intenzioni di Rombach – accedere a quella dimensione in cui la realtà di un mondo è leggibile a partire da un singolo fenomeno. Dovendo presentare sinteticamente la propria posizione, Rombach descrive il rapporto tra fenomeno e mondo come un’equivalenza: se portato nella forma di una struttura ogni fenomeno può diventare *welthaft*, ossia un fenomeno che definisce una prospettiva dalla quale il mondo appare come un intero organicamente organizzato: «il fenomeno si radicalizza in una dimensione originaria [*Ursprungsdimension*], a partire dalla quale tutti gli altri fenomeni e dimensioni divengono comprensibili, in modo che la pluralità intenzionale ed ontologica del mondo sembri riconducibile alla singolarità e unicità di un solo fenomeno»³.

Questa forma di fenomeno non risponde solamente ad una sorta di teleologia interna della fenomenologia – come si è cercato di mettere in luce nel precedente capitolo. Essa risponde anche ad una precisa esigenza dell’intera filosofia contemporanea. Secondo Rombach, dopo la stagione dell’idealismo speculativo il pensiero contemporaneo ha di volta in volta offerto un fenomeno fondamentale come chiave di lettura dell’uomo e del mondo. Nell’accezione rombachiana, fenomeni sono il credere kierkegaardiano al pari del lavoro in Marx o della volontà di potenza nietzscheana, fino all’esistenza e all’autenticità in Heidegger, solo per nominarne alcuni.

² H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 16.

³ H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p. 292. Cfr. anche H. ROMBACH, *Das Phänomen Phänomen*, in “Phänomenologische Forschungen”, 9 (1980), pp. 7-32.

Dal punto di vista di Rombach, la pluralità di queste dimensioni fondamentali non comporta assolutamente la loro esclusione reciproca. Ognuna costituisce un mondo all'interno del quale tutto viene tragguardato da un preciso punto di vista, appunto il fenomeno di volta in volta originario. Per questo aspetto la fenomenologia strutturale di Rombach poggia non solo su una certa visione della modernità, ma anche su di un'interessante ermeneutica della filosofia contemporanea, purtroppo spesso solo accennata più che sviluppata ed esposta. In ogni caso, si potrebbe affermare che Rombach universalizza per la filosofia contemporanea quel carattere che Paul Ricoeur vede esemplarmente rappresentato nei celebri "maestri del sospetto". Nel lessico rombachiano, la cifra significativa delle filosofie contemporanee è dunque l'essere delle teorie dello smascheramento (*Entlarvungstheorie*), le quali mirano a ricondurre ogni interpretazione usuale della realtà ad un livello di significato più profondo e nascosto⁴. Anche senza valutare attentamente l'effettiva plausibilità di questa concezione della contemporaneità, si può facilmente vedere come da essa derivi un panorama della filosofia contemporanea alquanto semplificato ed armonico: l'aspetto più rilevante della molteplicità di paradigmi della contemporaneità è la volontà comune di offrire un'interpretazione globale del mondo. La consapevolezza di una tale unità profonda deve però ancora essere raggiunta, anzi la motivazione principale della fenomenologia di Rombach consiste precisamente nel definire quella forma del pensiero in cui ciascuna di queste analisi venga messa al servizio di una visione dell'uomo e del mondo che possa approfittare delle loro diversità di fondo, senza considerarle un limite insuperabile. «Se l'umanità fosse finalmente in grado di accettare, penetrare (*durchschauen*) ed impiegare allo stesso modo tutte le analisi profonde sviluppate, avrebbe allora elaborato la forma di pensiero decisiva per il presente ed il futuro»⁵. Tale auspicio di Rombach è fondato sulla convinzione che «il chiaro sviluppo di un fenomeno fondamentale e della sua struttura di realtà (*Wirklichkeitsstruktur*) ha un influsso sulla chiarezza della comprensione degli altri fenomeni fondamentali e delle loro strutture di realtà e contribuisce così ad un generale processo di elevazione (*Hebungsgeschehen*)»⁶.

L'assolvimento di questo compito ruota attorno al concetto di struttura. In via del tutto preliminare si potrebbe dire che la nozione di struttura svolge, all'interno della fenomenologia rombachiana, un ruolo analogo a quello che Dilthey assegna alle classificazioni dei vari tipi di *Weltanschauung* e al metodo morfologico di costruzione dei concetti nelle scienze dello spirito⁷.

Non solo la funzione, ma anche la definizione sembra confermare la vicinanza tra i due usi del concetto di struttura. Quantomeno da un punto di vista piuttosto generale, entrambi designano un intero che definisce le proprie parti e conferisce loro un senso

⁴ Cfr. H. ROMBACH, *Die Gegenwart der Philosophie*, pp. 167-181; P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions de Seuil, Paris 1965, pp. 41-44.

⁵ H. ROMBACH, *Die Gegenwart...*, pp. 178-179.

⁶ *Ibi*, p. 216.

⁷ Dilthey sottolinea l'importanza che ha avuto l'abbandono del modello comparativo ispirato alla biologia delle piante e degli animali e la conseguente adozione di un modo di considerazione morfologico. In un modo analogo Rombach suggerisce l'adozione di un modello – la struttura – che consiste in una connessione organica di momenti. Cfr. W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Teubner, Leipzig-Berlin 1927, p. 99.

che deriva dalle relazioni reciproche. In entrambi il modello preferito sembra quello organico: ogni cambiamento in una singola parte si riflette sulle altre e l'intero presiede, in qualche modo, allo sviluppo armonioso di tutte le parti. Tuttavia, pur condividendo a grandi linee tale modello – si vedrà ad esempio l'importanza che egli accorda alla nozione di vita – Rombach ritiene di dover apportare dei correttivi essenziali. Essi sono comunque in gran parte riconducibili ad altri aspetti della vita organica. Ad esempio: piuttosto che lo sviluppo teleologico dell'intero, Rombach considera primario l'aspetto genetico della struttura; al posto della realizzazione lineare di possibilità iscritte nella specie, viene privilegiato l'aspetto per cui la vita consiste anzitutto nella creazione di nuove possibilità e nuove dimensioni di significato o, per fare un ultimo esempio, alla descrizione morfologica Rombach preferisce la comprensione della singolarità irriducibile di ogni struttura.

Le diversità numerose tra Dilthey e Rombach non consentono per ora di tracciare altri parallelismi. Ad esempio, la fondazione epistemologica delle scienze dello spirito – che costituisce la motivazione fondamentale della riflessione diltheyana – non riceve da Rombach un'attenzione comparabile a quella di Dilthey. Egli tenta piuttosto di aggirare il problema accostandolo dal lato ontologico⁸. Lo scopo delle ricerche sul funzionalismo moderno consiste precisamente nel collocare le radici del concetto di struttura in un contesto in cui il problema delle *Geisteswissenschaften* non occupa un posto di primo piano. Il paradigma della successione tra sostanza, sistema e struttura con cui Rombach interpreta la storia della filosofia va di pari passo con la convinzione secondo cui «l'idea (se non pure il concetto) “struttura” è, esaminato più accuratamente, una scoperta della scienza della natura, una creazione categoriale di un'epoca nella quale “natura” non era ancora il contraltare (*Gegenbegriff*) di “spirito” e la scienza della natura non aveva alcun partner in una scienza dello spirito»⁹.

Se dunque per Dilthey la psicologia è la fonte e il riferimento primario per il concetto di struttura, Rombach considera la medesima nozione un approfondimento del funzionalismo come paradigma ontologico. A prima vista, la nozione di struttura sembra ereditare da quella di funzionalismo una certa variabilità semantica, la quale rende impossibile fornirne all'inizio di questo paragrafo introduttivo una definizione completa. Il concetto di struttura infatti denota ciò verso cui le varie figure del pensiero moderno – la nozione di mondo nel Cusano e in Cartesio, gli ordini di Pascal e la sostanza di Spinoza – indicano, ossia un insieme definito compiutamente dalle relazioni fra i suoi elementi.

Dalla descrizione più dettagliata del concetto di struttura si evincerà anche il vero motivo della critica alla concezione sostanziale. Non si tratta infatti di confutare una determinata impostazione dell'indagine ontologica – nella fattispecie quella aristotelica – quanto piuttosto di conquistare un punto di vista superiore ad ogni contrapposizione, dal quale si possa gettare uno sguardo d'insieme sulle varie figure storiche del pensiero occidentale. In questo senso, l'avversione rombachiana per il concetto di sostanza

⁸ Anzi proprio il fatto che egli abbia legato troppo strettamente la nozione di struttura al contesto psicologico costituisce la critica principale di Rombach a Dilthey. In questo senso l'uso fenomenologico-ontologico che Rombach fa della medesima nozione dovrebbe consentire al concetto di esprimere l'intero suo potenziale.

⁹ H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 18.

esprime piuttosto il rifiuto di ogni tentativo di definire una volta per tutte le strutture fondamentali dell'essere e del pensiero, impresa che Rombach non ritiene possibile se non come dogmatismo privo di qualunque valore speculativo. In altre parole, il funzionalismo assoluto di Rombach non sembra tollerare alcuna determinazione che non possa venir reinterpretata in termini strettamente funzionali. Di conseguenza, gran parte delle difficoltà che si incontrano nell'affrontare le pagine di *Strukturontologie* sono dovute al tentativo di elaborare un apparato categoriale che possa portare a termine tale riduzione¹⁰.

Dopo il funzionalismo moderno, lo svolgimento in chiave a-soggettiva della fenomenologia è il secondo dei due maggiori impulsi che pervadono la fenomenologia strutturale rombachiana. L'importanza delle riflessioni rombachiane sulla fenomenologia non si limita alla possibilità di collocare il pensiero di Rombach entro una certa tradizione. Esse chiariscono inoltre quali posizioni egli considera definitivamente acquisite e confermate dal corso storico della fenomenologia e che pertanto finiscono per essere considerate dei presupposti.

La principale è la connessione fra fenomenologia ed ontologia, assieme alla centralità della distinzione fra ontico ed ontologico, della quale – non appena introdotta – si lascia presagire un ulteriore sviluppo: «chi non ha ancora fatto il passo dall'ontica (*Ontik*) all'ontologia non potrà fare neanche quello dall'ontologia all'ontologia strutturale»¹¹. La connessione fra fenomenologia e ontologia è infatti destinata ad essere superata nel momento in cui Rombach esplicita la preminenza della nozione di struttura rispetto a quella di essere. Più in generale, anche senza una presa di posizione esplicita, tale situazione viene confermata da un'analisi dettagliata dell'apparato categoriale della fenomenologia rombachiana. In questo senso, l'equiparazione tra fenomenologia ed ontologia risponde più che altro ad un'esigenza metodologica: «quando non si tratta di mostrare oggetti in un orizzonte già noto, ma bensì di aprire un nuovo “orizzonte”, il metodo può essere solo quello della fenomenologia»¹². In ogni caso, visto che lo stesso Rombach non sembra tenere in troppo alto conto la rigosità della distinzione fra fenomenologia strutturale ed ontologia strutturale, le due denominazioni verranno impiegate nel seguito come sinonimi¹³.

¹⁰ Già a partire da queste premesse ci si potrebbe chiedere fino a che punto Rombach possa rivendicare la dicitura di ontologia per il proprio pensiero. Come si dettaglierà più avanti, la fenomenologia rombachiana partecipa del progetto heideggeriano della *Überwindung* della metafisica. Perciò anche la fenomenologia strutturale non può presentarsi come ontologia senza tenere conto degli impulsi provenienti dall'ultimo Heidegger, in particolare, senza tenere conto della necessità di superare la determinazione metafisica dell'essere e i suoi correlati con un accesso più autentico all'origine del pensiero filosofico. Se però concordano nell'esigenza, Rombach ed Heidegger non condividono la soluzione. Lo stesso percorso heideggeriano – come si è visto nel capitolo precedente – deve essere iscritto in un itinerario che porta ad un'integrazione, se non ad un superamento. Ciononostante gli eventuali punti di contatto possono sicuramente aiutare a delineare con più precisione l'originalità della posizione rombachiana.

¹¹ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 132.

¹² *Ibi*, p. 15.

¹³ Peraltro non ci sembra che altri tentativi in questo senso abbiano un valore decisivo rispetto alla comprensione del pensiero di Rombach.: cfr. H. BLASCHEK-HAHN, H. R. SEPP (a cura di), *Heinrich Rombach. Strukturontologie, Bildphilosophie, Hermetik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, pp. 239-240.

La pretesa della fenomenologia rombachiana è quella di dischiudere un ambito del reale che finora è sfuggito alla fenomenologia, pur nel corso della sua ricca e variegata storia. In questo senso, l'originalità dell'ontologia strutturale si manifesta anzitutto attraverso l'analisi delle sue categorie principali. Per quanto, si possano riscontrare vari influssi da parte di altri autori più celebri – il tratto più caratteristico del pensiero di Rombach resta l'intenzione di inaugurare nuovi ambiti d'indagine, piuttosto che fornire nuove soluzioni a problemi già stabiliti. Dove si tratta di aprire un campo nuovo di indagine bisogna procedere senza preve assunzioni sulla natura dello stesso, ma semplicemente attenendosi all'evidenza. Per questo motivo, «è necessario un salto in una nuova dimensione del pensare e dell'esperire per scorgere la possibilità della strutturazione (*Strukturalisierung*)»¹⁴. In modo del tutto generale possiamo per ora dire che questa nuova dimensione non si identifica né con la costituzione trascendentale (Husserl), né con la fatticità (Heidegger), ma piuttosto con l'esperienza umana del mondo culturalmente caratterizzata.

Attorno alla nozione di struttura ruotano tutte le altre numerose categorie dell'ontologia strutturale; esse specificano e mettono in luce aspetti diversi, seppur interconnessi, dell'impostazione rombachiana. Il tentativo di un'esposizione completa di quest'ultima – come può essere considerata *Strukturontologie* del 1971 – è costruito come un percorso attorno a quattro capitoli, la cui successione è pensata in vista della definizione progressiva di un concetto concreto di struttura¹⁵. Per questo motivo, il modo migliore per presentare i tratti principali della fenomenologia rombachiana consiste nel riferirsi principalmente a tale percorso. Nel far ciò, bisogna però cercare di mettere in luce gli aspetti più rilevanti, a fronte di un numero vastissimo di suggestioni e di suggerimenti, i quali non possono essere adeguatamente trasmessi se non dalla lettura diretta. Invano si cercherebbe nei testi di Rombach lo sviluppo rigoroso di un'argomentazione. L'adozione di uno stile decisamente evocativo viene però giustificata da alcune considerazioni generali sul linguaggio. Il linguaggio stesso – supponendo che Rombach si riferisca al linguaggio naturale o quotidiano – sembra rappresentare un ostacolo per l'esposizione delle intuizioni di fondo della fenomenologia strutturale¹⁶.

Per far fronte a questa difficoltà, Rombach espone in successione aspetti diversi della struttura, in modo che essa non emerga direttamente ma, per così dire, come il 'punto di fuga' comune – in sé irraggiungibile – delle varie prospettive¹⁷. Non a caso Rombach

¹⁴ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 100. Ovviamente il riferimento più immediato è costituito dall'uso heideggeriano del concetto di salto. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. X, Klostermann, Frankfurt 1997; ed.it, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 198; ID., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. LXV, Klostermann, Frankfurt am M. 1989, pp. 227-289; ed. it. *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 233-292.

¹⁵ Esse sono: costituzione della struttura (*Strukturverfassung*), dinamica della struttura (*Strukturdynamik*), genesi della struttura (*Strukturgense*) e combinatoria strutturale (*Strukturkombinatorik*).

¹⁶ Esso sembra infatti adattarsi con facilità a rappresentare cose – 'sostanze' nella piuttosto larga accezione rombachiana del termine – piuttosto che pure relazioni: «il nostro linguaggio è profondamente sostanzialistico. Esso non contiene quasi nessuna espressione nella quale il funzionalismo potrebbe manifestarsi adeguatamente». H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 23.

¹⁷ In termini generali: «solo un pensiero che procede in questo modo, per salti e tesi (*in Sprigen und Sätzen*), è un pensiero filosofico. H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 144.

rivendica il valore fenomenologico di questa strategia: lo scopo dell'argomentazione è favorire la formazione di una capacità adeguata di scorgere un certo tipo di evidenza. Per questo motivo l'esposizione rombachiana spesso si sviluppa come un tentativo piuttosto complicato di far emergere la figura della struttura tramite rappresentazioni singole di diverse sue realizzazioni e applicazioni. Nell'intenzione di Rombach, esse non debbono formare un insieme coerente di affermazioni quanto piuttosto una serie di modelli, di cui ciascuno mette in luce un aspetto particolare della struttura.

Costituzione della struttura

L'intera *Strukturontologie* consiste nella definizione sempre più chiara della nozione di struttura e della sua centralità in filosofia. Una provvisoria caratterizzazione – che necessita quindi di approfondimenti e chiarimenti – si può svolgere mediante i concetti di funzione, elemento e momento. Come Cassirer Rombach prende le mosse dal concetto di funzione, intesa come la relazione due termini. Se Cassirer contrappone però la funzione come forma di relazione alla sostanza, Rombach riconsidera questa contrapposizione e ne fornisce una versione ancora più decisa. L'affinamento che egli propone consiste nell'assorbire, per così dire, i termini (o argomenti) di ogni funzione interamente nella relazione stessa, in modo che essi non siano altro che il loro stesso essere in relazione. In altre parole, ogni struttura non è costituita da elementi che sono qualcosa in sé e, oltre a ciò, sono in relazione tra loro. Per innalzare la relazionalità al vertice dell'ontologia – e compiere così nelle intenzioni di Rombach il corso storico del pensiero occidentale – è necessario disfarsi del concetto di essere come sussistenza ed in-sé. In un modo del tutto preliminare – seppure già decisivo – questa mossa viene compiuta distinguendo tra elemento e momento e, successivamente, tra sistema e struttura.

Gli elementi e le loro relazioni reciproche compongono un sistema. Affinché un insieme di elementi sia un sistema è necessario che sussistano certe relazioni tra di essi. Tuttavia, ogni elemento non si risolve nelle relazioni con gli altri ma possiede una sussistenza relativa, per la quale esso sussiste appunto anche al di fuori del sistema. Al contrario, ai momenti di una struttura viene negata precisamente questa sussistenza. La distinzione fra elemento e momento marca dunque il passaggio dal sistema – in cui gli elementi sono qualcosa in sé, pur essendo in relazione – alla struttura, dove ciascun momento consiste totalmente dell'insieme delle relazioni con tutti gli altri momenti. In altre parole, ogni momento è la rappresentazione di tutti gli altri e, al contempo, la presenza dell'intera struttura. Anche quest'ultimo infatti non ha una sussistenza propria, ma esiste solo come insieme delle relazioni fra i propri momenti. Viceversa, un sistema possiede una sussistenza relativa rispetto ai propri elementi, tale per cui l'interdipendenza tra questi ed il sistema non è così stretta come nel caso della struttura.

Poiché basato sulla preminenza della relazione sulla sostanzialità, l'assunto fondamentale dell'ontologia strutturale – considerato nella sua espressione formale – genera conseguenze alquanto problematiche, soprattutto se giudicate da un p.d.v.

aristotelico¹⁸. D'altro canto, bisogna vedere le categorizzazioni di Rombach nell'ottica di un progressivo superamento del principio generale verso una caratterizzazione più dettagliata – e perciò anche meno neutra – dei concetti fondamentali. Il principio generale per cui in una struttura ogni momento è determinato assolutamente dall'insieme delle relazioni con tutti gli altri sembra, infatti, ancora piuttosto astratto, e comunque non è sufficiente a descrivere l'accezione rombachiana della nozione di struttura.

Senza chiamare in causa ancora una volta Dilthey, basterebbe infatti prendere in considerazione alcune indicazioni metodologiche contenute in *Essere e Tempo* per trovare delle formule piuttosto simili al principio rombachiano della relazionalità assoluta. Per esempio, dove Heidegger introduce l'*In- Sein* come modo d'essere dell'esserci, egli fa precedere più dettagliate spiegazioni dall'indicazione iniziale per cui: «l'espressione composita “essere-nel-mondo” rivela, già nel suo conio, che ci si riferisce a un fenomeno *unitario*. Questo reperto primario dev'esser visto nell'insieme. Ma l'insolubilità in elementi componibili non esclude la molteplicità di momenti strutturali che formano questa costituzione»¹⁹.

La specificità della posizione rombachiana sembra anzitutto risiedere nella volontà di non fermarsi a queste dichiarazioni astratte, ma di insistere su tale relazionalità assoluta considerandola la chiave per un approfondimento della costituzione del mondo. Se infatti già la distinzione heideggeriana tra utilizzabile ed ente semplicemente presente mostra come si possano mettere in relazione differenti momenti investendoli di un significato che essi di per sé non avrebbero, Rombach ritiene che lo stesso modello della *Bewandtnisanzzeit* debba essere visto nell'ottica di un approfondimento del funzionalismo ontologico.

In questo senso, l'intenzione rombachiana di fornire un quadro unico di questo tipo di correlazioni risponde all'esigenza di mostrarne l'applicabilità pressoché universale. Questo tipo di approfondimento e generalizzazione richiede tuttavia una concentrazione totale sulla particolarità dei contenuti e delle relazioni nelle quali ciascun mondo si configura, al fine di ovviare ad una certa astrattezza del p.d.v. heideggeriano: «un mondo storico, il mondo di un certo mestiere, il mondo della *high society* sono rivelanti sistemi di accenti (*durchreichende Akzentuierungssysteme*) che non possono essere ricondotti a leggi univocamente formulabili, ma che costituiscono attraverso il loro stile complessivo un sistema di rimandi senza falle o brecce»²⁰.

Come dicevamo, il concetto rombachiano di struttura sembra basarsi su una serie di assunzioni che portano a conclusioni aporetiche. Ad esempio, viene meno ogni distinzione fra momenti, poiché ognuno rappresenta l'intero, e fra gli stessi momenti e l'intero della struttura, perché appunto quest'ultimo non consiste che nelle relazioni

¹⁸ Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 32.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §12, p. 53; ed. it. *Essere e tempo*, p. 72. Cfr. anche *ibi*, §28, p. 131; ed. it. p. 163.

²⁰ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 311. Per usare altre parole di Rombach, si potrebbe dire che per il Werther di Goethe e l'uomo senza qualità di R. Musil si dovrebbe scrivere un diverso *Essere e tempo*, poiché «non si tratta solo di “due individui”, ma di due forme fondamentali dell'essere uomo, di diversi “ordini”, di diverse ontologie, nelle quali tutto è diverso, non solo l'intimo rapporto a sé, ma anche il senso dell'“altro”, della “società”, del “mondo”, del “senso” stesso». *Ibi*, p. 131.

fra tutti i momenti. A questo proposito, le intricate generalizzazioni di Rombach non sembrano contribuire significativamente a risolvere una certa confusione²¹. In verità, la chiave per superare le difficoltà connesse alla costituzione strutturale (*Strukturverfassung*) consiste nel non applicare alcuna rappresentazione ‘cosale’ o ‘sostanziale’ al concetto rombachiano di struttura. Il binomio intero-parti rappresenta forse in questo senso l’archetipo delle rappresentazioni di questo tipo²².

Come si vedrà in seguito, l’intento di Rombach è quello di mettere a fuoco una unitotalità omnicomprensiva e significativa al punto da non tollerare alcuna pre-datià indipendente. Se tale è la nozione rombachiana di struttura, si capisce allora perché viene più efficacemente definita da concetti come stile, vita o armonia, nozioni certamente meno rigorose – soprattutto se considerate come sinonimi – di molte altre, ma che almeno hanno il pregio di non poter essere equivocate in chiave sostanzialista.

Esattezza, concrezione, singolarità

In generale, la realtà della struttura appare come una peculiare sintesi di punti di vista diversi piuttosto che mediante una definizione diretta. Per questo motivo, una volta espresso in termini generali un tratto fondamentale della struttura, Rombach impiega una serie di categorie per chiarirne e trasmetterne il senso fondamentale. Così avviene anche per il rapporto tra identità e differenza tra i momenti e la struttura.

La prima categoria – esattezza – è un rimando abbastanza esplicito al Cusano. Mediante essa Rombach vuole indicare il grado in cui una struttura raggiunge l’identità relazionale fra tutti i suoi momenti. In altre parole, l’esattezza indica la possibilità di intuire l’intera struttura a partire da un numero limitato di suoi momenti, in quanto essi rispecchiano esattamente, appunto, l’intero di cui fanno parte. Come il binomio contratto-assoluto del Cusano, l’esattezza rombachiana è anzitutto un carattere della struttura e può essere riferita alla conoscenza solo in modo derivato. Per esprimere positivamente il carattere dell’esattezza Rombach ricorre alla nozione di presenza: quanto più la struttura si configura esattamente, tanto più essa sarà presente in ciascuno dei suoi momenti. Perciò, «propriamente esattezza significa che il processo di differenziazione è la presenza integrale (*vollständig*) dell’identità. L’esattezza della conoscenza è la precisa corrispondenza all’identità dei momenti, ossia al fatto che nelle differenze dei momenti appare la completa identità»²³.

Una seconda categoria è la concrezione. Nonostante Rombach faccia anzitutto riferimento in chiave antitetica alla metafisica di ispirazione aristotelica²⁴, l’introduzione di questa categoria manifesta l’intenzione di superare, generalizzandola e integrandola,

²¹ Si veda ad esempio la trasformazione dialettica della nozione di identità. In ogni struttura sussiste una triplice identità: identità fra ogni momento con i momenti a cui ciascuno immediatamente rimanda, identità tra ogni momento e tutti gli altri momenti e identità delle differenze e dell’identità fra tutti i momenti. Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 39-40.

²² Cfr. *ibi*, p. 35.

²³ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 39.

²⁴ Rombach vuole mettere a punto una concezione del concreto che sia indipendente da un principio immateriale e generale come può essere la forma. In questo senso, egli sostiene che per ogni metafisica di questo tipo – e c’è da sospettare che per lui metafisica *tout court* e metafisica aristotelica coincidano – l’individuale concreto rimanga necessariamente subordinato al generale-immateriale-indeterminato. Cfr. *ibi*, pp 51-54.

l'intuizione heideggeriana racchiusa nella nozione di fatticità. Ogni struttura si presenta come una configurazione assolutamente individuale di elementi, in cui né l'intero precede le parti, né queste formano l'intero come fosse un aggregato. La concrezione implica quindi che la struttura non possa essere né sovradeterminata da una forma universale, né sottodeterminata dai suoi momenti. Tra la struttura e la sua concretezza non vi è dunque alcuno 'scarto', anzi essa si identifica *in toto* con questa: «le strutture non devono essere comprese né attraverso una legge strutturale (da sopra) né per mezzo di uno sfondo della struttura (*Strukturhintergrund*) (da fuori). Le strutture si danno solo nella concrezione di relazioni concrete»²⁵.

In questo senso, l'ontologia strutturale di Rombach intende proporsi come ontologia della singolarità (*Jeweiligkeit*)²⁶. Ciò significa che essa non mira alla descrizione di caratteri universali o complessi formali dall'elevata generalità. Tuttavia, ogni struttura si pone come un'interpretazione della realtà intera – o, in termini fenomenologicamente più corretti, del mondo – e pertanto avanza la pretesa ad una significazione universale. Il fatto che ogni struttura costituisca perciò una prospettiva particolare sul mondo è il motivo di tante difficoltà create dalla prosa rombachiana. Essa infatti non tenta di trasmettere il punto di vista strutturale cercando di mettere in luce connessioni essenziali invariante, ma cerca piuttosto di rispecchiare le contraddizioni dei concetti astratti direttamente nella forma espositiva: «il linguaggio (*Redeweise*) dell'ontologia strutturale non determina, ma provoca; non asserisce, ma induce (*elizierend*), attira il lettore in una situazione nella quale i rapporti stessi gli si squadernano davanti agli occhi»²⁷.

Questa impostazione non è però al riparo da alcune conseguenze problematiche. Per esempio, la pluralità di strutture, pur essendo innegabile, richiede una giustificazione che sembra problematica. Se infatti ogni struttura è come un orizzonte per la manifestazione dei suoi momenti e, inoltre, la singolarità di ciascuna struttura è assoluta, allora tutto ciò implica l'assenza di un ordine generale in cui confrontare diverse strutture. Rombach è cosciente che tale conclusione sembra mettere in crisi l'intera *Strukturontologie* e la sua trattazione generale della struttura. La risposta si articolerà su due piani: egli mitigherà le pretese della fenomenologia strutturale da un lato e, dall'altro, tenterà di dimostrare che l'obiezione nasce da una visione ancora astratta dei rapporti fra strutture e del modo in cui ogni struttura costituisce una singolarità.

²⁵ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 48.

²⁶ *Ibi*, p. 130. Sull'uso heideggeriano della medesima nozione, cfr. ad es., M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. 63, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, p. 7; ed. it. *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992, p. 17. In relazione a quest'ultima bisogna notare come anche Rombach intenda mettere in luce un modo d'essere della struttura e non semplicemente una caratteristica ontica.

²⁷ *Ibi*, p. 132.

Fenomenologia strutturale come ontologia genetica

L'ontologia strutturale di Rombach viene spesso chiamata in causa come ontologia genetica²⁸. Al di là delle varie applicazioni che le intuizioni di Rombach possono aver trovato all'interno di altre prospettive, è pur vero che gli aspetti immediatamente più paradossali dell'ontologia rombachiana possono essere parzialmente chiariti e corretti nella misura in cui si concepisce la struttura come una forma dinamica e non statica. Il perno di questo passaggio è costituito dai concetti di vita e di genesi: «poiché il sorgere e la genesi sono l'«essere» della struttura»²⁹.

In altre parole, la relazionalità e l'identità dei momenti di una struttura sono possibili solo se questa viene intesa come la forma di un movimento e come descrizione di una realtà in qualche modo vivente.

Come tutte le categorie fondamentali dall'ontologia rombachiana, anche la nozione di vita è caratterizzata da una certa indeterminatezza semantica. Quest'ultima risponde anzitutto ad un'esigenza negativa, ossia lo smarcarsi da qualsiasi interpretazione previa fornita dalla storia della filosofia. A complicare le cose, nel testo di Rombach mancano spesso dei confronti serrati e precisi con quella tradizione – sia occidentale che, in particolare, fenomenologica – che egli intende superare, innovandola. Tutto ciò si riflette in un'incertezza di fondo con la quale si devono fare i conti quando si tenta di restituire il senso e le intenzioni della riflessione rombachiana, soprattutto quando si cerca di collocarla all'interno di una linea storico-filosofica riconoscibile. Così spesso Rombach prende le mosse da concetti tutto sommato correnti o noti, per poi sottoporli ad un approfondimento alquanto originale.

Nel caso della nozione di vita, l'accezione rombachiana sembra a prima vista connessa alle intuizioni di Jakob von Uexküll circa la correlazione tra ambiente e vita animale³⁰. Dell'intero spettro della riflessione del biologo estone sembra pertinente anzitutto chiamare in causa due aspetti: la correlazione tra stimolo e ambiente e, in secondo luogo, la possibilità che l'organismo agisca di rimando sul proprio ambiente, modificandolo in relazione agli stimoli ricevuti³¹.

²⁸ È ad esempio questo il caso di Klaus Hemmerle. Cfr. ID., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, p. 54; cfr. anche G. LORIZIO, *Quale metafisica per, dalla, nella teologia?* In "Hermeneutica" 2005 (12), p. 214.

²⁹ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 77.

³⁰ Tralasciando tutte le posizioni che si sono ispirate o hanno riproposto la concezione di v. Uexküll, osserviamo solo che anche Dilthey sembra esprimere una posizione simile. Tra le varie definizioni che egli offre del concetto di vita si trova infatti anche la seguente: «la vita è l'interazione (Wirkungszusammenhang) che sussiste tra il sé e il suo ambiente». W. DILTHEY, *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, p. 304. F. Rodi distingue almeno altre due accezioni della nozione di vita in tutta l'opera di Dilthey. Di esse, la prima connota la vita come l'insieme degli influssi reciproci tra individui in determinate condizioni ambientali; mentre la seconda definisce la vita come lo svolgimento (*Verlauf*) di una connessione essenziale che ha un inizio e una fine nel tempo. Cfr. F. RODI, "Der Strukturzusammenhang des Lebens", in ID., *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003, pp. 17-35.

³¹ Per una presentazione agile delle ricerche del biologo, cfr. J. v. UEXKÜLL, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin 1934, tr. it., Quodlibet, Macerata 2010. Le intuizioni di v. Uexküll hanno avuto una certa fortuna, essendo state più volte riprese nel dibattito filosofico contemporaneo, come per esempio sia Scheler che Heidegger testimoniano. cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, F. Angeli, Milano 2002, in particolare l'introduzione di G. Cusinato; M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann,

Rombach prende le mosse da una dinamica analoga, conferendole però subito un significato non limitato alla descrizione della relazione con l'ambiente. Allo stesso modo, anche il campo semantico della nozione di vita non racchiude solo il ciclo di nascita e morte, ma tutti quegli aspetti connessi con il divenire come tale: lo sviluppo, la storia, il rapporto tra individualità e divenire, solo per nominarne alcuni. Proprio l'intenzione di fornire un apparato concettuale con il quale poter descrivere l'essenza dell'essere storico è il tema principale delle sezioni dinamica strutturale (*Strukturdynamik*) e genesi strutturale (*Strukturgenese*).

Anche se i termini caratteristici del suo lessico sembrano talvolta oscurare le sue intenzioni, l'uso del concetto di vita da parte di Rombach mira a descrivere una perpetua circolazione di momenti e una generazione continua di nuove relazioni a partire da quelle esistenti. In primo piano stanno allora i rapporti fra una struttura e le condizioni entro le quali essa si sviluppa. In questo senso, alla dinamicità della vita appartiene anzitutto un doppio movimento: anticipazione (*Ausgriff*) e conferma o adempimento di ritorno (*Rückeinlösung*). In questo movimento, le proporzioni di partenza che definiscono una struttura vengono modificate in vista delle condizioni esterne, e la risposta che si riceve dall'interazione con quest'ultime determina una nuova modifica delle relazioni interne alla struttura, le quali variano ulteriormente fino a che la struttura riesce a mantenere la vitalità necessaria a riconfigurarsi ogni volta come intero³².

Il modello dell'organismo rappresenta forse l'introduzione più comprensibile al concetto di vita, tuttavia Rombach intende connotare una dinamica più profonda rispetto al rapporto fra il vivente e il suo ambiente. In particolare, si tratta di concepire la vita come forma stessa dell'esperienza di un mondo – di un mondo cioè configurato come una struttura. In concreto ciò significa che alla struttura come tale non appartengono significati fissati una volta per tutte. La vita di una struttura consiste piuttosto nella circolazione continua fra i suoi significati, cioè in una continua determinazione reciproca dei momenti. Ciascuno di essi si rapporta organicamente alla totalità degli altri in modo che la modifica di un momento porta ad una reazione – e cioè alla necessità di una conseguente modifica – in tutti gli altri.

I significati che valgono all'interno di una struttura sono dunque organicamente legati, in modo da mantenere la dinamicità ordinata e creativa che caratterizza il concetto rombachiano di struttura: «una struttura viene allora esperita (*erlebt*) nella sua propria maniera (strutturale), se è possibile una continua circolazione fra i significati, ed esattamente in modo tale che persino la ripetizione venga sentita come un particolare (nuovo) significato»³³. A questo scopo bisogna concepire però la vita come movimento in cui si costituisce la struttura stessa. In questo caso non è più possibile riferire tale movimento ad un sostrato preesistente, ma si tratta di concepire la vita come puro

Frankfurt a. M. 1983, pp. 284-288; ed. it. *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 250-254.

³² Una struttura dunque non è formata una volta per tutte, ma si mantiene solo fintanto che si ricostituisce continuamente: «Ricostituzione significa che la struttura si costruisce in un certo senso sempre da capo e perciò è sempre in grado di reagire al variare delle condizioni. Solo dove avviene una mutazione (*Verwandlung*) e dei processi di correzione supportano la dinamica strutturale, la struttura sussiste come tale». H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 53.

³³ *Ibi*, p. 82.

movimento, solo così il concetto di vita può essere ammesso entro la fenomenologia strutturale³⁴.

Un secondo contrassegno della nozione di vita è la tendenza allo sviluppo o trascendimento (*Steigerung*). Ogni struttura tende ad imporsi come un'interpretazione del mondo. Poiché ogni struttura è anche una realtà storica, una tale estensione viene raggiunta solo grazie ad un movimento di sviluppo, mediante cui la struttura si impone nella sua universalità e unicità.

Come si è già visto, l'individualità di ogni struttura sussiste solo nella continua e sempre più esatta specificazione delle sue relazioni interne; mentre l'esattezza della struttura indica il modo in cui essa manifesta la propria individualità. Perciò ad ogni struttura compete il risaltare (*sich abheben*) dal proprio contesto; l'affermarsi di una struttura consiste nel profilarsi di una visione del mondo che si staglia contro uno sfondo avvertito come ovvio e scontato o, in ogni caso, estraneo. In questo senso ogni struttura si sviluppa anzitutto secondo le coordinate esterno-interno (*Innen-Außen*). Ciò significa che ogni ambito interpretabile strutturalmente si progetta anzitutto in relazione ad un esterno, cioè ad un qualcosa che ancora non è leggibile secondo le medesime categorie della struttura. In questo modo, però, ogni struttura rimane comunque omnicomprensiva. La correlazione dialettica interno-esterno, infatti, fa sì che anche di tutto ciò che è esterno si abbia una rappresentazione all'interno della struttura, seppure appunto come elemento formalmente estraneo³⁵. Tutto ciò che appartiene alle condizioni di una struttura viene così immediatamente reso in qualche modo parte della struttura stessa.

Nel suo movimento vitale, ogni struttura si auto-determina e si sviluppa seguendo leggi proprie. Non vi è alcuna potenzialità preesistente che la struttura porta all'atto nel suo sviluppo. In questo senso ogni struttura si sviluppa nel suo proprio ordine o dimensione, riconducendo a sé qualsiasi estraneità: «*In* una struttura tutto appartiene *alla* struttura [...]. Essa fornisce anche il mezzo che è necessario per il distanziamento dei suoi momenti e per lo sviluppo delle relazioni che giocano entro questi»³⁶. Tutto

³⁴ Anche a questo proposito si può osservare come il rifiuto del modello sostanziale faccia sentire il suo peso. Se nella prima esposizione della struttura era necessario fare i conti con il venir meno della differenza tra la particolarità dei momenti e l'insieme della struttura – cioè delle loro relazioni –, anche la concezione dinamica di tali relazioni conduce ad analoghe conclusioni paradossali.

³⁵ È impossibile ignorare come Rombach cerchi a questo proposito di recuperare alcuni spunti leibniziani. Macroscopico è infatti il riferimento alla monade come rappresentazione – seppure, per la maggior parte dei casi, confusa – di tutto l'universo. Tuttavia, per comprendere meglio a che cosa si riferisce la formulazione rombachiana è forse più utile accostarla ad un'osservazione analoga di Dilthey. Tenendo infatti presente la vicinanza della fenomenologia strutturale ai problemi diltheyani sembra tutto sommato lecito considerare le formulazioni di Rombach come un tentativo di generalizzare e formalizzare alcune intuizioni di Dilthey. In particolare quest'ultimo mette in luce un aspetto del rapporto tra scienze dello spirito e scienze della natura che potrebbe rappresentare l'equivalente delle generalizzazioni rombachiane. Secondo un punto di vista diltheyano, le scienze dello spirito hanno anzitutto a che fare con valori e fini (cfr. W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, p. 153). Tuttavia, anche ciò che anzitutto non viene inteso da questo punto di vista non viene però ignorato dalle scienze dello spirito: questo significherebbe infatti chiudere gli occhi di fronte ad un dominio di oggetti sterminato. Al contrario, gli oggetti formali di tutte le altre scienze sono considerati dalle scienze dello spirito come le condizioni alle quali si possono produrre (*erzeugen*) valori e realizzare fini, ossia come condizioni del sorgere degli oggetti formali delle scienze dello spirito. Si tratta in sostanza di dati che abbisognano di una significazione ulteriore per rientrare a pieno diritto nel campo delle *Geisteswissenschaften*.

³⁶ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 61.

ciò che infatti appare estraneo ad una struttura è in realtà compreso in essa – fosse anche come, appunto, estraneo. Ogni struttura rappresenta da questo punto di vista un orizzonte che tende ad includere tutto e a rappresentarlo dal punto di vista della struttura stessa. L'ontologia rombachiana sembra così inclinare verso un certo monismo. Ogni struttura è esclusivamente in rapporto con se stessa ed esclude qualunque elemento indipendente da sé.

Vi è infine un ulteriore aspetto che deve essere escluso dal concetto di vita improntato all'organismo: la vita della struttura non si svolge nei binari di una specie prefissata. All'auto-trascendimento della struttura non è fissato alcun limite o alcuna misura da riempire. In altre parole, non vi è alcun *télos* della struttura, se non un continuo incremento ed affinamento dei propri rimandi interni. Maggiore è l'immediatezza con cui un momento rimanda a tutti gli altri, tanto più intensa è la vitalità (*Lebendigkeit*) e con tanta più forza si impone l'evidenza propria di una particolare struttura.

L'introduzione di un punto di vista dinamico non fa che rafforzare una caratteristica già presa in considerazione: ogni struttura si configura come un ordine generale o una dimensione, in relazione alla quale non è possibile determinare delle categorie sovraordinate³⁷. Il punto di vista dinamico chiarisce inoltre l'identità di particolare e generale all'interno di una struttura. Solo considerando la specificazione interna di una struttura si può connettere individualità e generalità. Infatti, ogni struttura realizza tanto meglio il principio della relazionalità assoluta, quanto più in essa si stabiliscono rimandi assolutamente unici tra i vari significati. Ciononostante ogni struttura concretizza ed esemplifica l'orizzonte estremo dell'intenzionalità umana, ovverosia il mondo. In altri termini, la particolarità crescente di una prospettiva non è in contraddizione con l'ampiezza infinita della sua significazione. Viceversa, una struttura è tanto meno tale, quanto più le relazioni fra i suoi momenti sono vaghe e indeterminate.

Connesso con la vitalità di una struttura, troviamo un altro concetto fondamentale della fenomenologia di Rombach. Il fenomeno originario a cui ogni analisi strutturale mira è lo spirito (*Geist*). Nel significato che Rombach gli conferisce, lo spirito può essere inteso come una sorta di indice della vitalità della struttura. Nonostante una certa vaghezza del discorso rombachiano sullo spirito, si intuisce che esso corrisponde ad una traduzione sintetica di alcune caratteristiche di ogni struttura. In ogni caso lo spirito non designa in alcun modo un elemento personale ed individuale né tantomeno l'assoluto stesso. Queste concezioni più o meno vagamente 'sostanziali' dello spirito sono dovute in realtà ad un'ipostatizzazione del processo tipico di formazione e differenziazione interna di una struttura.

Se la vitalità e la profilazione di una struttura sono abbastanza elevate, essa possiede un'evidenza interna tale da trascinare (*mitreißen*) il soggetto coinvolgendolo nella dinamica in cui si manifesta la connessione organica fra tutti i momenti della struttura. Proprio questo coinvolgimento dà l'impressione che sia all'opera una forza trascendente nel processo di strutturazione. A questo punto si è però di fronte

³⁷ Questo principio sembra peraltro stare in contraddizione con la fenomenologia strutturale come, appunto, una sorta di teoria generale della struttura. Come si dettaglierà in seguito, quest'ultima è tuttavia una rappresentazione astratta della fenomenologia rombachiana.

all'impossibilità di offrire una classificazione generale dei modi in cui è possibile sperimentare lo spirito di una struttura. Per salvaguardare infatti l'assoluta individualità di ogni struttura Rombach deve negare qualsiasi generalizzazione. Come vedremo, è piuttosto una particolare interazione con il proprio contesto – necessariamente sempre diverso – a permettere ad una struttura di svilupparsi appieno.

Vale la pena di ricordare qui che, nella visione di Rombach, una struttura non è una realtà tra le realtà, un ente tra gli enti e nel mondo; essa è invece la forma stessa dell'esperienza umana – e, forse, di ogni essere vivente – del mondo. Da questo punto di vista, ogni struttura si manifesta con una particolare evidenza, la quale, però non ha nulla a che fare con una dimensione ideale, né direttamente con una particolare esperienza psicologica o emotiva del soggetto. L'evidenza propria di ogni struttura si costituisce così come un dato originario e, come si è visto, per tratteggiarne i contorni Rombach impiega la nozione di relazionalità assoluta che coinvolge i momenti di una struttura. Ogni struttura ingloba quindi il soggetto, o i soggetti, come suoi propri momenti.

Vitalità e assenza di leggi generali formano il nucleo dell'individualità di ogni struttura. Essa infatti si sviluppa come una concezione ed un'espressione assolutamente unica dell'unità del mondo e del suo senso. L'accento posto sull'individualità di ogni struttura sembra sancire l'impossibilità di concepire la fenomenologia strutturale come una teoria generale della struttura. Poiché ogni struttura rappresenta una concezione irriducibile della realtà, mancherebbe ad una teoria simile uno sfondo generale su cui costruire le proprie classificazioni. In altri termini, tra differenti strutture gli stessi termini possono benissimo avere significati equivoci; senza contare che l'evidenza propria di una struttura è tanto più provata, quanto più essa costituisce la prospettiva stessa del soggetto, ossia quanto più egli è inserito organicamente e si è costituito assieme ad essa³⁸. «Solo nella circolazione di una continua auto-correzione si produce un "io" e, con lui, un "mondo" come suo inevitabile negativo»; io e mondo non sono «neanche "lati" di una stessa cosa [la struttura], poiché questa non è niente altro che i suoi lati»³⁹.

D'altro canto, Rombach non può rinunciare a delineare delle costanti per ogni struttura. Esse sono, ad esempio: la relazionalità assoluta, la vitalità, lo sviluppo ed ogni altra categoria finora presa in considerazione. Inoltre lo stesso linguaggio – quello naturale così come quello scientifico – favorisce, e in un certo senso rende inevitabili, delle formulazioni generali. Proprio per questo Rombach è cosciente – senza mancare di avvertirne espressamente anche il lettore – dello scarto tra ogni discorso sulla struttura e la realtà della struttura stessa. Il primo infatti corre continuamente il rischio di farsi sviare da formulazioni generali, perdendo così il contatto con il proprio oggetto. L'aderenza alla struttura come realtà cultural-epocale viene meglio alla luce quando il discorso perde i tratti della teoria generale e si trasforma nell'analisi particolare di un singolo fenomeno.

Quando quest'ultimo fa poi venire alla luce un aspetto comune ad ogni struttura, allora l'analisi va a buon fine ed il suo oggetto diventa *a fortiori* l'elemento che illumina

³⁸ Esamineremo le conseguenze per un'antropologia filosofica di questo principio nel quinto capitolo.

³⁹ *Ibi*, p. 114.

l'essenza di un mondo storico. L'identità tra fenomeno e mondo viene esibita a partire dalla connessione funzionale e di senso che lega entrambi. Perciò, per trasmettere l'evidenza propria di una struttura, «il linguaggio più adeguato è quello dell'esecuzione paradigmatica di analisi strutturali le quali mostrano che non si tratta di concezioni ontiche, ma di incisioni (*Gravuren*) ontologiche le quali possono essere comprese solo da se stesse, cioè a partire dal proprio “mondo” e “ordine” che è sempre un mondo e un ordine dell'essere uomo, della società, della scienza e della decisione»⁴⁰.

Nel caratterizzare il tipo di connessione che fa della struttura la forma di un mondo storico, Rombach cerca di tenere conto della pluralità delle forme – cioè degli ordini o ambiti – in cui l'unità di un mondo può manifestarsi. Quest'ultima appare, per così dire, come intersezione tra le unità specifiche di vari ordini, di cui ciascuno presenta aspetti propri di una struttura: ordine della società, della ricerca scientifica, dell'arte, solo per fare alcuni esempi. Il compito della fenomenologia dovrebbe dunque essere quello di dischiudere la configurazione strutturale di ciascuna di queste dimensioni, con l'obiettivo di concepire ogni struttura come un fenomeno fondamentale nel senso di Fink, ossia come principio esplicativo dell'esistenza e del rapporto con il mondo. Più esplicitamente che Fink però, Rombach auspica la considerazione di ogni dimensione nelle sue varie concrezioni storiche, per evitare di esprimere considerazioni vaghe ed insignificanti.

Interpretazione strutturale

Mostrare l'interconnessione tra tutti gli aspetti di un mondo a partire da un singolo fenomeno significa fornire un particolare tipo di interpretazione del mondo. Il problema principale con cui si confronta l'interpretazione nell'accezione rombachiana è la possibilità di cogliere e trasmettere l'evidenza propria di una struttura.

Questa problematica è in realtà duplice: da un lato bisogna conciliare la forma del giudizio e dell'affermazione con la vitalità tipica della struttura che si pensa di descrivere – bisogna cioè affrontare l'impossibilità di 'fissare' la struttura in una serie di stati di cose. D'altro canto, poiché ogni struttura presenta un'evidenza propria che non obbedisce a misure esterne, ci si può legittimamente chiedere a quali condizioni sia possibile accedere ad un mondo diverso dal proprio. Vedremo successivamente come il secondo problema sostanzi la polemica rombachiana nei confronti dell'ermeneutica gadameriana. Il primo aspetto del problema merita invece una considerazione immediata.

Ogni struttura non è percepita come un intero precedente i propri momenti ma piuttosto come la circolazione stessa dei suoi momenti. Ogni interpretazione mira pertanto a cogliere un singolo momento come rappresentazione di tutti gli altri e delle relazioni tra tutti i momenti. Dunque, come ogni struttura garantisce una prospettiva particolare sul mondo, così ogni interpretazione rende accessibile la totalità della struttura a partire da un determinato punto di vista. Diverse interpretazioni si rapportano reciprocamente come diverse prospettive su un medesimo processo – al quale peraltro non si può accedere se non tramite la differenza delle diverse

⁴⁰ *Ibi*, p. 132.

prospettive⁴¹. Infatti, solo sposando un prospettivismo radicale, Rombach è in grado di giustificare la possibilità di adeguare il discorso sulla struttura alla realtà storica e dinamica di quest'ultima⁴².

In altri termini, la vitalità di ogni struttura è commisurata alla possibilità di afferrare da diversi punti di vista l'immediatezza della connessione fra i suoi momenti. Viceversa, dove è possibile dare una sola lettura di un fenomeno, la struttura viene percepita come un ambito di significati fissati una volta per tutte. In questo caso tuttavia, la struttura perde gradualmente la possibilità di interpretare nuovi contenuti e di 'includerli' in sé; la tensione fra interno ed esterno cessa allora di essere una tensione vitale e la struttura cede infine di fronte all'impossibilità di mantenersi come un'interpretazione unitaria del mondo.

La struttura in quanto tale è sperimentata nel bilanciamento tra le varie interpretazioni e, in esse, come la condizione di possibilità del passaggio da un'interpretazione all'altra. «Solo nell'esperienza di una molteplicità di tali passaggi e di possibilità di interpretazioni contrarie, che portano ogni volta un momento in primo piano e con ciò si distanziano reciprocamente, le posizioni singole diventano precise – e con ciò trasparenti in relazione al principio della conseguenza (*Konsequenzprinzip*), che può essere inteso come la struttura»⁴³.

Ciò a cui mira ogni interpretazione è la conseguenza, cioè la connessione di vari momenti entro un mondo. Poiché inoltre la struttura ha un essere storico e si sviluppa quindi nel tempo, anche la predetta connessione si sviluppa dinamicamente. La paradossale conseguenza che se ne trae è che il filo conduttore – se non il vero e proprio oggetto – di ogni interpretazione finisce per essere la storia stessa. Essa è infatti l'ambito omnicomprensivo rispetto ad ogni interpretazione particolare: «se pensiamo strutturalmente, la storia (intesa come storia della libertà) appare come l'«essenza» (unificante) di tutte le testimonianze, siano esse opere d'arte o della politica, della religione o dell'economia, del diritto o della formazione (*Bildung*)»⁴⁴. Infine, poiché si estende attraverso la storia, la molteplicità di interpretazioni non ha un limite imposto

⁴¹ Anche se non è essenziale per comprendere il cuore della nozione rombachiana di interpretazione, si può accennare ad un'ambiguità nel suo uso. Da un passo di *Strukturontologie* sembra che una molteplicità di interpretazioni significhi la possibilità di adottare diversi punti di vista su un medesimo oggetto (cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 158-159). In questo senso la nozione non sembra particolarmente profonda o innovativa. In realtà Rombach considera l'azione dell'interpretare come un sinonimo della vita e dello sviluppo della struttura stessa. Quest'ultima non sta davanti al soggetto come un oggetto da interpretare, ma piuttosto è il soggetto stesso a poter essere tale solo all'interno di una struttura, cioè ad una particolare, storicamente e culturalmente determinata visione del mondo.

In questo secondo senso, diverse interpretazioni si comportano come diverse coniugazioni della medesima forma fondamentale della struttura, cioè della relazionalità assoluta fra momenti come costituzione di un mondo: «ciascuno “stato” di una struttura è un'interpretazione globale di questa, allo stesso tempo però anche un momento all'interno della dinamica strutturale. La nuova interpretazione, che si realizza secondo azioni concrete (*handlungsmäßig*) non è del tutto libera, poiché essa segue la conseguenza che costituisce il profilo della struttura. essa non è però neanche del tutto vincolata, poiché la conseguenza è una trovata (*Findung*) e non una specie di compimento di una strada già tracciata». H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 323.

⁴² La possibilità di una pluralità di interpretazioni è sia sincronica che diacronica. Pur accennando alle due possibilità, Rombach non sembra prendere troppo in considerazione la differenza.

⁴³ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 140-141.

⁴⁴ *Ibi*, p. 145.

dalla realtà interpretata. Al contrario, fintanto che rispecchia la vitalità della struttura, essa è di principio indefinita: «Ogni interpretazione sostenibile è corretta. Ogni interpretazione corretta è ammessa. Ogni interpretazione ammessa è necessaria (gefordert)»⁴⁵.

La nozione di interpretazione è decisiva per comprendere lo statuto della fenomenologia strutturale. La possibilità di interpretare indefinitamente la forma della struttura impedisce la costituzione di un vero e proprio oggetto materiale dell'ontologia strutturale. Quest'ultima sfocia quindi nella formulazione di un principio interpretativo dei fenomeni, che possa giustificare l'identità fra struttura e mondo.

Ora però una tale identità si dà sempre in una forma storica concreta. Per questo motivo l'obiettivo della fenomenologia strutturale consiste nel condurre analisi puntuali di singoli fenomeni, rinunciando il più possibile ad affermazioni generali e perciò astratte. Le categorie della fenomenologia strutturale sono dunque piuttosto delle indicazioni per condurre tali analisi. Di riflesso, anche la denominazione di ontologia strutturale deve essere in qualche modo relativizzata e corretta, senza perdere però del tutto una certa validità. Rombach ne ricava che «secondo i risultati dell'analitica strutturale non vi è alcuna ontologia generale, ma solo analisi strutturali che – se sono buone – costituiscono, di volta in volta, da se stesse un'ontologia»⁴⁶.

Un'altra peculiarità della nozione rombachiana di interpretazione consiste nel suo rapporto con il linguaggio. Al contrario dell'ermeneutica filosofica gadameriana – che concepisce il linguaggio come *medium* universale, per così dire, dell'interpretazione – Rombach concepisce il rapporto tra linguaggio e struttura come una sorta di rispecchiamento: anche il linguaggio può dunque presentare la relazionalità assoluta che contraddistingue ogni struttura. In altri termini, il linguaggio può configurarsi come un ambito di senso in cui variazioni minimali di un significato influenzano tutti gli altri⁴⁷. In genere ciò accade con più facilità nella poesia: in essa le parole assumono un significato del tutto particolare, totalmente determinato dall'intero in cui si trovano, cioè dal componimento stesso. In questo caso, la poesia stessa manifesta la formazione di una struttura⁴⁸.

Tuttavia il fenomeno di strutturazione del linguaggio non è limitato esclusivamente alla forma poetica, ma piuttosto in quest'ultima si ritrovano con maggior facilità dei tratti comuni ad ogni linguaggio. Ciò che Rombach intende dire è che non esiste un linguaggio 'neutro' con cui interpretare differenti strutture. Interpretazione non

⁴⁵ *Ibi*, p. 340. Entro il quadro della fenomenologia strutturale, Rombach non sembra porre altre condizioni che regolino un'interpretazione possibile. In altri termini, ogni interpretazione deve rispettare semplicemente quello che Rombach definisce la conseguenza, ossia lo stabilirsi di un nesso strutturale entro cui ogni momento rimandi alla totalità di tutti gli altri e, inoltre, tale circolazione di momenti sia interpretata come l'affermarsi crescente di una visione globale della realtà.

⁴⁶ *Ibi*, p. 266.

⁴⁷ «I significati, che si rapportano creativamente uno all'altro e alla loro costellazione, si subordinano all'autonomia di una dinamica strutturale. Attraverso questa incorporazione, essi vengono in qualche modo mutati *in toto*, anche quando il cambiamento di significato, che si verifica nell'incorporazione, è di poco conto». *Ibi*, p. 91. Questa mutazione di significato fonda la possibilità che anche il linguaggio possa trasmettere l'evidenza propria di una struttura – ossia di un mondo – attraverso un singolo momento, «[...] cosicché la precisione di un singolo motto (o parola) non possa essere raggiunta persino attraverso un'infinità di messaggi». *Ibi*, p. 345.

⁴⁸ Cfr. l'analisi che Rombach propone della poesia "Das Göttliche" di Goethe, *ibi*, p. 92.

significa per Rombach il livellamento delle particolarità di ogni struttura in un contesto più generale; interpretare significa piuttosto replicare ad un livello superiore i rapporti che valgono all'interno di una determinata struttura. Perciò l'interpretazione non deve per forza compiersi in un atto linguistico: qualsiasi altra dinamica è adatta, fintanto che è in grado di sviluppare una struttura.

L'interpretazione di una struttura è dunque più una riproposizione o una conferma della struttura stessa che una sua 'spiegazione', intesa come lo scioglimento delle correlazioni di cui consiste⁴⁹. In questo senso, l'importanza di un'interpretazione è data dal grado in cui attraverso essa è possibile portare la struttura interpretata ad un grado superiore di chiarezza. In altre parole, ogni interpretazione deve raggiungere la trasparenza necessaria per fungere da modello per una particolare esperienza del mondo.

Trasparenza (*Durchsichtigkeit*) diventa in questo modo un'altra categoria strutturale, mediante cui si cerca di chiarire la possibilità di rimandi tra strutture, in modo che all'interno di una si possa rendere conto della validità di un'altra. Si tratta dunque di sviluppare la capacità di intuire ciascuna struttura nella sua particolare configurazione, poiché ciascuna formulazione generale ha limiti intrinseci che non possono essere superati: «solo chi percorre la strada, “fa esperienza” della verità. Chi non ne ha fatto esperienza, ne sa nulla della verità. Sulla verità non vi è alcuna dottrina. Sulla verità non vi è verità»⁵⁰.

Oltre alla nozione di interpretazione, anche una rivisitazione del concetto di apparenza fornisce al prospettivismo rombachiano la sua giustificazione fenomenologica. Apparenza (*Erscheinung*) designa infatti lo statuto di ogni momento o interpretazione, cioè di ogni prospettiva sulla struttura. Con una mossa tutto sommato prevedibile, Rombach sgancia l'apparenza da qualunque riferimento a ciò che in essa appare: ogni apparenza è in relazione solo con altre apparenze, senza che in esse si costituisca un'oggettualità stabile. Ciò che le varie apparenze manifestano è piuttosto la loro connessione, cioè il fatto che esse costituiscono una struttura. Ancora una volta il principio relazionale sovradetermina i concetti fenomenologici: «tutto ciò che deve essere determinato nella costituzione della struttura deve stabilirsi attraverso una relazione reale e consiste poi solamente in questa medesima»⁵¹.

Assieme a quella di apparenza, anche la nozione di senso viene ridefinita, completando una revisione di alcuni concetti fondamentali della fenomenologia. Ogni struttura infatti viene esperita come il senso (*Sinn*) che lega le varie apparenze. Il senso è un dato primario: esso viene concepito solo a partire da sé, come il contesto nel quale i vari momenti della struttura realizzano con la maggior precisione possibile la presenza

⁴⁹ Rombach crede in questo modo di avere trovato una formula che permette di applicare il concetto di interpretazione ben oltre il campo delle oggettivazioni dello spirito. Per esempio, nell'accezione rombachiana, una specie vivente interpreta la natura in cui si stabilisce, formando così un ambiente – il quale è sempre qualcosa di più che semplice natura. L'uomo è invece quel livello della natura capace di un'interpretazione individuale – e non meramente specifica – delle proprie condizioni vitali.

⁵⁰ *Ibi*, p. 95.

⁵¹ *Ibi*, p. 154.

dell'intero nelle parti⁵². La struttura può essere data solo come una totalità, cioè come il principio che lega le sue varie manifestazioni, senza privilegiarne alcuna in particolare. Inoltre, la comprensione di una struttura non può avvenire gradualmente, ma solo entrando in una dimensione di senso autonoma, anche se in continuo divenire e perciò non necessariamente compiuta.

Genesi strutturale: evento puro e concreatività

Oltre alle connessioni e ai rimandi interni che sussistono fra esse, le nozioni di interpretazione, apparenza e senso indicano soprattutto la necessità di una considerazione della genesi di ogni struttura. In altre parole: la struttura è appresa come tale solo se si è in grado di ricondurla al suo momento genetico. L'autonomia di ogni struttura richiede che si segua, seppure a ritroso, la sua costituzione fino al momento sorgivo. La volontà di cogliere un mondo a partire da un singolo momento – la pretesa, cioè, della fenomenologia strutturale – compie qua un passaggio fondamentale. Il senso e l'evidenza propri di ogni struttura non sono avvertiti se non nel loro costituirsi e stagliarsi contro una dimensione alternativa, precedente e, al contrario della struttura, già stabilitasi: «il tipo di realtà (*Wirklichkeitstyp*) si deve strutturare a partire dalla propria possibilità, così come la sensibilità per una certa forma d'esperienza risulta solo dalla pratica (*Erfahrenheit*)»⁵³.

In verità, la sezione sulla genesi della struttura in *Strukturontologie* non si limita alla trattazione del momento della nascita o della formazione, ma costituisce un sostanziale approfondimento della storicità di ogni struttura. Per questa ragione, ogni struttura è caratterizzata dall'intero ciclo della sua esistenza, fino alla modalità in cui essa si conclude. Il modello organicista trova qui la sua applicazione estrema e compiuta. Esso è infatti la forma concettuale più adatta a concepire la storia e l'essere storico, il quale è inevitabilmente legato al proprio inizio e alla propria fine. La centralità di questa sezione è confermata dal fatto che essa contiene una trattazione della libertà: il sottotitolo di *Strukturontologie* è infatti, “una fenomenologia della libertà”.

Ciò che può sfuggire dell'accento rombachiano sulla genesi è il fatto che non si tratta anzitutto della genesi della struttura come se quest'ultima fosse un ente. Non bisogna dimenticare che la struttura è una nozione che indica una concezione globale della realtà. In questo senso, poiché rappresenta in un certo senso il modo d'essere della struttura, la genesi indica uno sguardo sui fenomeni caratterizzato dal medesimo carattere. In altre parole, una struttura è tanto meglio compresa quanto più si considerano i fenomeni come dei momenti irriducibili a qualunque antecedente e che, al contempo, rimandano ad un mondo come ad un contesto di senso che viene scoperto mano a mano che si seguono delle connessioni organiche fra momenti.

In questo modo Rombach intende delineare come sia possibile fare esperienza del mondo: attraverso cioè l'apertura di un ambito di senso particolare che illumina progressivamente tutti gli altri contenuti dell'esperienza. Da questo punto di vista,

⁵² «Il senso rimane l'apparire di un intero organico in ciascuna parte di questo intero e l'apparire di tutto e ciascuno, ovviamente con una chiarezza e articolazione del tutto diversa». H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, p. 191.

⁵³ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 161.

«l'esistenza (*Dasein*) non compare sul piano della vita come una struttura completa, ma deriva da un'esperienza fondamentale attraverso cui l'esistenza è un'apertura come un proprio campo vitale (*Lebensfeld*), in modo tale che la globalità della propria realtà appaia ad essa come un'offerta»⁵⁴. L'offerta (*Angebot*) indica precisamente questo carattere genetico e sorgivo che investe ogni contenuto dell'esperienza.

Inoltre, nella genesi di una struttura, non si distinguono soggetto e processo: quest'ultimo è la costituzione del primo. L'identità della struttura si dà dunque come superamento di sé e sviluppo continuo, al di là dei differenti contenuti che ciascuna presenta. Rombach insiste allora sulla crescita come caratteristica di ogni struttura, a scapito dei contenuti e dei significati che in essa sono vissuti. La struttura è allora quel carattere diffuso, e allo stesso tempo assolutamente particolare, che accompagna ogni dato dell'esperienza. Il carattere genetico di ogni struttura è allora – forse paradossalmente, data l'insistenza di Rombach sulla mobilità dei significati – simile ad un sentimento molto forte della consistenza del dato: «come la gioia pura non si rallegra per nient'altro che per l'esser-qui (*Hiersein*), oppure si rallegra del fatto che l'esser-qui (quando riesce) è già tutto (non vi è differenza tra il contenuto dell'esperienza e la semplice esistenza dello stesso), così il puro sorgere è questo: che il sorgere sia (che tutto sia sorgere)»⁵⁵.

All'interno della genetica strutturale, Rombach designa un certo numero di categorie che descrivono la genesi di una struttura. Esse non aggiungono dei caratteri nuovi alla struttura, quanto piuttosto esprimono sotto un nuovo punto di vista – appunto quello genetico – le principali caratteristiche che sono già state esposte.

Ogni struttura è, in quanto tale, caratterizzata da individualità e autenticità. L'irriducibilità di ogni struttura si manifesta anzitutto nel modo in cui essa si stabilisce, dunque nel suo momento genetico. Per questa ragione anche il suo inizio non può essere sottoposto ad una misura esterna; la genesi della struttura esprime infatti la sua autenticità, cioè il fatto che la struttura si costituisca 'da sé' (*von selbst*). L'unico modo di conciliare inizio e autenticità consiste nel concepire la genesi di una struttura come la costituzione retroattiva delle proprie condizioni. Solo così si raggiunge il senso più radicale dell'inizio, che è tale da escludere qualunque misura prefissata (esterna o interna), sia essa denominata causa, possibilità o necessità.

L'inizio si verifica dunque nella forma della breccia (*Druchbruch*): esso indica l'origine di qualcosa che non segue uno sviluppo lineare. Infatti la struttura è caratterizzata da un movimento a ritroso, per cui ciascun nuovo momento modifica essenzialmente il senso dell'intero. Tale è infatti il movimento che meglio corrisponde all'essenza della vita: essa consiste in un continuo trascendimento che scioglie i legami con le forme preesistenti e progetta nuove possibilità senza un piano prestabilito. Perciò, «la genesi risulta piuttosto dal distacco da ciò che è presente (*Vorliegendes*), dove però non è ancora chiaro “verso cosa” questo distacco si risolve»⁵⁶.

La conseguenza paradossale è che il sorgere e lo sviluppo di ogni struttura si deve manifestare anzitutto come un'impossibilità. La novità di ogni struttura richiede che la

⁵⁴ *Ibi*, p. 233.

⁵⁵ *Ibi*, p. 292.

⁵⁶ *Ibi*, p. 238.

sua realizzazione non sia infatti prevedibile: essa deve apparire come il rivolgimento di un'impossibilità in una possibilità. Nel contesto della fenomenologia rombachiana, impossibilità significa il crollo di un contesto di senso precedente, ossia il fatto che una concezione della realtà non viene avvertita come fungente e attiva. In questo senso, il superamento dell'impossibilità iniziale non consiste in una sua cancellazione o trasformazione in possibilità; al contrario, l'impossibilità iniziale indica precisamente la novità radicale della struttura. In altri termini, quei processi nei quali si crea una connessione tra i vari passaggi senza che questa fosse visibile prima dell'effettiva formazione fungono da modelli per la costituzione di una struttura.

Un senso globale viene così costituito a ritroso, poiché ogni struttura si origina mentre conferisce un nuovo significato alle proprie condizioni fattuali, dando luogo ad una connessione organica e funzionale. La dimensione creativa che compete ad ogni genesi strutturale si manifesta dunque tramite lo svilupparsi di un'imprevedibile conseguenza o connessione fra momenti: «l'essere sufficienti (*Zureichung*) dei passi deve essere compreso a partire dal procedere stesso, e precisamente in modo tale che dal passo ora fatto derivi solamente quello di volta in volta successivo e così lo stesso procedere proceda (*das Geben selber geht*). Questo significa il “va” (*es geht*), con il quale questo processo designa se stesso»⁵⁷.

Nonostante il lessico rombachiano possa indurre a pensare il contrario, egli intende mettere in luce un fenomeno alquanto concreto quando discute della genesi di una struttura. Ci sembra questa l'intenzione che motiva l'uso dei concetti di estasi (*Ekstase*) e lavoro (*Arbeit*) per definire ulteriormente la genesi di ogni struttura. Per il suo carattere di novità, ogni strutturazione è concepita come un'estasi; in essa la soggettività stessa si costituisce nell'identificazione con il senso della stessa struttura. Proprio tale identificazione viene avvertita come estasi, come uscita cioè dall'ambito delle possibilità e dei significati usuali. L'accento sull'estasi non deve però far dimenticare la concretezza con cui si stabilisce una struttura. 'Lavoro' indica precisamente la ricostituzione delle condizioni preesistenti, in modo da comprendere anch'esse nella struttura. Ogni struttura si impone infatti come fenomeno storico; per imporsi essa deve trasformare le proprie condizioni in espressioni di sé: «l'estraneo ha la sua estraneità nella predatità; la predatità deve essere mutata nell'auto-datità»⁵⁸. Questo lavoro segna la differenza fra una realizzazione lineare di possibilità prescritte e la creazione di possibilità nuove che caratterizza la genesi strutturale.

Altre caratteristiche nozioni rombachiane sono quelle di 'evento puro' (*reines Geschehen*) e concreatività (*Konkreativität*). Entrambe paiono alquanto oscure ma l'importanza che Rombach accorda loro rende necessario un tentativo di spiegazione. La prima – evento puro – indica lo sviluppo di una struttura come dimensione ontologica. Come sarà ormai chiaro, poiché ogni struttura definisce una concezione della realtà, non è possibile pensarne lo sviluppo in termini sostanziali. Rombach concepisce dunque la genesi come un movimento senza alcun sostrato e non determinato dalle proprie condizioni, in modo cioè da non avere vere e proprie cause. Date queste premesse, la

⁵⁷ *Ibi*, p. 228.

⁵⁸ *Ibi*, p. 246.

genesi strutturale è dunque il sorgere della realtà stessa, e non di questo o di quell'ente. Allo stesso tempo essa è il modello di ogni atto autenticamente creativo. La genesi di una struttura è infatti la generazione di un ambito di senso, all'interno del quale tutto appare in una luce diversa e sotto un punto di vista inaspettato. In questo senso, per Rombach ogni visione del mondo, se concepita come una struttura, è essenzialmente creativa.

In generale, Rombach connette numerose suggestioni al concetto di evento puro, spesso senza operare delle distinzioni forse necessarie. Si veda per esempio la seguente descrizione:

Questa forma fondamentale di evento è l'autentica e vera forma del processo creativo. Noi la chiamiamo evento puro. Essa è la forma fondamentale dell'essere e perciò la verità fondamentale dell'ontologia. Essa non è stata ancora descritta in filosofia, poiché raramente ne viene fatta esperienza. Chi fa "scienza", chi persiste cioè nell'atteggiamento teoretico, è per ciò stesso escluso dall'esperienza di questo movimento. Come esperienza lo si trova solo tra artisti, poeti, pensatori e fondatori originari (*Urstifter*) della religione, della storia e della politica. Colà si trovano anche le descrizioni veramente calzanti di questo movimento. L'unica cosa con cui l'ontologia strutturale può contribuire a proposito è l'intuizione (tuttavia difficilmente ottenibile - e in verità non ancora espressa) del processo, cioè l'intuizione (*Einsicht*) del fatto che questo movimento è il movimento originario dell'essere, della realtà come intero, e non una sorta di esperienza particolare dell'uomo o addirittura di piccoli gruppi di "geni"⁵⁹.

L'impossibilità di dettagliare con più chiarezza il momento genetico di una struttura è del resto fondata nel processo stesso che si vuole descrivere. Poiché rappresenta in un certo senso il *Nullpunkt* della struttura, l'evento puro viene concepito come l'indivisione (*Ungeschiedenheit*) che precede ogni differenza e dalla quale ogni differenza ha origine. L'intenzione di matrice diltheyana di cogliere gli aspetti comuni ad ogni soluzione del *Lebensrätse*⁶⁰ – cioè ad ogni visione unitaria del mondo – viene da Rombach arricchita con suggestioni schellinghiane. L'identità di identità e differenza, che per Schelling rappresenta un densissimo problema metafisico, viene intesa da Rombach come l'espressione dell'unità interna che compete al momento sorgivo di ogni concezione della realtà. Entro quest'ultimo, l'impossibilità di distinguere tra processo e sostrato è in realtà l'espressione dell'irriducibilità di ogni visione del mondo a dei fattori antecedenti⁶¹.

Da un punto di vista più generale invece, a Rombach interessa sottolineare l'imprevedibilità con cui una struttura si può imporre. Questa caratteristica costringe Rombach a limitarsi ad alcune considerazioni alquanto formali – e dunque certamente prive di un ricco contenuto – sulla genesi di ogni struttura. L'alternativa fra la riuscita (*gelingen*) e il fallimento (*misslingen*) è certamente una di queste: ogni struttura dipende in un certo senso dalla misura in cui è in grado di agire sulle proprie condizioni fattuali e

⁵⁹ H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, pp. 207-208.

⁶⁰ «Tutte le visioni del mondo, se cercano di dare una soluzione completa all'enigma della vita, contengono regolarmente la stessa struttura.». W. DILTHEY, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Teubner, Leipzig-Berlin 1931, p. 82.

⁶¹ «Il compito (manifesto perlomeno fin da Hölderlin e Schelling) è la comprensione dell'indivisione (Schelling: "indifferenza") che giace prima della differenza tra unità e differenza ("identità" e "differenza")». H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, p. 209.

di renderle espressioni di sé. Poiché tuttavia si tratta di un processo fondamentalmente storico e contingente, esso rimane sospeso tra le opposte possibilità della riuscita e del fallimento. Si tratta, in buona sostanza, di un'ulteriore sottolineatura della storicità e contingenza di ogni struttura.

Allo stesso modo, il concetto di concreatività (*Konkreativität*) ribadisce dei tratti della genesi già presi in considerazione. In particolare, si tratta del rapporto fra la formazione di una struttura e le possibilità offerte dall'ambiente. Ogni struttura non s'impone arbitrariamente su una realtà inerte e priva di significato ma, al contrario, la sua affermazione comporta un circolo virtuoso tra le condizioni della struttura e la struttura stessa: «la “genesi strutturale” ha la sua peculiarità proprio nel fatto che si verifica concreativamente e, avendo come premessa una trovata fortunata (*glücklichen Findung*), si rapporta al proprio ambiente in modo tale che tale trovata libera delle possibilità inavvertite ed imprevedibili, le quali a loro volta richiamano di nuovo impensate attitudini e possibilità nell'uomo, cosicché egli si elevi (*steigert*) ontologicamente e venga restituito a sé stesso dalla situazione (*sich aus der Situation zurückgewinnt*)»⁶².

Ontologia strutturale e strutturalismo

L'aver mancato la dimensione genetica e individuale di ogni struttura costituisce il difetto principale di una proposta che, per certi versi, presenta delle sostanziali affinità con la fenomenologia rombachiana. Ci riferiamo allo strutturalismo e, in particolare, all'opera di Lévi-Strauss⁶³. Se, infatti, si confronta la definizione levistraussiana di struttura non si possono non notare certe assonanze con il discorso rombachiano⁶⁴. Lo studioso francese è, del resto, l'unico esponente dello strutturalismo che Rombach prende in considerazione, per sottolineare la predetta distanza dal suo pensiero⁶⁵. Le critiche di Rombach si basano quasi del tutto sull'analisi del saggio levistraussiano *Lo stregone e la sua magia*⁶⁶; per questo motivo è necessario fare uno sforzo di sintesi per presentare in una forma più generale le osservazioni di Rombach. Queste ultime possono essere ricondotte a due motivi principali. Il primo è già stato accennato e consiste nella mancata sottolineatura del fatto che la genesi di ogni struttura è ciò che ne definisce l'identità. Il secondo motivo è connesso al primo e si incentra sull'impossibilità di concepire una struttura come una forma generale che si distinguerebbe dalle sue esemplificazioni individuali. Rombach considera infatti che in

⁶² *Ibi*, p. 205. Cfr. anche ID., *Die Gegenwart der Philosophie*, p. 200.

⁶³ Nel presente paragrafo intendiamo prendere in considerazione le critiche rombachiane a Lévi-Strauss. Rombach nota comunque che vi sono delle ragioni storiche per questa mancata attenzione all'aspetto storico di ogni struttura. Esse sono originate proprio dal fatto che gli studi di linguistica con i quali lo strutturalismo ha esordito, si sono inaugurati sotto il segno del rifiuto di una ricerca storica sul linguaggio. cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 195.

⁶⁴ Nel saggio “Il concetto di struttura in etnologia”, Lévi-Strauss elenca cinque caratteristiche definitorie della struttura: essa rappresenta un sistema di elementi interdipendenti, le cui modificazioni sono in qualche modo prevedibili e, infine, il modello costituito dalla struttura deve essere in grado di rendere ragione di tutti i fatti osservati. Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie...*, p. 306; ed. it. *Antropologia Strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 311-312.

⁶⁵ Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 194-220.

⁶⁶ Si tratta di uno dei saggi contenuti in C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958; ed. it. *Antropologia strutturale*, pp. 189-210.

ogni genesi strutturale è la struttura stessa a originarsi e non semplicemente un suo caso particolare.

In questo senso, il caso di un presunto sciamano che ha ammesso – mentendo – di avere poteri curativi e che, costretto a dare prova delle sue capacità, ottiene un successo casuale ed insperato, riceve un'interpretazione leggermente diversa da parte di Rombach⁶⁷. Il caso narrato è l'avventura paradossale di un individuo accusato di stregoneria che, pur essendo innocente, in luogo di discolarsi, rivendica di possedere poteri che in realtà non possiede fino a convincere i propri accusatori di essere stato uno stregone e riuscendo così a riottenere la libertà. Lévi-Strauss interpreta le circostanze come processo di conferma, a livello sociale, di un sistema del quale i giudici non possiedono che dei frammenti. Tale conferma è ciò che precisamente l'accusato stesso deve produrre, ed effettivamente produce convincendo gli accusatori e la comunità del suo racconto. Avendo prodotto una spiegazione affascinante dei propri presunti poteri, l'accusato ottiene la libertà proprio per essere riuscito a reinserirsi all'interno della visione mitica del mondo che condivide con i propri iniziali accusatori⁶⁸.

Rombach osserva che, però, dando questa lettura, Lévi-Strauss assume che la struttura si costituisca anzitutto sul piano sociale e, come tale, sussista dunque al di là dei fatti che rientrano in essa, potendola confermare o meno. Al contrario, per Rombach «l'esempio descritto non mostra un processo "all'interno" di sistemi d'interpretazione dati, ma il sorgere (*Hervorgang*) di questi sistemi d'interpretazione stessi»⁶⁹. Ogni struttura è infatti tale da non ammettere distinzioni tra caso singolo e forma universale: ogni struttura è *la* struttura.

Nel medesimo saggio Lévi-Strauss prende in considerazione un caso analogo. Si tratta di un individuo che, volendo smascherare gli sciamani come impostori, si fece insegnare da alcuni di loro le tecniche impiegate nelle guarigioni. Chiamato casualmente ad impiegare tali tecniche nella guarigione di un malato, egli riesce nell'impresa e, dal quel momento in poi, si afferma come guaritore a scapito di tutti gli altri sciamani della zona. A fronte del successo – si chiede però Lévi-Strauss – cosa bisogna pensare delle convinzioni del presunto sciamano? Egli si crede veramente un guaritore, oppure è consapevole della falsità delle tecniche nonostante gli apparenti successi?

In verità, le convinzioni personali dello sciamano passano in secondo piano rispetto alla dimensione sociale della sua opera. «Il problema fondamentale è dunque quello del rapporto tra un individuo e il gruppo, o, più esattamente, tra un certo tipo di individui e talune esigenze del gruppo»⁷⁰. Da questo punto di vista, le guarigioni, esattamente come la verità del racconto dell'accusato nell'esempio precedente, sono rilevanti solo nella misura in cui rappresentano il ristabilirsi di un sistema che era stato messo in crisi da eventi inspiegati: «Scisso tra questi due sistemi di riferimenti, quello del significante e quello del significato, l'uomo chiede al pensiero magico di fornirgli un nuovo sistema

⁶⁷ Ci si riferisce all'episodio analizzato in *ibi*, p. 186-192.; ed. it., pp. 194-197.

⁶⁸ *Ibi*, p. 190.

⁶⁹ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 199.

⁷⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie...*, p. 199; ed. it. *Antropologia...*, pp. 203-204.

di riferimento, nel cui seno possano integrarsi i dati fino ad allora contraddittori»⁷¹. Quando, per spiegare tale integrazione, Lévi-Strauss chiama in causa la nozione psicanalitica di abreazione⁷², Rombach coglie l'occasione per muovere un'altra, decisiva critica. Quest'ultima si può riassumere così: poiché Lévi-Strauss non comprende che quando si tratta di una struttura, il momento individuale e la struttura sorgono al medesimo tempo e si confermano reciprocamente, egli è costretto a spostare la spiegazione da un livello, quello sociale, ad un altro, quello psicoanalitico.

In realtà, lo studioso francese non ha infatti a che fare con strutture, ma con sistemi. «cercando di afferrare delle strutture, egli tiene fra le mani solo sistemi, per spiegare i quali egli ha bisogno nuovamente di altri sistemi. Questo metodo è certamente sempre in moto – e sembra anche un vero metodo –, ma è in verità solo la forma dell'iterazione di un tentativo insufficiente»⁷³. In questo senso, Rombach considera la nozione di struttura dello strutturalismo più vicina al sistema, che alla propria nozione di struttura. Rombach può così inquadrare lo strutturalismo levi-straussiano nella contrapposizione tra struttura e sostanza. Per il sistema vale infatti che «la differenza decisiva è che il sistema riproduce la costituzione [strutturale] senza la sua dinamica. Con ciò però non la restituisce per niente. Fintanto che l'idea del sistema rimane sotto il potere dell'ontologia della *fixazione*, appartiene ancora all'ontologia della *sostanza*. Secondo il proprio contenuto è certamente un'anticipazione della struttura, ma secondo la propria forma una ricaduta nella sostanza»⁷⁴.

Libertà

Libertà è un altro concetto chiave della fenomenologia strutturale. Ciò significa anzitutto che solo nella forma concettuale della struttura è possibile concepire correttamente la libertà e che della libertà partecipano tutti i momenti di una struttura. Inoltre, come lo spirito, così anche la libertà cessa di essere una prerogativa di alcuni enti, ma descrive un aspetto dell'esperienza del mondo in quanto tale: «la libertà è l'intimo carattere dell'esperienza della dinamica strutturale»⁷⁵.

Per questo motivo, le categorie della libertà indicano in direzione dell'aspetto genetico e dinamico di una struttura e rappresentano una sorta di sintesi dei caratteri della struttura già considerati. Esse sono: inizio (*Aufbruch*), passaggio (*Übergang*), elevazione (*Hebung*). Con tali concetti Rombach vuole sottolineare l'importanza rispettivamente del momento genetico e della particolare dialettica dei momenti che caratterizza una struttura. L'universalità, per così dire, della libertà viene bilanciata dal fatto che essa

⁷¹ *Ibi*, p. 203; ed. it, p. 208.

⁷² Cfr. *ibi*, pp. 199-201; ed. it, pp. 204-206.

⁷³ *Ibi*, p. 207. In realtà Lévi-Strauss sembra pronunciarsi molto più cautamente sulla possibilità di riscontrare omologie tra strutture diverse. Escludendo in ogni caso i due opposti dell'incommensurabilità e del parallelismo assoluto, lo studioso francese afferma che «è probabile che siano osservabili certe correlazioni tra taluni aspetti e a taluni livelli, e il nostro compito è trovare quali siano gli aspetti e dove siano i livelli». C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, p. 81. In ogni caso, quando anche fossero riscontrabili omologie, esse non potrebbero in nessun modo essere interpretate come influenze di una struttura su di un'altra. Non è dunque possibile, spiega Lévi-Strauss, che, ad esempio, la struttura sociale sia una possibile configurazione concreta di una struttura linguistica inconscia (cfr. *ibidem*).

⁷⁴ *Ibi*, p. 166.

⁷⁵ *Ibi*, p. 255.

diviene il predicato di una realtà storica e contingente come la struttura. In altri termini, solo quella struttura che riesce ad imporsi come una costellazione riuscita di momenti può definirsi libera. La nozione di libertà in Rombach sembra dunque connotata aposterioricamente⁷⁶.

L'altra faccia della medaglia di una simile connotazione è costituita dalla pregnanza contenutistica. Libertà non designa una possibilità vuota e formale ma esprime il sorgere e l'imporsi di un mondo nella sua articolazione individuale e autonoma. Anche la libertà – come le altre principali categorie della fenomenologia strutturale – contrassegna allora quel livello costitutivo a cui Rombach intende portare la fenomenologia: «la struttura è la base della costituzione della realtà, non la realtà la base della costituzione strutturale. Quest'ultima non diventa con ciò “senza fondo”, “incerta” o “irreale”, bensì diventa auto-costituzione, autonomia. La libertà è il senso definitivo dell'essere»⁷⁷.

All'interno dell'ontologia genetica di Rombach viene riformulata anche la concezione del tempo. Come si relaziona infatti la storicità della struttura al tempo? Possiede ogni struttura una concezione propria del tempo, oppure esso rappresenta una grandezza trasversale ad ogni struttura?

Come ogni altra grandezza nella struttura, anche il tempo dipende dal significato espresso dalla struttura stessa. In particolare, Rombach sembra ricondurre il tempo di una struttura all'unità del suo senso: ogni fase della struttura rimanda immediatamente a tutte le altre (passate e presenti). Il tempo figura dunque anzitutto come un'altra faccia della relazionalità assoluta che caratterizza la struttura: «la storia temporale (*Zeit-Geschichte*) è una successione, poiché non è già più una contemporaneità? Essa non è né una successione né una contemporaneità, ma la dinamica che costituisce un'unità per il fatto che rende possibile una struttura – e la struttura è il “qualcosa” definitivo (*das letzte “Etwas”*)»⁷⁸.

Modalità della fine

Come il punto iniziale, così anche la modalità con cui una struttura giunge a conclusione è significativo per il suo costituirsi. A proposito Rombach ritiene di poter classificare le modalità fondamentali con cui una struttura può terminare. Esse sono molteplici: avvolgimento (*Einrollung*), epilogo (*Ausklang*), declino (*Untergang*), svuotamento (*Ausrinnen*)⁷⁹.

Tra tutte, la modalità più significativa è quella che va sotto il nome di avvolgimento e rappresenta l'equivalente strutturale del compimento. Nel corso del suo sviluppo la struttura può imporsi con così grande consequenzialità da far apparire come assolutamente necessarie le connessioni fra i vari momenti. A questo punto, l'unità

⁷⁶ Per riprendere un autore che certamente ha degli influssi su Rombach, si potrebbe descrivere la concezione rombachiana della libertà con alcune delle ultime parole pronunciate da Faust nell'omonimo dramma di Goethe: «Das ist der Weisheit letzter Schluß:/nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,/der täglich sie erobern muß! (questa è l'ultima conclusione della sapienza: merita e a libertà e la vita unicamente colui che le deve conquistare ogni giorno)». J. W. GOETHE, *Faust*, in ID., *Werke*, Böhlau, Weimar 1888, vol. XV; ed. it., Feltrinelli, Torino 1965, p. 638.

⁷⁷ *Ibi*, p. 330.

⁷⁸ *Ibi*, p. 265.

⁷⁹ Cfr. *ibi*, pp. 271-298.

dello sviluppo è talmente marcata che la struttura si chiude, per così dire, su se stessa e forma un insieme compiuto sotto tutti gli aspetti. Ovviamente tale compimento non deve essere misurato con una misura esterna alla struttura, ma solamente come la presentazione più dettagliata della particolarità irriducibile della struttura. In questo modo, il compimento di una struttura si configura come un ripiegarsi su se stessa della dimensione aperta.

Una struttura così compiuta intrattiene con il tempo un rapporto del tutto particolare. Ogni tempo successivo all'avvolgimento non appartiene più alla struttura in questione e, pertanto, essa accede ad una forma di eternità (*Ewigkeit*). Uno dei guadagni dell'ontologia strutturale consiste, ad avviso di Rombach, precisamente nel mostrare come le dimensioni classicamente riservate all'assoluto siano in realtà dei caratteri di ogni struttura. In particolare, ogni struttura ha sia uno sviluppo temporale, sia un compimento che la sottrae allo scorrere del tempo. Tale sottrazione deve essere concepita come la riconduzione rigorosa di ogni momento della struttura al proprio interno e dunque come una completa risoluzione. Se una struttura termina in questo modo si può parlare di compimento nel senso che l'ontologia strutturale conferisce a questa nozione.⁸⁰

Combinatoria strutturale

Nell'ultimo capitolo di *Strukturontologie* Rombach inizia a far luce su una serie di problemi ricorrenti nelle sezioni precedenti. Essi comprendono: la giustificabilità di una pluralità di strutture, il senso dell'identità fra momento e struttura, il rapporto fra l'evidenza della struttura e la relazionalità dei momenti e fra la compiutezza di una struttura e il suo sviluppo.

A proposito di essi, il primo aspetto da sottolineare appare come una sorta di correzione della relazionalità assoluta con cui si è aperta la descrizione della struttura. La storicità di ogni struttura implica che i principi che ne regolano la costituzione possano essere seguiti e realizzati in gradi diversi. In altre parole, ogni struttura può trovarsi su livelli diversi nel corso del suo sviluppo e la propria auto-interpretazione può essere più o meno avanzata. Si tratta, in fondo, di tenere conto di entrambe le facce della medaglia della storicità della struttura: nascita e decadenza. Al contempo, ogni compimento o conclusione deve essere considerato come la condizione per una nuova interpretazione della struttura. «Le strutture crescono e decadono. La loro decadenza è allo stesso tempo la premessa per la crescita. Il fatto che crescano è la premessa del loro semplice essere strutture. Esse si creano a partire da una inversione (*Umkehr*)»⁸¹.

La differenza di grado con cui diverse strutture possono realizzare il principio della relazionalità assoluta permette anzitutto di distinguere tra 'strutture profonde'

⁸⁰ Rombach considera il ruolo chiave che gioca la morte in *Essere e tempo* una sostanziale anticipazione di questa dinamica. Cfr. *ibi*, p. 281.

⁸¹ *Ibi*, p. 308.

(*Tiefenstrukturen*) e ‘strutture elevate’ (*Hohenstrukturen*)⁸². La distinzione si basa sui gradi di vitalità raggiunti da una struttura: le strutture profonde ne esibiscono un grado tanto basso da mascherare la propria costituzione strutturale e sembrare così un livello della realtà quasi del tutto statico. Al contrario, le strutture elevate sono quelle dalla maggiore vitalità, nelle quali cioè i principi dell’ontologia strutturale sono facilmente riscontrabili. Mentre le strutture profonde descrivono i modi fondamentali nei quali l’uomo è in rapporto con il mondo – in un modo analogo a quello in cui Fink descrive i fenomeni fondamentali – le strutture elevate hanno un ciclo di vita più breve, descrivono realtà fondamentalmente culturali e quindi massimamente storiche. Un loro tratto peculiare è inoltre quello di configurarsi come fenomeni sociali. In questo modo, l’individuo figura come baricentro, per così dire, tra le strutture profonde che sembrano assimilarlo alla natura, e tra quei fenomeni culturali e sociali che rendono il singolo parte di una dinamica che, seppure in un senso opposto, lo sorpassa in durata ed estensione.

Più in generale, la distinzione fra questi tipi di strutture costringe a pensare ai possibili modi in cui esse sono in rapporto. Nelle intenzioni di Rombach, il problema può essere visto come un approfondimento dell’intuizione pascaliana: nonostante la loro eterogeneità, diversi ordini o strutture possono comunque interagire. L’ontologia strutturale può allora essere considerata anche come una dottrina dell’ordine degli ordini, ossia dei tipi di interazioni possibili tra strutture. In buona sostanza, tale interazione fra strutture diverse si verifica come un’interpretazione. Un’interpretazione può racchiuderne in sé un’altra e con ciò conferirle un significato nuovo. Strutture diverse possono entrare in rapporto solo per mezzo di interpretazioni diverse.

La possibilità di fornire diverse interpretazioni sembra in fin dei conti fondata nella stessa successione storica, nella quale possono trovare posto diverse interpretazioni della medesima forma che Rombach designa come struttura e dunque diverse strutture. Del resto, se si considera staticamente ogni struttura, essa non dovrebbe da se stessa offrire alcun rimando al di fuori di sé. Più una struttura è coerente e più convincente è il senso della realtà che essa veicola, tanto meno v’è bisogno di oltrepassarla in vista di significati ulteriori. Di conseguenza, «tutti gli elementi verranno prima o poi considerati come essi stessi strutturati. Questo accadrà tuttavia solo se verranno portati in un movimento genetico. Se si considerano staticamente non sussiste assolutamente la necessità di oltrepassare un livello già scelto; esso offre infatti una struttura compiuta»⁸³.

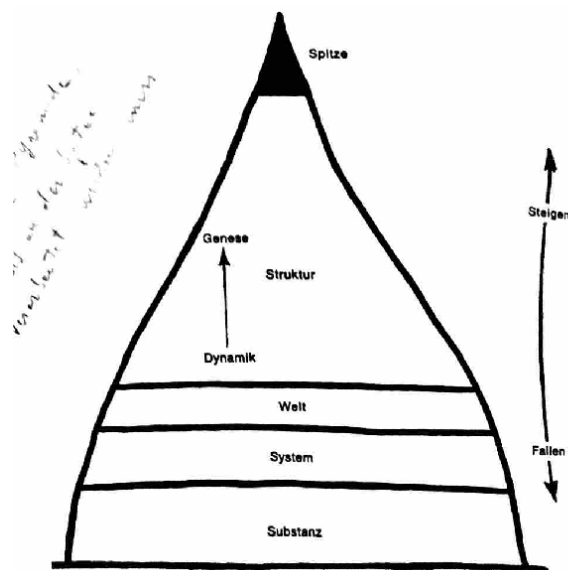
La connessione tra storicità e struttura non si riferisce solo al fatto che ogni realizzazione della struttura attraversa un corso storico. Anche la nozione stessa di struttura è calata nella storia del pensiero occidentale e, ad avviso di Rombach, essa costituisce l’unica forma di pensiero all’altezza della coscienza contemporanea. In questo senso, la tripartizione della storia della filosofia secondo le tre parole fondamentali (*Grundworte*) – sostanza, sistema, struttura – rappresenta in realtà l’auspicio che l’ultima venga accolta come il compimento delle esigenze racchiuse nelle

⁸² Rombach non vuole assolutamente replicare lo schema marxiano di struttura-sovrastuttura, nonostante la coppia appena esposta possa suggerire il contrario. La convinzione di Rombach è diretta ad un paradigma armonico, piuttosto che alla determinazione di un livello da parte di un altro.

⁸³ *Ibi*, p. 346.

precedenti. Mentre è più complicato spiegare come questo auspicio si traduca nel rapporto tra sostanza e struttura⁸⁴, i concetti di sistema e di struttura sono legati dall'intuizione della precedenza della relazione sulla sostanza.

Il percorso che il pensiero occidentale ha compiuto dalla modernità all'ontologia fenomenologica viene sintetizzato da Rombach nell'immagine di una piramide, il cui vertice rappresenta il livello al quale una struttura è realizzata in modo talmente perfetto che realmente un solo momento è sufficiente a veicolare una concezione globale della realtà. Alla base troviamo il pensiero incentrato sulla sostanza – che non concepisce nemmeno il problema del mondo – seguito dal modello del sistema, il quale



tende a sua volta verso la forma della struttura.

In un certo senso però, la nozione di struttura è operativa già al livello del sistema: «l'ambito della struttura si estende dalle interdipendenze relativamente fissate e dagli schemi funzionalizzati fino alla pregnanza (*Dichte*) di una connessione globale assolutamente fluida, che può essere vissuta o compresa come una singola parola o come un singolo significato»⁸⁵. Tramite questa leggera sfumatura della relazionalità della struttura, Rombach intende compiere il proposito già enunciato in *Substanz, System, Struktur*, ossia la riconduzione di ogni ontologia a quella strutturale.

Questo passaggio ha però una conseguenza importante circa il senso in cui bisogna considerare la fenomenologia strutturale come un'ontologia. In altre parole, la nozione di struttura sembra designare una sorta di minimo comun denominatore di una serie di concezioni ontologiche: «all'ontologia strutturale appartengono una molteplicità di ontologie [...]. La completa ontologia strutturale è la teoria di raccordo (*Verbindungstheorie*) di tutte le ontologie»⁸⁶.

⁸⁴ Ciò comporterebbe infatti descrivere la struttura come il concetto più adeguato ad indicare l'essenza (cfr. H. ROMBACH, *Substanz...*, p. 55). Ma dato il ruolo che la variabilità gioca nella definizione stessa della struttura sembra questo un passaggio alquanto arduo.

⁸⁵ *Ibi*, p. 312.

⁸⁶ *Ibi*, p. 309.

Questa conclusione sembra tuttavia stonare con la preminenza che Rombach accorda all'ontologia strutturale. Dall'ultima citazione infatti si potrebbe dedurre che essa dipende in un certo qual modo dall'ontologia della sostanza e da quella del sistema. In verità, le cose stanno esattamente al contrario: l'evidenza propria della fenomenologia strutturale dovrebbe essere in grado di rendere immediatamente presente ciò che in altre concezioni non si può propriamente raggiungere, cioè una visione unitaria del mondo che tenga conto della dimensione storica e culturale – dimensioni invece lasciate colpevolmente in secondo piano dalle ontologie improntate alla sostanza o al sistema. Il vertice della piramide (*Spitze*) indica precisamente questo rapporto.

Per sottolineare l'immediatezza con cui una struttura si manifesta, Rombach introduce il concetto di immagine (*Bild*), il quale indica con maggior precisione la presenza dell'intera struttura nel singolo momento: «la struttura interpreta – e spiega. L'immagine contiene l'intero nella sua schietta integrità (*Ungeschiedenheit*). La struttura richiede un'interpretazione ed un'esegesi; l'immagine richiede immediatezza e visione»⁸⁷. Da questa distinzione – che risponde abbastanza chiaramente ad un'esigenza interna della fenomenologia strutturale⁸⁸ – Rombach trarrà dei tentativi di applicare il metodo della fenomenologia strutturale che vanno sotto il nome di filosofia dell'immagine (*Bildphilosophie*) ed ermetica filosofica (*philosophische Ermetik*).

Un conto è tuttavia enunciare la possibilità di attingere l'evidenza propria di una struttura, un altro è descriverla a posteriori e farne capire la dinamica. In questo senso, una volta formalizzata la possibilità di concentrare la percezione di un senso globale in un'unica immagine, persino l'utilità fenomenologica del concetto di struttura – basata fortemente sul concetto di relazione – sembra uscirne ridimensionata. La possibilità di rendere conto del massimo grado dell'evidenza sembra infatti sfuggire alla fenomenologia in direzione di un esito misticheggiante: «ovviamente anche l'ontologia strutturale non è ancora la conclusione. Essa non afferra il “vertice”. Tuttavia essa comprende che il “vertice” è tale. A suo modo essa lo raggiunge, mentre raggiunge l'Uno a partire dal quale tutti gli altri livelli e tutti i livelli derivati sono tali»⁸⁹.

La conclusione sembra corretta: all'ontologia strutturale spetta il compito di svolgere e declinare il principio che sorregge il vertice e lo rende tale. D'altro canto tuttavia, la pretesa della fenomenologia rombachiana consiste proprio nel far concepire le differenze fra i momenti di una struttura come identici alla presenza della struttura stessa. In altre parole, la forma di una struttura può essere vista a partire da qualsiasi suo momento, poiché ogni momento può restituire a suo modo la connessione organica in cui è inserito. In questo modo il pensiero della differenza acquista un'estensione ed un'importanza straordinarie: «ogni forma della differenza è il pensiero stesso (*der Gedanke selbst*). Fintanto che il pensiero [l'identità dell'identità e della differenza] era *questo* pensiero e il pensiero più alto, esso non era il pensiero»⁹⁰.

⁸⁷ *Ibi*, p. 312.

⁸⁸ Si tratta infatti di una sorta di conciliazione fra il funzionalismo e quello che si potrebbe considerare una sua esasperazione, ossia il motivo della presenza del tutto nel singolo momento.

⁸⁹ *Ibi*, p. 313.

⁹⁰ *Ibi*, p. 314.

È tuttavia l'identità ad avere sempre l'ultima parola. Rombach sostiene infatti che ogni struttura manifesta attraverso una particolare prospettiva il processo con cui ogni mondo – ossia ogni concezione globale della realtà – si costituisce. Perciò vi è un'identità di fondo fra tutte le concrezioni della struttura: «“senso” non è questo è quel senso, ma senso è il Questo (*das Dieses*) del senso ogni volta particolare. Il senso generale non sussiste “al di sopra” di tutti i progetti di senso, ma è posto “in” essi – come lo stesso evento di senso, la trovata estatica, il sorgere epocale o ciò che in essi è l'“aperto” (*das Offene*), la liberazione»⁹¹.

Conclusioni

Anche una veloce presentazione delle categorie principali della fenomenologia strutturale lascia intravedere i due principali problemi che essa lascia aperti. Il primo ha a che fare con il rapporto tra funzionalismo e l'evidenza propria di una struttura. Il secondo con lo statuto ontologico e il ruolo della persona umana nel quadro teorico rombachiano. Avendo già definito i termini generali del primo problema, possiamo subito introdurre il secondo, rimandando però al quinto capitolo la presentazione delle tesi fondamentali dell'antropologia rombachiana.

Date le premesse della fenomenologia strutturale, Rombach sembra avere due possibilità circa l'identità del soggetto. Se si considera rigorosamente il concetto di struttura non sembra esserci spazio per la persona umana come ente in qualche modo 'privilegiato' rispetto ad ogni altro ente intramondano, in virtù di una connessione particolare con il mondo. In altre parole, la persona finirebbe per essere un momento di una struttura nel senso rombachiano, nella quale cioè domina l'identità relazionale tra tutti i momenti.

Prendendo dunque le mosse dal concetto di struttura, Rombach sembra eliminare la differenza tra io e mondo, sommergendo il primo nello stile di dati del secondo. In questo primo senso il soggetto si identifica con la relazione tra i momenti di una particolare struttura. In questo caso, l'identità del soggetto dipende dall'unità del mondo: quanto più infatti la struttura è delineata nel particolare, tanto più è immediata la configurazione del soggetto come suo momento. L'identità strutturale fra momento ed intero sembra così implicare l'inutilità di un'antropologia filosofica.

Tuttavia Rombach non sembra percorrere questa strada, o almeno non senza tentare di usare i principi della fenomenologia strutturale per delineare una nuova concezione della persona umana e del suo rapporto con il mondo. In questo secondo senso, la persona sembra scampare alla riduzione ad un semplice momento intramondano per essere collocata in un posto privilegiato all'interno del mondo.

Come si vedrà, l'intuizione fondamentale di Rombach consiste nel considerare l'uomo come quell'essere capace di passare da una struttura inferiore ad una superiore, che riesce cioè a replicare in se stesso, cioè in un processo individuale, la genesi di una

⁹¹ *Ibi*, p. 316.

struttura: «così si mostra che l'“uomo” non è niente di nuovo nella “natura”, ma solo l'essere che varia di livello (*niveaunvariable*), che è in grado di elevare se stesso»⁹².

La centralità di un'antropologia filosofica è allora motivata dal fatto che l'uomo è quel punto in cui si manifesta la genesi della struttura e che fonda la possibilità degli sviluppi epocali delle strutture: «questo non significa ancora che egli “raggiunga” il vertice; è sufficiente che egli comprenda questo movimento come il senso della natura, come ciò che è posto in ogni struttura e che è già sempre accaduto. Solo grazie alla persona è dunque possibile una combinazione o sovrapposizione di strutture, e solo grazie ad essa si manifesta l'universalità della forma della struttura: «l'ontologia strutturale interpreta l'uomo in modo nuovo. Essa non crea però una nuova “immagine dell'uomo”, non scopre nessuna nuova qualità e non gli assegna nuovi compiti. Essa lo manifesta tuttavia come il luogo (*Stelle*) nel quale una speciale costituzione ontologica si muta nell'universalità dell'essere (se si può ancora dire così). L'ontologia strutturale è la fine dell'“antropologia” – o la scoperta che l'uomo può di principio superarsi indefinitamente»⁹³.

⁹² *Ibi*, p. 355.

⁹³ *Ibi*, p. 357.

Capitolo IV

Bildphilosophie ed ermetica filosofica

Le premesse della fenomenologia di Rombach sono modellate su temi e problemi tutto sommato in linea con la tradizione in cui è inserito. In questo senso, la fenomenologia strutturale si colloca all'interno del panorama fenomenologico avanzando le proprie tesi caratteristiche, che Rombach tende a ripetere con tono programmatico: la struttura come forma del mondo, l'identità fra mondo e fenomeno fondamentale, la storicità di ogni struttura e l'importanza del momento genetico per cogliere l'evidenza propria di ogni mondo storico. Come si è tuttavia osservato, queste stesse premesse sembrano però mettere in crisi la centralità stessa della nozione di struttura. In particolare, l'idea sottostante al funzionalismo sembra perdere d'importanza, in quanto inadatta ad esprimere l'evidenza propria con cui si coglie il carattere distintivo di un particolare mondo storico. A questa *impasse* Rombach tenta di rimediare con dei tentativi estremamente originali che caratterizzano la sua produzione successiva a *Strukturontologie*.

Filosofia dell'immagine

Leben des Geistes del 1977 rappresenta la messa alla prova della concezione rombachiana della correlazione tra il sorgere di una visione dell'uomo e del mondo e lo sviluppo di possibilità intrinseche dell'ambiente circostante. Questo paradigma, che Rombach denota con il concetto di concreatività, viene sviluppato come reazione all'affermazione della dipendenza dal mondo rispetto ad un polo soggettivo dell'esperienza – la coscienza trascendentale husserliana, ma anche il *Dasein* di Heidegger – e per specificare in senso storico-culturale la nozione di mondo.

La dimensione in cui Rombach vuole introdurre il lettore è quella della “storia fondamentale” (*Fundamentalgeschichte*). Essa designa la successione storica ed epocale di quei rapporti fondamentali con il mondo che definiscono l'esistenza umana. La vita dello spirito a cui il titolo dell'opera si riferisce consiste appunto nel continuo sorgere di concezioni della realtà nel corso della storia. Tale successione non è però teleologicamente orientata. Anzi, il rapporto coscientemente vissuto con la totalità della realtà in cui consiste la cultura è il frutto di un «drammatico evento della scoperta di sé da parte dell'umanità attraverso rivolgimenti pieni di pericoli, come processo estremamente concreto di dialogo e confronto, nel quale l'uomo e il suo mondo si lasciano sempre di nuovo mettere in questione»¹.

È indubbio che il titolo *Vita dello spirito* sia un richiamo ad Hegel. Altrettanto evidente è però la distanza che Rombach vuole mettere fra sé e quest'ultimo. Come si vedrà, i veloci riferimenti ad Hegel nell'opera di Rombach fanno pensare che egli veda nell'idealismo speculativo hegeliano anzitutto una concezione piattamente teleologica della storia, il cui modello è costituito dallo sviluppo di un organismo vivente. In altre parole, la logica dialettica con cui Hegel analizza il divenire storico appare a Rombach

¹ H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 7.

come una forzatura ingiustificata che lo sottomette all'esigenza sistematica della comprensione concettuale².

L'intento di Rombach consiste invece nel cogliere l'assoluto valore che compete ad ogni visione del mondo in forza della sua stessa particolarità. Il tramite più efficace per conseguire tale obiettivo è l'immagine (*Bild*). Il referente della nozione rombachiana di immagine è in realtà molto incerto, poiché l'autore stesso non fornisce una definizione rigorosa. In ogni caso, un elenco di ciò che può essere considerato immagine comprende non solo tutto ciò che appartiene alle arti figurative, ma anche: miti, saghe, simboli e segni, componimenti poetici e riti, costumi e oggetti d'uso³.

In questo modo Rombach pretende di appellarsi ad una tradizione non solo più antica di quella documentata dai reperti scritti ma anche maggiormente rivelativa delle dinamiche concrete con cui l'uomo ha concepito se stesso, il mondo e la divinità come un plesso indivisibile. Molto efficacemente Rombach riassume la sua posizione affermando che lo stile architettonico (*Baustil*) caratteristico di un'epoca rivela molto di più dello spirito di quest'ultima dei suoi testi filosofici scrupolosamente redatti⁴. Questo non significa che la rombachiana vita dello spirito si riduca alla semplice successione di testimoni delle varie epoche della storia umana. Per usare un'espressione di Husserl, Rombach sembra cosciente del pericolo di proporre una *Bilderbuchphänomenologie*⁵, evitando di impegnarsi in un'indagine realmente fondamentale.

Ci sembra di caratterizzare correttamente l'essenza della proposta di Rombach esaminandola sotto la lente di un problema che fu già di Dilthey. Ci riferiamo in particolare alla possibilità di enucleare concettualmente quel processo per cui dallo sfondo della vita emergono le formazioni (*Gestaltungen*) culturali che caratterizzano le civiltà e le epoche. A conclusione del saggio *L'essenza della filosofia*, si direbbe che Dilthey ponga esplicitamente questa dinamica al centro della sua concezione della cultura. Essa costituisce l'argine che protegge la classificazione delle visioni del mondo dal pericolo di finire in un banale relativismo storicista e ne colloca l'origine comune nell'attività creatrice dello spirito umano⁶. Le dinamiche che, a partire da tale attività, conducono

² Di per sé non si tratta certamente di critiche originali, soprattutto se si considera il fatto che effettivamente i testi rombachiani non si spingono molto più in profondità di questi brevi accenni. Ad avviso di chi scrive si può comunque ravvisare una conferma della vicinanza con le posizioni di Dilthey anche rispetto a questo punto. Cfr. W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.

³ Cfr. H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 8.

⁴ Cfr. *ibidem*. Non siamo del resto molto lontani dalle considerazioni heideggeriane di *Bauen Wohnen Denken*: dice molto di più sull'abitare umano nel mondo la struttura di un particolare edificio che testi letterari o filosofici. Si vedano le considerazioni heideggeriane sul punto nel saggio *Costruire Abitare Pensare*: «il ponte è un luogo. In quanto è una cosa siffatta, esso accorda uno spazio, in cui hanno accesso terra e cielo, i mortali e i divini». M. HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. VII, Klostermann, Frankfurt 2000, p. 157; ed. it. ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 103.

⁵ Cfr. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement A historical Introduction*. M. Nijhoof, Den Haag 1965, p. 168.

⁶ «La relatività di ogni visione del mondo non è l'ultima parola dello spirito, che le ha percorse tutte, ma la sovranità dello spirito rispetto a ciascuna di esse e, allo stesso tempo, la coscienza positiva di come, nei diversi modi (*Verhaltensweise*) dello spirito, l'unica realtà del mondo è lì per noi, e i tipi duraturi di visioni del mondo sono l'espressione della multilateralità del mondo. È il compito della dottrina delle

alla formazione e alla successione delle varie formazioni spirituali costituiscono infatti le strutture portanti che non variano al variare delle molteplici apparenze della storia. Per completare questo quadro introduttivo possiamo dire che ci sembra confermata l'impressione che si è ricevuta in *Strukturontologie*: dove accusa di vaghezza la filosofia dell'evento di Heidegger, Rombach si rifà a temi e problemi tipici dell'impostazione di Dilthey, senza tuttavia esimersi dall'offrire una soluzione estremamente originale agli stessi problemi.

Come si è già detto, lo spirito è una categoria strutturale, vale a dire uno di quei concetti mediante i quali Rombach esprime la configurazione e l'identità di una struttura. Si tratta dunque di una nozione che indica il senso dell'essere umano e la costituzione di un mondo. A questa prima caratterizzazione Rombach aggiunge l'accento sulla realtà storica e vivente dello spirito. «Lo spirito non è qualcosa di "astratto", è una forza fondamentale della vita. Esso partecipa all'invenzione delle cose più semplici, così come alla trovata (*Findung*) dei più profondi significati (*Sinnvorgaben*), e compie tutte queste funzioni in una connessione conclusa (*schlüssige*) e a partire da un unico principio strutturale. Questo principio strutturale muta. Lo spirito assume una diversa forma in tempi diversi. Con ciò esso cambia il proprio punto di partenza, la sua direzione fondamentale, la sua struttura e la sua posizione nel cosmo»⁷.

Nella prospettiva di Rombach, il carattere storico dello spirito si compendia nella dinamica della concreatività. Come già detto, Rombach ritiene che la tradizione fenomenologica abbia erroneamente interpretato la relazione tra uomo e mondo come una costituzione del mondo da parte del soggetto. In questo modo si è ignorato che la rete di significati di cui consiste il mondo non si stabilisce per una prestazione del soggetto, ma piuttosto grazie ad una virtuosa interazione con l'ambiente. Quest'ultimo conferma il progetto di significato alla base di un mondo storico e ne permette così lo sviluppo e l'affinamento in dimensioni culturali sempre più varie ed omnicomprehensive. L'effettiva dimensione entro cui si verifica l'essere-nel-mondo dell'uomo è infatti quella culturale. Solo quest'ultima infatti esemplifica la concretezza e particolarità storica che appartiene ad ogni visione del mondo.

La dimensione maggiormente rivelativa dello spirito è quella dell'immagine. Anch'essa deve essere letta come l'insieme delle esemplificazioni della dinamica concreativa. Non sembra infatti che il concetto di immagine serva ad enucleare un particolare genere di concrezioni dello spirito oggettivo. L'alternanza serrata fra testo ed immagini di fronte a cui è posto il lettore di *Leben des Geistes* mira piuttosto a veicolare il senso dell'immediatezza con cui va colta la fondamentale correlazione tra visione del mondo e visione dell'uomo che Rombach considera il sigillo di ogni cultura umana⁸. In questo senso Rombach si sofferma su quella che considera il punto di forza della sua proposta

visioni del mondo mostrare, metodicamente e in contrapposizione con il relativismo, il rapporto dello spirito umano con l'enigma del mondo e della vita, a partire dalla scomposizione del corso storico di religiosità, poesia e metafisica» W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, pp. 406-407.

⁷ H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 23.

⁸ La struttura del libro è effettivamente molto peculiare. Non solo non vi è pagina del testo che non alterni testo ad immagine, ma gli enunciati che Rombach considera particolarmente importanti sono persino organizzati in versi liberi, staccati dal corpo del testo.

teoretica. Il tratto caratteristico dell'epoca moderna e contemporanea consiste appunto nell'impossibilità di raggiungere certezze sull'esser umano, privato di una posizione privilegiata nel mondo⁹. Poiché la diagnosi di un tale problema non è sufficiente, è necessario elaborare una soluzione. Tanto più che, anche considerando la scienza moderna la radice del decentramento dell'uomo, Rombach non ritiene che si possa semplicemente tornare ad una concezione prescientifica e premoderna del mondo. In questo senso, il concetto di struttura dovrebbe permettere di concepire nuovamente la centralità dell'uomo nel mondo sfruttando addirittura un assunto fondamentale del pensiero moderno, appunto il funzionalismo.

Entro questo contesto, l'intento di Rombach è quello di evidenziare come ogni modificazione dell'ambiente – sia per mezzo della tecnica, sia per dinamiche epocali indipendenti dall'agire umano – provochi l'uomo ad un corrispondente cambiamento nella concezione di sé. *Leben des Geistes* rappresenta dunque la storia delle modificazioni essenziali (*Wesenswandel*) del mondo e dell'uomo. L'unico modo per rendere conto di questa dinamica è dunque concepire la storia in termini concreativi, raggiungendo così un duplice obiettivo. Da un lato si evita infatti di pensare alla storia come ad uno sviluppo teleologico necessario; dall'altro, si tratta di non appiattare le dimensioni della storia e della cultura su quella vitale. Forte della sua nozione di concreatività Rombach può infatti ribadire come la storia consista nell'avvicinarsi di 'salti di livello' o di dimensioni ontologiche (cioè di strutture) le quali si rapportano al mondo come strutture trascendentali e perciò non naturalizzabili – quantunque siano essenzialmente storiche e contingenti.

È questo il quadro teorico in cui vanno collocate le considerazioni, a tratti ingenui all'apparenza, di *Leben des Geistes*. Lo scopo è in fondo quello di illustrare concretamente il principio della concreatività: di mostrare cioè i vari salti che sono stati compiuti nella storia dell'uomo evidenziando come ogni passaggio di livello sia contemporaneo ad un'invenzione o a nuove condizioni di vita materiale. In questo modo, sia i prodotti della capacità tecnica, sia i più antichi reperti dell'attività artistica e religiosa dell'uomo diventano i simboli più efficaci per illustrare il fatto che tutti gli aspetti della cultura umana si sono sviluppati in concomitanza con un certo rapporto con l'ambiente¹⁰.

⁹ «Egli si vede privato di tutte le prerogative e di tutti i punti d'appoggio. Egli non occupa un posto speciale al centro del mondo, né possiede delle caratteristiche che contraddistinguono solo lui, come lo spirito e l'autocoscienza. Egli si vede relativizzato ed annichilito». H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 19. Da qua conseguono instabilità sociale e altre caratteristiche 'esteriori' dell'epoca. Allo stesso modo le possibilità tecniche non sono bilanciate da una chiara coscienza sull'essere umano e sul suo compito nel mondo. In sostanza, la moltiplicazione delle possibilità tecniche, la varietà e la stratificazione delle diversità culturali non è accompagnata e controbilanciata dalla possibilità di un mondo comune.

¹⁰ Rombach costruisce un percorso con svariati esempi: sarebbe perciò impossibile riportarli tutti. Ne bastano però forse pochi per rendere conto dello stile con cui Rombach procede. Ad esempio, la frequentazione delle caverne avrebbe reso possibile la percezione dell'interiorità e dell'anima come caratteristiche della persona: «l'esperienza della caverna permette all'uomo di esperire il passaggio di interno ed esterno. Mutazione. Strutturazione dell'interiorità. Animazione (*Beseelung*) – Anima come alito» (H. ROMBACH, *Leben...*, p. 76). Allo stesso modo la cottura dei cibi avrebbe dato un impulso notevole alla religiosità: «Al raggiungimento del punto d'ebollizione ha luogo una sorta di metamorfosi (*Wesensverwandlung*) [...]. Un essere nuovo, artificiale, affatto presente in natura. Proprio qui, nella pentola e sopra il fuoco, sorse l'idea di un essere più-che-naturale, di un essere che attraverso la caduta e l'ascesa

Leben des Geistes non è costruito attorno ad un percorso definito nella storia occidentale. In altre parole, Rombach procede più per spunti piuttosto che per passaggi cronologici definiti. Per questo motivo è ancor più interessante trarre qualche conseguenza generale a proposito della nozione di spirito, in rapporto alla storia e soprattutto all'antropologia.

In relazione a quest'ultima ad esempio, Rombach non sembra distinguere fra un aspetto strumentale e uno puramente teoretico¹¹. Piuttosto afferma che l'uomo è definito da una capacità fondamentale – detta potere (*können*) – che designa un'attività poetica non riducibile tuttavia ad un mero produrre tecnico e strumentale. Del resto, nel pensiero di Rombach l'essere umano sembra risolversi nella molteplicità culturale a cui egli stesso ha dato vita, identificandosi così con la successione della vita dello spirito, cioè delle sue forme storiche.

In ogni caso, sembra che sul piano della concezione rombachiana dello spirito e della storia non vi sia spazio per distinzioni troppo sottili. L'unica che mantiene una notevole importanza separa ciò che favorisce un processo genetico da ciò che lo intralcia. Le condizioni sfavorevoli consistono nell'adozione di forme d'azione e di visioni del mondo caratterizzate da ripetitività degli schemi fondamentali e da tendenze riduzionistiche, ossia dall'adozione di categorie di livelli inferiori della realtà per interpretare dei fenomeni originari e superiori. In questo senso lo spirito è evidentemente una nozione sovraperonale, o meglio pre-personale, perché designa una dinamica che non distingue tra mondo e uomo prescrivendone piuttosto una correlazione molto stretta. Tale correlazione è, ad esempio, racchiusa nella nozione di dedizione (*Hingabe*): «solo con dedizione l'uomo si addentra nelle cose e le lascia sorgere (*aufgehen*) secondo le loro proprie possibilità. Nel sorgere delle cose sorge egli stesso»¹².

(*Aufgang*) giunge ad una realtà più profonda» (*Ibi*, p. 79). A proposito si veda anche l'articolo *Die Welt des Steins* in H. ROMBACH, *Die Welt als lebendige Struktur*, Rombach Verlag, Freiburg i.B. 2003, pp. 143-146. In esso, prendendo posizione contro la celebre divisione heideggeriana, Rombach intende sottolineare – polemicamente certo ma anche in chiave positiva – l'incidenza delle concrete forme di vita sull'affermazione generale dell'uomo come l'ente che ha mondo e non semplicemente ambiente. Se si considera invece Rombach in relazione allo strutturalismo francese e, in particolare, all'opera di Lévi-Strauss, possiamo considerare queste tesi di *Leben des Geistes* come alternative al programma annunciato nell'*ouverture* de *Il Crudo e il cotto*: «Questo libro si propone di mostrare come categorie empiriche, quali crudo e cotto, fresco e putrido, bagnato e bruciato, ecc., definibili con precisione attraverso la semplice osservazione etnografica e assumendo ogni volta il punto di vista di una cultura particolare, possono nondimeno fungere da strumenti concettuali per fare emergere certe nozioni astratte e concatenarle in proposizioni». (C. LEVI-STRAUSS, *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964, p. 9; ed. it. *Il Crudo e il cotto*, Mondadori, Milano 1992). Manca tuttavia in Rombach ciò che, al di là degli assunti teorici dello strutturalismo levistraussiano, costituisce la sostanza e la ricchezza delle sue opere: appunto, l'"osservazione etnografica" compiuta "collocandosi dal punto di vista di una cultura particolare".

¹¹ All'incirca come fa Scheler – seppure la distinzione non sia interna allo spirito – tra l'intelligenza pratica che appartiene alla sfera psichica e lo spirito. cfr. M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 112-119 e sgg.

¹² H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 52. È evidente che con dedizione Rombach intende un'oggettività peculiare, per cui la modificazione dell'ambiente è la condizione per lo spiegarsi effettivo delle capacità spirituali dell'uomo. Siamo lontani dunque dall'affermazione della possibilità di una contemplazione indipendente dai bisogni vitali, o anche da un rapporto di presupposizione, come ad esempio viene

Vita dello spirito e idealismo

Un confronto sotterraneo con il pensiero hegeliano è un tratto costitutivo della filosofia di Rombach. Il senso del confronto è dato da quella che potrebbe sembrare una direzione comune ai due pensatori. Quando Rombach dichiara che la sua analisi del pensiero moderno intende armonizzare i guadagni teoretici delle epoche precedenti – l'epoca cioè della sostanza e quella del sistema – come non pensare all'analogo programma hegeliano, consistente nel mostrare che l'Assoluto non è solo sostanza, ma anche soggetto? Allo stesso tempo, Rombach non può mettere al centro della sua interpretazione dell'epoca moderna la figura del sistema, senza in qualche modo pensare alla centralità che tale nozione ha nell'opera hegeliana. Persino uno sguardo veloce alla *Prefazione* della *Fenomenologia dello Spirito* offre altri numerosi spunti.

Ad esempio, comune ad entrambi è una concezione di fenomenologia come rappresentazione ed esposizione del movimento di formazione dello spirito nella sua ampiezza e necessità e, allo stesso tempo, dei momenti di questa formazione¹³.

Anche la riflessione gioca un ruolo analogo nei due autori. Sia in Hegel che in Rombach essa indica il modo del progresso dell'assoluto (Hegel) o della realtà o struttura (Rombach). Inoltre entrambi insistono – seppure entro contesti e in modi differenti – sul valore ontologico della riflessione. Con quest'ultimo intendiamo il fatto che la riflessione non è un'operazione compiuta anzitutto da un soggetto giudicante su di un oggetto che, in sé, sarebbe indifferente a tale operazione¹⁴. Al contrario, riflessione designa un movimento della 'cosa stessa' e, in questo senso, di un processo ontologico e non soltanto pertinente alla coscienza. Va da sé, tuttavia, che tale similitudine tra l'uso hegeliano e quello rombachiano della nozione di riflessione dipende essa stessa dal rapporto che i due autori pongono tra coscienza (o pensiero) ed essere. Da ciò si decide infatti se le determinazioni che la riflessione comporta possano essere ricomprese pienamente nel movimento della cosa stessa – e dunque, hegelianamente, del suo concetto –, o se, piuttosto, la nozione di riflessione non venga riferita anche a dei

sostenuto da Scheler in *Sull'idea dell'uomo*, in M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970, pp. 95-120.

¹³ «Dal punto di vista dello Spirito universale in quanto sostanza, invece, la formazione consiste nel fatto che questa sostanza si conferisce la propria autocoscienza e produce il proprio divenire e la propria riflessione entro sé. Ora, la scienza della fenomenologia dello Spirito è l'esposizione dello strutturarsi di questo movimento di autoformazione in tutta la sua ampiezza e necessità, e, nello stesso tempo, essa presenta i tratti di ciò che di volta in volta viene abbassato a momento e proprietà dello Spirito. La meta è la visione chiara, da parte dello Spirito, di che cos'è il sapere. L'impazienza pretende l'impossibile, cioè il raggiungimento della meta senza i mezzi. Da un lato, invece, poiché ogni momento è necessario, bisogna sopportare la *lunghezza* di questo cammino; dall'altro lato, bisogna *soffermarsi* presso ogni momento, in quanto ciascuno è esso stesso una figura individuale totale, e va considerato in senso assoluto solo se la sua determinatezza viene intesa come totalità o concretezza, come il Tutto nella peculiarità di questa determinazione». G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed.it., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2008, pp. 81-83. Quando Rombach afferma inoltre che la struttura in ogni posizione del suo sviluppo diviene tutto ciò che, in quel momento, può divenire, ci sembra non sia molto lontano dall'affermazione hegeliana, contenuta nel brano appena riportato, secondo cui ogni momento deve essere considerato 'come il Tutto nella peculiarità di questa determinazione'. Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 176-177.

¹⁴ Tale definizione risponderebbe alla nozione hegeliana di riflessione estrinseca, per la quale l'oggetto rimane un presupposto poiché non si è colto il fatto che le determinazioni che la riflessione pone sono, in quanto determinazioni dell'essenza, poste come tolte. Cfr. V. VERRA, "Le determinazioni della riflessione nella 'Scienza della logica' di Hegel", in V. MELCHIORRE (a cura di), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 139.

processi per i quali non sembra essenziale che vi sia coscienza, come sembra fare Rombach.

In Hegel la riflessione esprime l'unità con sé mediata dalla negazione: è l'uguaglianza restauratesi¹⁵. Da un punto di vista generale, essa esprime il superamento dell'immediatezza, quando questo superamento non procede ad un altro anch'esso semplicemente essente come l'immediato superato ma, al contrario, ad un altro di cui si comprenda l'essere posto come tolto. Tale è infatti il movimento dell'essenza nella *Logica*: essa rimane in sé, negando la propria negazione e, con ciò, procede verso il fondamento.

Sempre secondo il lessico hegeliano, la riflessione indica la ricomposizione dell'essere-per-sé con l'in-sé. Stando alla *Fenomenologia dello Spirito*, e seguendo un esempio di Hegel, si tratta dell'unità dell'immediato (embrione) e della sua negazione (processo di crescita), dunque del risultato che ha in sé le fasi precedenti. In termini generali: la riflessione determina il vero come risultato e rimuove l'opposizione fra il divenire (il processo) e il risultato¹⁶.

All'opposto, in Rombach il concetto è destinato a restare perennemente 'dietro' alla cosa e a non poterla comprendere mai adeguatamente. Dunque, mentre in Hegel si tratta di fornire una forma scientifica alla filosofia e di comprendere la storia in tale forma, il punto di vista genetico, che Rombach considera un perno della fenomenologia strutturale, non è destinato a descrivere il divenire storico come un processo che consiste nella mediazione di sé con sé da parte dello spirito. Rombach afferma piuttosto l'imprevedibilità e la sostanziale casualità con cui una struttura può sorgere. «Hegel ha riconosciuto, che nello svolgimento delle epoche storiche non si tratta di modi di mostrarsi di una struttura umana già presente, bensì del divenire di questa struttura stessa. Il suo limite consiste però nel fatto che prese questa struttura per una mera forma di coscienza e fissò il suo sviluppo in una "logica", attraverso la quale viene perso l'essenziale elemento concreativo della storia»¹⁷.

Per Rombach la riflessione designa l'interiorità di una struttura e la sua multidimensionalità. La coscienza denota quel livello di realtà che si costituisce mediante riflessione e per il quale il raggiungimento di una nuova dimensione della realtà non è avvertito come una perdita ma come guadagno e invero. Coscienza significa dunque il rapporto di un livello di realtà maggiormente strutturato ad uno meno strutturato.

La minore rigidità concettuale di Rombach fa sì che, per esempio, coscienza e percezione finiscano per indicare entrambe tale rapporto tra differenti livelli di una struttura¹⁸. Già dunque la confusione tra nozioni non depone a favore del fatto che nella prospettiva rombachiana alla coscienza sia riservato un ruolo esclusivo. A ciò si deve aggiungere il fatto che qualsiasi caratterizzazione della coscienza non può che essere una variazione sul tema fondamentale della struttura. Per questa ragione, come

¹⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 19; ed.it, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 69.

¹⁶ «È la riflessione che determina il vero come risultato, ma che anche rimuove l'opposizione tra il risultato e il suo divenire; questo divenire, infatti, è altrettanto semplice, e perciò non è diverso dalla forma del vero, che è quella di mostrarsi semplice nel suo risultato, o meglio: il vero è l'essere-ritornato nella semplicità». G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 21; ed.it, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 71.

¹⁷ H. ROMBACH, *Leben des Geistes*, p. 302.

¹⁸ Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie der gegenwärtigen Bewusstseins*, p. 273.

la struttura sembra descrivere anche fenomeni della realtà vivente ma non cosciente, così anche la coscienza viene paradossalmente estesa a tutto ciò che può essere interpretato come struttura e che, in senso strutturale, ha compiuto una riflessione rispetto a dei livelli inferiori.

Accettando questa conseguenza, Rombach critica coerentemente una visione del pensiero come puramente descrittivo. Per non cadere nell'affermazione di un'identità astratta tra essere e pensiero, è allora necessario ripetere in qualche modo la critica marxiana a Feuerbach, affermando che «solo il pensiero che modifica è il pensiero reale e realistico. Un pensiero puramente descrittivo è una mostruosità e un prodigio, un concetto insensato e inconcludente»¹⁹.

Come questi brevi accenni hanno potuto mostrare, tra Rombach ed Hegel sussiste per un certo verso, un'effettiva vicinanza. Nella fattispecie, per quanto riguarda la riflessione, si è visto come entrambi condividano l'idea di riflessione come movimento della cosa stessa e non solo della forza giudicatrice. D'altro canto, però, Rombach intende rinunciare alla logica che in Hegel regge questo movimento, ossia la ricomprensione del negativo come proprio negativo e l'auto-presupporre e togliersi dell'essenza.

Tuttavia, come è stato da altri osservato, più le considerazioni rombachiane sembrano convergere verso la necessità di un confronto serrato con Hegel, più, in modo abbastanza curioso, Rombach sembra evitarlo o mantenerlo ad un livello troppo generale²⁰. In effetti, sia quando Rombach vuole sottolineare la vicinanza tra i propri intenti e quelli hegeliani, sia quando invece vuole mettere a fuoco la differenza tra sé e l'idealismo speculativo di Hegel, i riferimenti a quest'ultimo si limitano a delle formule generali. Non solamente dunque Rombach non si impegna in un'analisi rigorosa dei testi di Hegel, ma il suo stesso modo di procedere rende difficile una valutazione esatta dei rapporti tra i due.

La sezione più interessante dello studio di De Santis, *Dalla dialettica al kairos*, è proprio quella dedicata ad un confronto con Hegel. Secondo l'autore, Rombach avrebbe dovuto impiegare la nozione di struttura nel medesimo modo in cui Hegel impiega quella di soggetto nei riguardi dell'assoluto. In questo modo, il concetto di struttura figurerebbe come «processo, logica e dinamica del pensiero e dell'idea, ed altresì come fenomeno, come struttura intima del rendersi visibile del reale»²¹.

In effetti, se ciò fosse possibile, si potrebbero interpretare in senso hegeliano gli appelli di Rombach ad una forma del pensiero filosofico che sia adeguata alla sua situazione storica. Si tratta però di una considerazione destinata a rimanere un auspicio. Infatti, persino una veloce disamina dei vari correlati della nozione rombachiana di struttura mostra delle sostanziali differenze contenutistiche rispetto alla nozione hegeliana di soggetto. Esse consistono principalmente nel fatto che l'ambito proprio di ciò che Rombach intende descrivere con la nozione di struttura non è sovrapponibile al dominio del concetto. Come si è visto, si tratta piuttosto di un rapporto con la totalità

¹⁹ H. ROMBACH, *Phänomenologie...*, p. 271.

²⁰ Cfr. A. DE SANTIS, *Dalla dialettica al kairos. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*, p. 183.

²¹ A. DE SANTIS, *Dalla dialettica al kairos*, p. 158.

del mondo mediato da una forma culturale che dà senso e valore ad ogni aspetto dell'esistenza. In questo senso, la dinamica genetica e concreativa di Rombach non rappresenta un processo libero, cosciente e soggettivo ma piuttosto inconsapevole e soprattutto pre-soggettivo e apersonale. Il fatto che per Rombach la dimensione concettuale sia in fondo una dimensione secondaria marca una distanza incolumabile con Hegel. Al concetto Rombach infatti preferisce la realizzazione fattuale e l'espressione simbolica. All'interno di questo quadro generale si collocano, a nostro avviso, tutte le altre differenze ravvisabili fra Rombach ed Hegel.

Un'altra differenza sostanziale concerne il carattere processuale della storia e il suo rapporto con il pensiero. La necessità che sottende ciò che Hegel chiama 'rovesciamento della coscienza' non ha più ragion d'essere nell'ontologia strutturale di Rombach²². Egli non ritiene infatti che la filosofia sia impegnata a raggiungere la forma scientifica, che comporta la possibilità di ordinare le posizioni della storia della filosofia entro una successione necessaria. Del resto, ciò che Rombach intende con spirito non è certamente una coscienza assoluta che fa esperienza di se stessa. Se per Hegel la storia è il cammino della coscienza che media se stessa e si concretizza e rivela come soggetto, per Rombach questa dimensione di autocoscienza è sempre secondaria e deve riceversi come una sorta di prodotto di dinamiche che la superano e la sovradeterminano.

Muovendo da un punto di vista più vicino a quello hegeliano, De Santis ravvisa coerentemente una forte inferiorità del pensiero rombachiano nei confronti di Hegel. Comprensibilmente egli non può che muovere alcune critiche che mirano a far vedere come l'idealismo di Hegel risponda meglio della fenomenologia rombachiana alle esigenze che questa stessa solleva. Le considerazioni critiche di De Santis muovono anzitutto dai brevi accenni all'opera di Hegel negli scritti di Rombach. In questo senso, paradigmatico è il seguente brano, che dovrebbe mostrare la superficialità con cui Rombach affronta l'idealismo hegeliano, concernente la nozione di sviluppo (*Entwicklung*). In esso, Rombach afferma che, per Hegel, «vi è qualcosa che precede lo sviluppo, il "concetto", l'"essenza" o l'"in sé" dello spirito, che contiene il tutto, anche se in una forma "non sviluppata" [...]. Al contrario, la struttura all'inizio non è nulla. Essa non ha alcuna determinazione, nessuna entelechia, nessuna essenza o concetto o cose simili»²³.

Ad avviso di De Santis, questa affermazione di Rombach dimostra che egli non ha compreso che la caratterizzazione hegeliana dell'assoluto come coscienza ha come sua condizione la libertà. Questo significa che non è considerabile alla stregua di uno sviluppo biologico. Quest'ultimo è infatti caratterizzato da difficoltà estrinseche, dovute cioè alle condizioni ambientali, e non dalla possibilità che il soggetto stesso si rivolga contro il suo proprio sviluppo²⁴. Rombach finirebbe così per considerare anche lo sviluppo dello spirito in Hegel come una mera attuazione di qualcosa che era già in qualche modo presente. Per Rombach la dialettica triadica hegeliana è invece la

²² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 62; ed.it, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 167.

²³ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 176-177.

²⁴ Il brano di Rombach è in effetti un commento al passo hegeliano delle *Lezioni sulla filosofia della storia* in cui si distingue la «lotta dura infinita contro di sé» dello spirito dalla «mera crescita esente dall'affanno e dalla lotta» della vita organica. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed.it *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 49.

descrizione di un processo teleologico, dove ciò che è alla fine, è in realtà anche all'inizio e proprio il processo rimane esterno al risultato. Creatività e libertà sarebbero dunque meglio espressi dall'ontologia strutturale che dall'idealismo hegeliano. Rombach rivendica la superiorità della sua ontologia su quella hegeliana ma, si potrebbe dire, a partire da criteri che restano molto vicini allo stesso pensiero hegeliano.

Ermetica filosofica

Un'altra direzione imboccata dalla speculazione rombachiana successiva a *Strukturontologie* va sotto il nome di ermetica filosofica. Come già detto per *Leben des Geistes*, non si tratta di un cambiamento radicale, quanto piuttosto di una nuova formulazione delle tesi principali della fenomenologia strutturale. L'occasione per l'elaborazione dell'ermetica filosofica è stata senz'altro fornita dall'enorme importanza acquisita dall'ermeneutica gadameriana. Da quest'ultima infatti Rombach vuole decisamente distaccarsi, mostrando come sia possibile un'alternativa al pensiero gadameriano che nasca, almeno parzialmente, all'interno di quella tradizione da cui proviene anche Gadamer. Come ha giustamente osservato Volpi, l'ermetica di Rombach merita di essere considerata alla pari di altri analoghi tentativi – generalmente privi di troppo successo – di mettere in crisi la sistemazione gadameriana proponendone un'alternativa²⁵. L'opposizione rombachiana a Gadamer non sfocia però in una versione alternativa dell'ermeneutica. Rombach rifiuta infatti l'originalità e la preminenza dello stesso metodo ermeneutico a favore di un paradigma quasi opposto. Esso è fondato sulle premesse dell'ontologia strutturale e, in particolare, sul significato che la nozione di mondo assume in essa.

La nozione di mondo va anzitutto declinata al plurale. Allo stesso modo, il rapporto che definisce l'esistenza è un rapporto verso una molteplicità di mondi, in altre parole un passaggio continuo tra essi. L'essere-nel-mondo è in realtà una situazione che presenta molti gradi. Ora, a Rombach sembra essere la pittura – o l'arte in generale – il mezzo più appropriato per illustrare e sostenere questa tesi. Per questo motivo, in apertura di *Welt und Gegenwelt* del 1983 Rombach commenta *I tetti rossi* di Chagall. A suo avviso, attraverso l'accostamento dei vari luoghi che hanno segnato la sua vita, l'artista ha voluto comunicare che «non un mondo, ma un mondo di mondi è umano, un salutare e ringraziare di qua e di là e un riconoscimento immediato del piccolo e del grande, dell'«umile» come del «sublime»»²⁶.

²⁵ Cfr. F. VOLPI, *La fortuna dell'ermeneutica e i limiti dell'interpretazione*, in "Ars Interpretandi", 1996 (I), p. 176.

²⁶ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 8. Tale uso dell'opera d'arte – quasi come fosse un argomento – non deve sorprendere. La convinzione che regge l'ermetica rombachiana è, in effetti, che «ciascuno dei grandi artisti ha il suo proprio tema, ed esso è sempre un fenomeno fondamentale, che prima di lui ancora nessuno aveva visto in quel modo, e perciò l'arte scopre altrettanto che la scienza e la tecnica, anzi di più: l'arte è più scoprente che la scienza o la tecnica poiché scopre fenomeni fondamentali, all'interno dei quali diventano anzitutto possibili le singole scoperte di tipo teoretico o tecnico». H. ROMBACH, *Der kommende Gott*, p. 8.

Una tesi simile circa l'essere-nel-mondo si unisce in Rombach con la critica – per la quale nessun concezione della realtà può dirsi definitiva – ad un ideale ‘illuminista’ o ‘apollineo’ di spiegazione. La radicalità della posizione di Rombach in merito è efficacemente testimoniata dal fatto che egli colloca proprio l'ermeneutica gadameriana dal lato di chi pretende fornire una spiegazione unilaterale della realtà, assieme di fatto alla quasi interezza della tradizione filosofica. La generalità con cui Rombach si oppone a posizioni tanto diverse riunendole sotto un minimo comun denominatore può essere in parte giustificata dall'ampiezza dell'orizzonte delle sue considerazioni. Ci riferiamo in particolare al fatto che egli interpreta l'ermetica filosofica come un tentativo di gettare un ponte verso l'esperienza orientale dell'esistenza. In questo senso, la notevole differenza con quest'ultima potrebbe motivare la scelta di catalogare come ‘apollineo’ tutto ciò che non aderisce strettamente alle tesi principali dell'ermetica.

Per introdurre quest'ultima, Rombach ricorre dunque ad un discorso figurato e, con toni nietzscheani, associa all'idea di una spiegazione concettuale della realtà il dio Apollo. Ad esso contrappone Hermes, i cui tratti simboleggiano l'esperienza ermetica e la sua complessità. Se dunque Apollo è il dio della chiarezza e della distinzione, Hermes è la figura dell'unità vivente e della connessione fra dei ed uomini. Da un punto di vista più generale, l'ermetica si fonda sul principio per cui l'uomo e la realtà non stanno di fronte uno all'altro come fossero irrelati ma, al contrario, debbono la propria costituzione alla trovata (*Findung*) di uno spirito comune. Tale è un processo genetico che si configura come un'auto-trascendenza (*Selbstübersteigung*). La contrapposizione con l'apollineo è anche funzionale alla rivendicazione di una forma più originaria di evidenza: «il modo di verità (*Wahrheitsweise*) dell'ermetica è pura evidenza. Dal di fuori essa è invisibile, in sé però è più luminosa, chiara e certa di tutto ciò che può essere conosciuto nel mondo apollineo-ermeneutico»²⁷.

Il tratto più caratteristico di ogni posizione apollinea è l'adozione di un ambito chiuso di significati come strumento di comprensione della realtà. La conseguenza principale è, secondo Rombach, un appiattimento generale della realtà e la negazione delle sue molteplici dimensioni. Al contrario, l'ermetica filosofica renderebbe possibile una serie di aperture di ambiti di senso, i quali si dispiegano come mondi nuovi e irriducibili. Ciò comporta l'abbandono di qualsiasi orizzonte generale, anzi del modello dell'orizzonte in quanto tale. Tale abbandono fa infatti parte del programma della fenomenologia strutturale. L'orizzonte viene rimpiazzato dalla singolarità; ciò significa che ogni cosa può essere vista come il principio di un mondo²⁸. Un tale processo si colloca oltre le divisioni tradizionali della filosofia: soggetto-oggetto, essere-enti, singolare-generale, fenomeno-essenza etc.. Rombach crede così di aver guadagnato una dimensione inesplorata, dove è possibile concepire un auto-trascendimento della realtà intera, poiché essa cessa di essere determinata da orizzonti di significato imposti dal soggetto.

²⁷ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 135.

²⁸ «Il segno del passaggio ermetico all'autonomia (*Eigengesetzlichkeit*) della cosa è l'inabissarsi dell'orizzonte generale, il ritiro di tutte le relazioni di significato, le quali, senza essere ridotte, anzi proprio mentre si estendono all'infinito, si trovano solo nella cosa stessa». H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 118.

Con le parole di Rilke, nell'ermetica filosofica «tutto non è se stesso»²⁹, non perché in essa l'essere venga falsificato, ma perché l'ermetica si fonda sulla capacità di ogni oggetto di rimandare al proprio mondo. Tale rimando è però visibile solo per chi vive nel medesimo mondo e non per qualunque osservatore. In questo senso, la capacità veritativa dell'uomo e l'auto-trascendimento della realtà richiedono una corrispondenza e uno sviluppo simultaneo.

Si spiega in questo modo il metodo con cui Rombach espone le tesi dell'ermetica filosofica. Più che l'argomentazione – di cui peraltro Rombach non fa mai un uso frequente nemmeno nelle altre sue opere – è l'interpretazione di immagini e testi poetici il mezzo con cui Rombach intende trasmettere il suo punto di vista. Come vedremo, le analisi di Rombach spaziano dal campo religioso, nel quale domina la figura del dio Hermes, a quello poetico e artistico.

L'esperienza ermetica

Nelle due principali pubblicazioni destinate all'esposizione dell'ermetica³⁰ si possono rintracciare numerose definizioni della stessa. Seppure varie, esse indicano tutte in direzione del fatto che l'ermetica filosofica consiste in una sorta di esemplificazione delle categorie dell'ontologia strutturale, sia di una messa alla prova della stessa come principio interpretativo dell'esperienza. Da quest'ultimo punto di vista, l'ermetica filosofica può essere vista come il tentativo di rintracciare testimonianze dei processi descritti dall'ontologia strutturale nei prodotti dello spirito oggettivo. Tali testimonianze sarebbero dunque delle manifestazioni particolarmente paradigmatiche di alcuni tratti della struttura.

Un altro carattere essenziale dell'esperienza ermetica è il fatto che essa è una novità imprevedibile. In questa direzione indica la figura del '*kommende Gott*'³¹: egli simboleggia il tema dell'attimo (*Augenblick*), che – introdotto, per così dire, da Heidegger in fenomenologia – in Rombach è fortemente connesso alla dimensione genetica. Di un'esperienza ermetica non si possono fornire generalizzazioni né formalizzazioni, come se essa fosse qualcosa di replicabile a piacere. In questo senso ciascuna esperienza ermetica ha un proprio *kairos*, anzi nelle intenzioni di Rombach l'ermetica costituisce la comprensione piena del nesso fra *kairos* e significato. La verità ermetica si esperisce come un rimando organico fra significati il quale non è dato una volta per tutte e in cui ogni significato è consegnato ad una trovata, all'ispirazione dell'attimo: un elemento particolare e casuale può così schiudere l'interna armonia della struttura di un mondo e le correlazioni necessarie tra i suoi momenti.

L'esperienza ermetica è l'esperienza dell'irriducibilità di ogni struttura, del sorgere di un mondo, di qualcosa che non è in altro, né può apparire in un orizzonte estraneo e,

²⁹ Si tratta di un'espressione contenuta nella IV Elegia Duinese di R.M. Rilke: «[...] Sieh, die Sterbenden,/sollten sie nicht vermuten, wie voll Vorwand/das alles ist, was wir hier leisten. Alles/ist es nicht es selbst [...] (vedi, i morenti/non s'avvedono forse quanto pretesto vi sia/in tutto il nostro fare. Tutto/non è se stesso [...]). R.M. RILKE, "Quarta elegia", in ID., *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 31.

³⁰ Sono il già citato *Welt und Gegenwelt* e *Der kommende Gott* del 1991.

³¹ Si tratta di una figura tratta da *Brod und Wein* di Hölderlin. Cfr. F. HÖLDERLIN, "Brod und Wein" in ID., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. 920.

pertanto, nell'esperienza ermetica fenomeno ed orizzonte devono sorgere come una cosa sola. Per questo motivo il suo oggetto è sempre un mondo. Tuttavia, ciascun mondo viene esperito a partire da un suo momento, da un particolare all'interno di esso che sta per il tutto, lo simboleggia e lo rende presente. Per questa ragione, la nozione ermetica di mondo nell'ermetica è equivalente a dimensione, ordine, stile. Tutti questi concetti designano in qualche modo un intero che connette e conferisce un certo carattere ai propri elementi, senza essere evidentemente un elemento o momento a sua volta. Perciò «l'evidenza propria di un mondo appare nelle particolarità, ma non *consiste* in esse. In questo senso non vi è lì nulla da *comprendere*»³².

Rombach definisce così il mondo tramite l'intensificazione di singoli momenti dell'esperienza che rendono presente un significato globale. «Questa è l'esperienza ermetica. Esperienza di un incomparabile carattere generale, senso generale, tipo di realtà, che rende in assoluto le cose reali e conferisce loro quell'intensità, che hanno per la vita vissuta»³³. Questo è il senso dell'insistenza sul momento genetico: l'esperienza ermetica è legata ad un ritmo vitale, è temporanea nè può essere mantenuta. Per questo motivo, la forma autentica dell'esperienza ermetica è l'accrescimento (*Mehrung*) e il costante salire di livello, cioè l'accumularsi di rimandi simbolici a livelli di significato sempre più omnicomprensivi, ma non per questo vaghi. La struttura rombachiana vive delle tensioni reciproche, ossia delle differenze fra i suoi momenti. Queste tensioni costituiscono la vitalità di una struttura, senza di cui essa non sarebbe in grado di mantenersi come la forma di un fenomeno.

Nonostante l'ermetica rombachiana proclami che ogni mondo deve essere misurato secondo le sue proprie misure, e che non esistono punti di vista assoluti, è comunque possibile elencare dei caratteri generali di ogni mondo, ricavandoli dalle descrizioni rombachiane. Anzitutto, l'esperienza ermetica si svolge sotto il segno di una positività assoluta. La considerazione ermetica «è in grado di vedere il dato, e precisamente anche ciò che è difettoso e limitato, in modo tale che esso possa essere riconsiderato e trasformato in una condizione della positività di una forma riuscita»³⁴.

Tale positività consegue in un certo senso dal formalismo con cui Rombach espone ogni genesi strutturale. Se infatti la genesi strutturale consiste nello stabilirsi di una rete di rimandi che renda presente e sperimentabile un mondo come totalità di significato, allora le determinazioni contenutistiche effettive di tale significato passano forzatamente in secondo piano. Tuttavia, ciò che può sembrare una problematicità strutturale del pensiero rombachiano, nelle intenzioni dell'autore è da leggere con un altro spirito. La positività che Rombach vuole mettere in luce non consiste in una piatta uniformità; se così fosse la posizione rombachiana si rovescerebbe nel suo contrario. Si tratta invece di una forma di positività che ogni concezione possiede finché la si analizza dal punto di vista genetico. Rombach tende infatti ad accordare un valore assoluto ad ogni visione del mondo, fintantoché essa viene vista come un tentativo storico e limitato di comprendere la realtà del mondo e di rispecchiare la vita. In questo

³² H. ROMBACH, *Der kommende Gott*, p. 35.

³³ *Ibi*, p. 36.

³⁴ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 174.

senso, nella misura in cui l'ermetica è in grado di ristabilire uno sguardo originario su ogni oggetto, essa non può che riscontrare positività.

Nella fenomenologia strutturale, ogni struttura si stabilisce e si individua grazie al rimando sempre più fitto tra i suoi momenti. Nell'ermetica filosofica, Rombach caratterizza questa condizione come carattere dell'esperienza di un mondo. Il senso viene esperito nell'armonia (*Stimmigkeit*) tra l'uomo e tutti gli aspetti della realtà che sostanziano il mondo storico entro cui egli vive.

Tale armonia che caratterizza ogni mondo è però costitutivamente effimera. Non solo infatti ogni mondo storico è destinato a disgregarsi, ma anche l'esperienza in cui un mondo appare con la sua particolare evidenza è più simile ad un'illuminazione che ad un graduale approccio. Di conseguenza è possibile trattenere i risultati dell'esperienza ermetica e trattarli separatamente dall'ambito in cui sono stati raggiunti. L'esperienza ermetica è infatti l'esperienza di un culmine di evidenza e di significato che non può essere mantenuto come tale, ma che deve per forza distinguersi e stagliarsi contro lo sfondo di un'esperienza avvertita come banale, senza a sua volta cristallizzarsi in una dimensione di normalità.

L'evidenza ermetica è dunque legata a doppio filo ad un proprio *kaïros* ed esprime dunque, nelle intenzioni di Rombach, l'essenza della storicità umana. In termini più semplici, ogni fenomeno ermetico è tale che, una volta concluso, esso non appare più come prima. Rombach battezza 'legge delle minimalità' questa caratteristica di ogni fenomeno ermetico. In altre parole, l'ermetica deve adattarsi all'individualità e il mondo che essa descrive può essere, al limite, anche quello di un solo individuo. Inoltre essa non può neanche essere prescrittiva o normativa rispetto ai propri oggetti. Le minimalità che l'ermetica descrive sono consegnate alle possibilità della storia e della vicenda personale di ciascuno.

Per quanto la proposta di un'ermetica filosofica possa sembrare altamente originale, l'intenzione di Rombach è al contrario quella di gettare luce su di una dinamica che ha sempre sorretto l'esistenza umana e la sua elaborazione culturale. Per questo motivo, al fine di scampare in pericolo di perdere le coordinate fondamentali dell'esistenza, è necessaria la consapevolezza dei processi costitutivi che stanno alla sua base. Per quanto questa consapevolezza possa essere stata persa nella contemporaneità, si tratta per Rombach comunque di una presa di coscienza di qualcosa che in realtà è già da sempre avvenuto.

Probabilmente l'illustrazione più riuscita dell'esperienza ermetica è contenuta nell'interpretazione dell'*incipit* di una poesia di Hölderlin in *Welt und Gegenwelt*. Si tratta delle prime due strofe di *Heimkunft*, non a caso una poesia commentata anche da Heidegger. Nonostante l'illustre precedente, Rombach si limita però a riferire genericamente di vari tentativi di interpretazione della poesia, tutti ovviamente segnati da un'impostazione ermeneutica e perciò più o meno scorretti.

Rispetto a quella heideggeriana, l'interpretazione di Rombach è sicuramente più concisa e prende in considerazione quasi esclusivamente la prima strofa. Vale dunque la pena riportarne il testo:

Drinn in den Alpen ist noch helle Nacht und die Wolke,

Freudiges dichtend, sie dekt drinnen das gähnende Thal.
 Dahin, dorthin toset und stürzt die scherzende Bergluft,
 Schroff durch Tannen herab glänzet und schwindet ein Strahl.
 Langsam eilt und kämpft das freudigschauernde Chaos,
 Jung an Gestalt, doch stark, feiert es liebenden Streit
 Unter den Felsen, es gährt und wankt in den ewigen Schranken,
 Denn bacchantischer zieht drinnen der Morgen herauf.
 Denn es wächst unendlicher dort das Jahr und die heiligen
 Stunden, die Tage, sie sind kühner geordnet, gemischt.
 Dennoch market die Zeit der Gewittervogel und zwischen
 Bergen, hoch in der Luft weilt er und rufet den Tag.
 Jetzt auch wachet und schaut in der Tiefe drinnen das Dörflein,
 Furchtlos, Hohem vertraut, unter den Gipfle hinauf
 Wachstum ahnend, denn schon, wie Blize, fallen die alten
 Wasserquellen, der Grund unter den Stürzenden dampft,
 Echo tönent umher, und die unermessliche Werkstatt
 Reget bei Tag und Nacht, Gaben versendet, den Arm.

Dentro le Alpi è ancora notte chiara e la nuvola
 Ricopre, sognatrice, la valle che là dentro si spalanca.
 Di qui, di là sibila l'aria dei monti e scherzando rimbalza,
 Un raggio balena attraverso gli abeti e scompare.
 Lentamente il Caos si affretta alla lotta, fremendo di gioia,
 Giovane nella figura, ma forte, celebrando un litigio amoroso
 Tra le rocce, vacilla e fermenta nelle eterne barriere,
 Perché più bacchico si leva là dentro il mattino.
 Perché più infinito là cresce l'anno, e le sacre
 Ore, i giorni sono ordinati, mischiati in modo più audace.
 Ma l'uccello della tempesta si accorge dell'ora e tra
 I monti si libra alto nell'aria e chiama il giorno.
 Ora si sveglia il piccolo borgo e là dentro, nel profondo, leva
 Senza paura lo sguardo fra le vette, familiare alle altezze.
 Presago della crescita, giacché, come lampi, precipitano
 Le antiche sorgenti, il suolo vapora sotto getti scoscianti,
 L'eco vibra d'intorno e la smisurata officina
 Giorno e notte si adopera, dispensando i suoi doni³⁵.

Nonostante la scelta di limitarsi alla prima strofa, Rombach identifica con sicurezza il senso globale della poesia: essa è la rappresentazione di un mondo ermetico, distinto sia dalle cime sia dalla valle dove si trova la patria del poeta. Secondo Rombach, l'accesso a un mondo ermetico dipende dalla capacità di interpretare dei particolari anche minimi come esponenti della totalità del mondo stesso. Il medesimo fenomeno si replica nell'interpretazione di questa strofa di Hölderlin, essa stessa figurazione di un mondo ermetico. Nella fattispecie, Rombach si appoggia all'incongruenza fra la "helle Nacht" con cui inizia la poesia e le nuvole che coprono la "gähnende Thal". È a questo punto che deve farsi spazio nel lettore l'ipotesi secondo cui «"alpi" potrebbe essere qui

³⁵ F. HÖLDERLIN, "Ritorno a casa", in ID., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001, p. 842.

inteso non secondo il significato corrente, “alpi” potrebbe essere il plurale di “Alp” e indicare ciò che oggi chiamiamo “alta valle” (“Alm”)³⁶.

Ebbene, proprio questa “alta valle” o alpeggio – collocata in una posizione di mezzo, sotto le cime ma sopra le nuvole e la valle sottostante – simboleggia la nozione ermetica di mondo. Secondo Rombach infatti la strofa presenta una struttura su tre livelli, di cui il primo è il cielo, il secondo la suddetta *Alm*, mentre il terzo, il più basso, è la patria a cui il poeta sta facendo ritorno.

Come sottolinea il testo seguente, nella poesia si tratta di una ricerca, di un ritrovamento³⁷. Secondo Rombach esso indica proprio il paesaggio descritto nella prima strofa. La poesia, colei che media tra le cime e la valle è la vera sede del mondo ermetico e, al contempo la sua più propria manifestazione: «ma la nuvola ha assunto la luce originaria nella sua interezza e la porta soavemente e come “gioioso”, non come elemento violento (*Gewaltsame*) agli uomini più in basso. Questo è il “ritorno a casa”. Ciò che esso trasmette è “il bene ritrovato” (*der Fund*), che vuole essere portato dall’ermetica delle alpi nell’aperto (*Offenheit*) della valle e nell’ampia distesa della patria»³⁸. In che cosa consista tale ritrovamento non viene però definitivamente chiarito nel prosieguo del componimento, ed è per questo che Rombach considera questo incipit di Hölderlin una rappresentazione particolarmente riuscita dei tratti dell’esperienza ermetica: «la poesia non dice il bene ritrovato, dal quale il poeta si augura una svolta della storia, ma essa lo lascia debolmente *rilucere*, come una nuvola il sole che sorge, e chi è in grado di seguire l’accenno ermetico, scoprirà anche la toccante scoperta del poeta (il “bene ritrovato”)³⁹.

Anche la ben più famosa interpretazione di Heidegger sottolinea con decisione il fatto che il poeta è anzitutto protettore e custode. Il ritorno a casa del poeta, per Heidegger descrizione dell’avvicinamento all’origine, si conclude con una manifesta, ma del tutto voluta, contraddizione.

Il bene ritrovato è infatti ritrovato nella patria ed eppure rimane risparmiato. Se è vero, infatti, che «ciò che cerchi è vicino, già ti muove incontro», altrettanto decisamente viene affermato che «ma il meglio, il bene ritrovato che giace sotto l’arco/di questa pace santa, è serbato ai giovani e ai vecchi»⁴⁰. La vicinanza, ne conclude Heidegger, è allo stesso tempo rappresentata da Hölderlin come ciò che viene risparmiato, tenuto lontano. Tale lontananza è però – per quanto possa sembrare contraddittorio – una diversa specie di vicinanza. La vicinanza di cui *Heimkunft* tratta è allora una vicinanza all’origine che è un mistero (*Geheimnis*) e per la quale, allora, non vale l’obiezione di cui sopra. È di fronte a questo mistero che il poeta è anzitutto custode: «ma noi non sappiamo mai un mistero svelandolo o analizzandolo, ma unicamente custodendolo come mistero»⁴¹.

³⁶ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 137.

³⁷ Nella quinta strofa e penultima strofa si legge appunto «Là mi accolgono – dolce voce dei miei!/Tu smuovi, risvegli in me cose remote nel tempo! [...] /ma il meglio, il bene (*Fund*) che giace sotto l’arco/di questa pace santa, è serbato ai giovani e ai vecchi». F. HÖLDERLIN, “Ritorno a casa”, p. 847.

³⁸ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 137.

³⁹ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 138.

⁴⁰ F. HÖLDERLIN, “Ritorno a casa”, pp. 845-847.

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. IV, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, p. 24; ed. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 29.

Heidegger, però, non interpreta questa funzione del poeta come mediazione fra la luce delle cime e la patria sulle rive del fiume Neckar. Anche se le cime rimangono comunque lo spazio della luce, Heidegger aggiunge: «ma solo ancora più in alto, oltre la luce, si dirada e s'illumina il sereno nel puro farsi sereno, senza il quale anche la luce non sarebbe mai disposta nel proprio chiarore. "L'altissimo" e "il sacro" sono lo stesso per il poeta: la dimensione serena (*die Heitere*). Essa resta, come origine di ogni cosa gioiosa, quanto vi è di più gioioso»⁴².

In Rombach è questo elemento luminoso a prendere il sopravvento. Esso indica la direttrice – dall'altro verso il basso – secondo cui viene interpretato il componimento. Il poeta è allora identificato, non senza appoggi testuali, con la nuvola "freudiges dichtend". Al contrario Heidegger considera l'effettivo moto del poeta verso la patria. A ben vedere, egli si allontana dalle cime e si dirige verso il paese natale. Heidegger ottiene così una prospettiva del tutto differente da quella adottata da Rombach: «allora è proprio la patria sveva, lontana dalla montagna alpina, il luogo della vicinanza all'origine. Sì, è così»⁴³. Per questo motivo il ritorno a casa è l'autentico punto focale della poesia: «l'arrivo a casa è il ritorno nella vicinanza all'origine»⁴⁴.

Prima di considerare in modo particolare come Rombach presenta l'opposizione tra ermetica ed ermeneutica, riteniamo necessario esaminare un'ultima questione. In *Strukturontologie* Rombach afferma piuttosto chiaramente che alcuni significativi tratti dell'ontologia strutturale sono stati anticipati in un contesto teologico o comunque di teologia filosofica⁴⁵. Tuttavia poiché la fenomenologia di Rombach esclude il problema dell'assoluto in senso metafisico, sembra legittimo chiedersi se egli mantenga comunque la nozione in questione e a che cosa la applichi. Pur non stravolgendo le categorie dell'ontologia strutturale, l'ermetica filosofica sembra dare delle indicazioni più decise a riguardo di questo problema.

In *Welt und Gegenwelt*, Rombach sembra infatti concludere che l'assoluto sia il processo di strutturazione stesso. In questo senso, l'ermetica filosofica offrirebbe la possibilità di esperire le forme concrete in cui la presenza dell'assoluto viene mediata. Si potrebbe

⁴² *Ibi*, p. 18; ed. it. p. 22. Rombach tuttavia sembra interpretare la mediazione tra le cime e la valle come la possibilità di trattenere la luce delle cime in un mondo in sé chiuso (l'alta valle). Per Heidegger si tratta piuttosto di tematizzare l'assenza della luce nella valle. Nel non facile lessico dell'interpretazione heideggeriana il compito del poeta consiste allora nel preservare tale assenza come modalità privilegiata attraverso cui si manifesta la vicinanza all'origine, tema vero e proprio di *Heimkunft*. «Perciò la cura del poeta deve avere di mira solo questo: senza paura di fronte alla pervenza di ateismo, restar vicino alla mancanza di Dio e tenersi in attesa nella preparata vicinanza alla mancanza finché dalla vicinanza al dio che manca non venga concessa la parola iniziale che nomina l'alto». *Ibi*, p. 28; ed. it. p. 33.

⁴³ *Ibi*, p. 22; ed. it. p. 27.

⁴⁴ *Ibi*, p. 23; ed. it. p. 28. Heidegger sembra così chiudere, per quanto possibile, una questione che in Rombach resta aperta. Ci riferiamo alla possibilità di portare ciò che Rombach considera la particolare evidenza di un mondo ermetico in un ambiente diverso, come può essere la patria verso cui il poeta fa ritorno. In altre parole: proprio la mediazione, che Rombach richiama, sembra essere accennata senza poi venir approfondita. La giustificazione di una mediazione tra mondi diversi è però uno dei problemi fondamentali – probabilmente irrisolvibile – dell'ermetica rombachiana. Al contrario Heidegger è quantomeno più preciso nel distinguere tra l'attività del poeta e di coloro – i suoi compatrioti – ai quali compete una sorta di mediazione: «in quanto essi prestano attenzione alla parola detta e si danno pensiero a che essa venga ben interpretata e ritenuta, aiutano il poeta. Questo aiutare corrisponde all'essenza della vicinanza che tiene in serbo, nella quale si avvicina il più gioioso». *Ibi*, p. 30; ed. it. p. 36.

⁴⁵ Cfr. H. ROMBACH, *Strukturontologie*, pp. 40-44.

concluderne che Rombach proponga così una filosofia della religione, la cui tesi principale è: «l'assoluto può comunque diventare assolutamente concreto: nella forma concreta di un uomo, di un'opera d'arte, di una scoperta. Questo è impensabile per l'apollineo. Per lui l'assoluto è qualcosa d'altro e di irraggiungibile»⁴⁶. Come si vede, Rombach pone l'accento sull'identità di fondo che vige tra tutte le forme rituali, in quanto tutte sono una sorta di esemplificazione delle medesime dinamiche strutturali. Tuttavia, questa pretesa di Rombach non può che scontrarsi con l'impossibilità di rendere conto effettivamente di tale identità. Da questo punto di vista, la prova è piuttosto affidata ad alcuni esempi isolati, che si pensa possano illustrare una dinamica universale.

Ermetica ed ermeneutica

Come già detto, il bersaglio polemico principale dell'ermetica filosofica è costituito da Gadamer e dalla sua ermeneutica filosofica. Tra le due sussiste, secondo Rombach, una differenza sostanziale: l'ermeneutica garantisce una comprensione esteriore che non supera la dicotomia fra soggetto ed oggetto, mentre l'ermetica pretende di trattare della genesi della dimensione comune che racchiude soggetto ed oggetto.

Tale differenza è dovuta al fatto che l'ermeneutica gadameriana mostra chiaramente la sua provenienza fenomenologica facendo uso del modello dell'orizzonte per rapportarsi ai propri oggetti. Proprio in questa scelta si radica l'esteriorità a cui essa rimane legata. In particolare, l'ermeneutica non sembra riconoscere che è necessario un mutamento essenziale da parte del soggetto perché sia possibile la reale comprensione di un mondo. In altre parole, l'adozione di un orizzonte adeguato presuppone una corrispondente forma di esistenza ed è in questa fondato⁴⁷.

Può sembrare che Rombach replichi qui uno schema simile al quello diltheyano di spiegazione e comprensione, posizionando tutto ciò che non giunge al livello dell'ermetica dal lato della spiegazione. L'ermetica è infatti l'esperienza dell'abisso, cioè del mondo in quanto qualcosa che non si può misurare nelle sue dimensioni profonde. Al contrario, l'ermeneutica è vista come l'ideale prosecuzione della tradizionale spiegazione dell'ente secondo i sensi tradizionali di fondamento, come le quattro cause, e che opera nello spazio di una differenza fondamentale. Tale 'differenza ermeneutica' è precisamente la differenza tra l'oggetto e l'interpretazione, che non fa altro che replicare il vizio atavico del pensiero di assumere le divisioni – la differenza ontologica di Heidegger, non meno che quella tipicamente moderna fra soggetto ed oggetto – come più originarie dell'unità. Da questo punto di vista, poiché cioè l'ermetica mira alla dimensione concreativa, essa stessa costituisce il fondamento e la condizione di

⁴⁶ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 127. In altri passi Rombach sembra invece mitigare le pretese dell'ermetica filosofica, esprimendosi con più modestia. L'ermetica si occuperebbe allora piuttosto di una sorta di ambito di mezzo, cioè dei significati globali del mondo che non sono in competizione con l'assoluto metafisico e tramite cui Rombach tenta di trasmettere un senso della realtà improntato al dinamismo e al mutamento determinato dall'interno, tipico dei viventi.

⁴⁷ «L'ermetica vuole il mutamento (*Verwandlung*) dell'uomo, non solo dell'orizzonte. Nel mutamento vengono sovvertiti tutti gli orizzonti. Si genera una nuova apertura (*Offenheit*), non prevedibile per nessun aspetto e che non è connessa all'orizzonte presente. In essa tutto appare come nuovo, anche l'orizzonte presente». H. ROMBACH, *Der kommende Gott*, p. 77.

possibilità dell'ermeneutica. Infatti l'ermeneutica raggiunge quella dimensione «nella quale il divino e l'umano non sono ancora divisi»⁴⁸.

Dopo aver collocato l'ermeneutica nell'alveo della tradizione apollinea dell'occidente, Rombach procede con alcune critiche più mirate. Una prima è diretta verso uno dei concetti fondamentali dell'ermeneutica gadameriana, ossia la nozione di storia degli effetti. A giudizio di Rombach, essa si basa sulla falsa alternativa tra un rapporto mediato e uno immediato con il passato. Questa però è un'alternativa che non sussiste realmente, poiché la continuità storica, e dunque la mediazione che essa implica, è l'unico modo in cui il presente può essere in rapporto con il passato, e quindi è anche il rapporto immediato fra i due, non essendo possibile una connessione più stretta. Non esiste dunque il mondo della comprensione (*gemeinsame Welt der Verständigung*) come *continuum* storico che fonda la comprensione ermeneutica. Per Rombach esistono sì diversi mondi, ma non possono essere portati tutti sotto uno spazio neutro di comprensione. Le differenze tra i vari mondi storici, non sono colmabili da nessuna comprensione; ne andrebbe altrimenti dell'originalità di ogni mondo storico e della sua origine.

In secondo luogo, gli sviluppi dell'ermeneutica gadameriana hanno tradito le attese espresse programmaticamente nel titolo *Verità e metodo*. Rombach rimprovera all'ermeneutica di essere diventata un metodo scientifico – anche se limitato alle cosiddette scienze dello spirito – non compiendo così l'intenzione originaria di descrivere un'esperienza della verità che non sia mediata dal metodo. A questo proposito, Rombach considera insensata l'eventuale risposta secondo cui il metodo delle scienze dello spirito non viene applicato 'metodicamente' a sua volta, ossia che non vi è un metodo che prescrive la sua applicazione. Infatti qualsiasi metodo non è applicato rapsodicamente ma prescrive sempre come debba essere impiegato, seppure non per questo bisogna immaginare che si appronti ogni volta un metodo ulteriore⁴⁹. Il tenere fede alla concezione dell'ermeneutica come di un metodo, è favorito dal fatto che Gadamer sembra concentrarsi solo sui testi come prodotti dello spirito oggettivo. L'attenzione verso il linguaggio va di pari passo con una concezione della verità come qualcosa che si coglie per mezzo di un sapere oggettivante ed esprimibile in proposizioni⁵⁰. Tutt'altri esiti troviamo nell'ermeneutica rombachiana. In essa non è affatto presente questa preferenza per il testo scritto e il linguaggio è un mezzo come un altro per rendere presente un mondo. Anche per questo motivo, per Rombach la verità consiste nello stare in rapporto simbolico con una struttura o con un mondo.

Considerando le fonti dell'ermeneutica gadameriana, Rombach estende la sua critica anche alla nozione di *Verstehen* in *Essere e tempo*. Ad avviso di Rombach, esso mostra già un certo grado di astrattezza nel trattare la questione del mondo e della significatività, la quale viene considerata una sorta di contenitore immutabile da riempire con contenuti vari, che restano però ad essa estranei. A Heidegger, come a Gadamer, è sfuggita la possibilità di una comprensione più intima del mondo e delle

⁴⁸ *Ibi*, p. 30.

⁴⁹ Cfr. H. ROMBACH, *Der kommende Gott*, p. 91.

⁵⁰ *Ibi*, p. 80.

molteplici forme dei vari mondi storici, la quale non può mai essere ottenuta tramite un adeguamento progressivo come, ad esempio, la fusione degli orizzonti.

A questo proposito Rombach ha gioco facile nell'affermare che la realtà concreta della *Zuhandenheit* degli utilizzabili è molto più sottile di quanto facciano immaginare le categorizzazioni di *Essere e tempo*. Essa consiste nelle minimalità che contrassegnano tutte le attività produttive, in particolare quelle artigianali. Solo esse sono in grado di contrassegnare un mondo e solo in un tale mondo l'uomo è veramente presso le cose. La realtà dell'essere nel mondo (*In-sein*) si raggiunge solo quando si è disposti a prendere in considerazione queste particolarità. La difficoltà di questo passaggio è ovviamente determinata dal fatto che esse non sono generalizzabili o prevedibili, per cui è difficile darne una descrizione che non sia formale. In ogni caso, Rombach può far valere ancora una volta il suo richiamo a dirigere l'attenzione sulle concretizzazioni storico-culturali nella loro varietà e particolarità.

Comunque stiano le cose per l'ermeneutica, anche l'ermetica rombachiana deve dotarsi di una sorta di metodo interpretativo per essere in grado di riscontrare gli aspetti propri dell'ontologia strutturale nella formazione dei mondi storici. Non basta infatti affermare che la verità ermetica si manifesta con un'evidenza che non è raggiungibile da qualsiasi interpretazione apollinea. Una premessa è tuttavia già chiara: la chiarezza e l'evidenza dell'ermetica non è quella dell'uniforme generalità che Rombach crede di riscontrare nel *mainstream* del pensiero occidentale. L'alternativa costituita dall'ermetica si fonda sulla possibilità di distinguere la forma ideale della struttura da quella che un mondo storico e le sue testimonianze hanno di fatto raggiunto. In questo contesto, la nozione di struttura costituisce il principio di un'interpretazione elevata (*Hochinterpretation*). Anche quando il nesso strutturale tra i momenti di un mondo non appare in tutta chiarezza, Rombach ammette che sia possibile – ed anche necessaria – una ricostruzione dei nessi a partire dallo spirito della comunità che lo ha 'creato'. Tali nessi vengono afferrati a partire dal vertice di senso, dall'esperienza fondamentale, che caratterizza una cultura.

Tale nesso «viene colto solo quando si coglie il principio segreto della connessione delle “circostanze” nell'unità e unicità dello *spirito* di questa cultura»⁵¹. La nozione di struttura funge allora da principio regolativo, per così dire, delle realizzazioni concrete della storia. Pur essendo dunque ispirata dalla percezione radicale della storicità nella sua concretezza e pur pretendendo di non applicare ad essa delle istanze normative che non siano tratte dalla storia stessa, l'ermetica rombachiana sussiste solo se ciascuno dei suoi oggetti riflette dei tratti di una dinamica genetica-strutturale che finisce per essere il suo vero e proprio oggetto⁵².

⁵¹ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 139.

⁵² La nozione di interpretazione elevata segna un'ulteriore differenza rispetto all'ermeneutica. Quest'ultima infatti non possiede degli standard ontologici per definire una forma elevata, cioè il livello di strutturazione a cui un mondo sarebbe dovuto giungere. In altri termini, essa è condannata ad accettare incondizionatamente la fatticità per poi escogitare i modi con cui essa viene mediata dalla storia, a causa della mancanza di quel concetto di presenza del senso globale nei momenti, che caratterizza la fenomenologia e l'ermetica rombachiana.

Il metodo dell'*Hochinterpretation* è anche la chiave di cui Rombach si serve per offrire una visione unitaria della storia. Abbandonato il livello hegeliano dello spirito e quello heideggeriano dell'essere – nelle molteplici variazioni in cui esso compare in Heidegger – Rombach deve offrire un nuovo paradigma che giustifichi l'unità della storia. Il rifiuto di riconoscere istanze superiori alla storia stessa coincide per Rombach con la possibilità di conferirle un carattere autenticamente umano. A sua volta questo coincide con il riconoscimento dell'unità fondamentale tra mondo e uomo: «non l'uomo è colui che agisce nella storia, ma l'unità concreativa di mondo e uomo, il “sorgere”, il fenomeno “ermetico”»⁵³.

Si tratta in fondo di una soluzione già offerta in *Leben des Geistes*, dove l'unità è data dal continuo sorgere di dimensioni e di mondi storici come processi concreativi. Da questo punto di vista, l'ermetica filosofica fornisce una sorta di metodo per far emergere il carattere concreativo che caratterizza ogni autentica formazione di un mondo. Questo non è possibile se si considerano semplicemente i fatti, ma solo se ne si dà un'interpretazione che sia *Hochinterpretation*: «ad un livello elevato i mondi non entrano più in connessione come concorrenti, ma come aiutanti reciproci, e solo in questo modo la storia diventa umana [...]. Non per il fatto che mondi diversi e precedenti vengono definitivamente sconfitti e deposti, ma per il fatto che vengono ermeticamente “salvati”, incrementati (*gesteigert*) nel senso di un'interpretazione elevata e portati alla versione (*Fassung*) più pura, così che in essi, in ciascun mondo e quindi anche nel proprio, appaia l'umano. Poiché ogni senso è umano!»⁵⁴.

L'interpretazione elevata di Rombach nasconde però una difficoltà notevole. Essa consiste nel fatto che, nonostante Rombach affermi insistentemente che ogni mondo deve essere letto con le proprie misure, egli finisce per misurare solamente con le categorie della fenomenologia strutturale.

In questo modo il contenuto che ogni volta viene messo in luce risulta differente dall'intenzione particolare dell'autore effettivo di ogni prodotto culturale. L'esclusione sistematica delle intenzioni e intuizioni particolari costituisce anzi il perfetto modello di ogni interpretazione. Rombach non si dedica solamente a rinvenire delle linee comuni nella storia della filosofia, dell'arte e della religione. Al contrario, egli dichiara esplicitamente che l'interpretazione deve mirare a carpire il contenuto profondo di ogni opera senza guardare all'eventuale intenzione da cui è stato guidato l'autore nella sua realizzazione. In altre parole, l'autore particolare funge come un filtro per il pensiero fondamentale che vuole esprimersi, come è il caso per il funzionalismo dell'età moderna. Sembra, in sostanza, che l'autore sia quasi un male necessario, una condizione inaggirabile che tuttavia deve essere trascurata se si vuole giungere all'essenziale.

Le difficoltà che si incontrano nell'espone le linee principali dell'ermetica filosofica spingono a chiedersi se per caso Rombach non faccia appello ad una facoltà particolare come via d'accesso privilegiata ad una tale esperienza. Su tale questione Rombach mantiene, in effetti, una certa oscurità. Certamente l'organo, per così dire,

⁵³ H. ROMBACH, *Welt und Gegenwelt*, p. 142.

⁵⁴ *Ibi*, p. 143.

dell'esperienza ermetica deve fornire la capacità di percepire le relazioni che ordinano e regolano quelle totalità che sono i mondi.

A questo proposito Rombach menziona la capacità di cogliere un'aura attorno a determinate cose, che renda conto della loro particolare significatività⁵⁵. Aura indica sia un carattere fondamentale di qualcosa che determina in qualche modo qualunque altra sua caratteristica⁵⁶, sia un'atmosfera, cioè la qualità di un contesto o struttura, che si estende come un carattere generale sull'insieme degli oggetti all'interno di esso⁵⁷. Per percepire una simile qualità è necessario qualcosa di simile al genio, oltre ad una sensibilità affinata (*Feinsinn*). L'emetica si fonda del resto sulla possibilità dell'intuizione di qualcosa di evidente ma al contempo indefinibile ed indescrivibile. Rombach insiste particolarmente sull'immediatezza dell'evidenza ermetica, che infatti ha come canali privilegiati l'immagine ed il simbolo. L'intuizione dello spirito di un mondo richiede dunque una percezione abbracciante (*übergreifend*) in grado di sorprendere una connessione universale nei più piccoli particolari e nelle variazioni più insignificanti.

Percezione

Sono relativamente pochi i fenomeni dei quali Rombach ha fornito un'analisi dettagliata secondo i principi della fenomenologia strutturale. Tra essi, però, l'analisi della percezione contenuta nel terzo capitolo di *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins* è particolarmente pertinente al presente problema, oltre ad essere la più estesa di tutte le analisi fenomenologiche condotte da Rombach. All'interno del contesto dell'opera, l'analisi della percezione è intrapresa da Rombach come un tentativo di mostrare l'originalità del suo pensiero prendendo le mosse da un tema classico della fenomenologia.

Fin dalle prime pagine si nota che per Rombach la percezione non costituisce un tema isolabile all'interno di uno schema più vasto, come se fosse una modalità particolare di accesso conoscitivo. Al contrario, la percezione come fenomeno strutturale è intesa come una dimensione costitutiva di un mondo, cioè come un processo genetico a cui soggetto ed oggetto debbono la loro formazione e correlazione. In altre parole, come vi è un oggetto della percezione, così essa richiede anche una particolare forma di soggetto. Entrambe, forma del soggetto e forma dell'oggetto, costituiscono una struttura. In questo senso, Rombach usa il tradizionale carattere di immediatezza della

⁵⁵ Si tratta probabilmente di un riferimento, seppure implicito e sottaciuto, a *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* di W. Benjamin.

⁵⁶ H. ROMBACH, *Der kommende Gott*, p. 111.

⁵⁷ In un'accezione simile l'aura è stata fatta oggetto di un saggio di Elémire Zolla. In *Aure* lo studioso rumeno descrive, con dovizia di esempi particolari (induismo, Bali, Iran, Nubia, Israele, taoismo cinese e sciamanesimo coreano), quelle esperienze in cui «la sovrapposizione d'un archetipo alla percezione, la rispondenza della realtà esterna ad un segreto interiore suscita l'aura» (E. ZOLLA, *Aure: i luoghi e i riti*, Marsilio, Venezia 1985, p. 13. E più avanti, commentando Jung: «le coincidenze segnalano un trapasso e riflettono in eventi esterni, singolari e non spiegabili un mutamento interiore, e se questa combinazione di esterno e interno riattiva un simbolo arcaico, si può dedurre che il fenomeno dipende da un archetipo, che entra in gioco soppiantandone altri». *Ibi*, p. 22). L'aura secondo Zolla consiste appunto nella corrispondenza, imprevedibile e sorprendente, tra un archetipo e una circostanza particolare ed eventualmente perfino banale. Tale corrispondenza possiede un'evidenza tutta particolare, poiché assolutamente condizionata dalla particolarità della circostanza.

percezione per significare l'immediatezza con cui la fenomenologia strutturale pretende di cogliere l'essenza di un mondo.

Anche la tripartizione dei sedici paragrafi dell'analisi rispecchia il tentativo di far scivolare la trattazione husserliana della percezione – considerata peraltro entro i limiti del primo libro di *Ideen* – verso le posizioni caratteristiche della fenomenologia strutturale. Anzitutto Rombach affronta e riformula i caratteri della percezione richiamandosi a concetti della fenomenologia husserliana (§§1-5). Successivamente (§§6-9) passa ad un punto di vista più vicino alla fenomenologia heideggeriana, rifacendosi – nominalmente più che di fatto – al corso del *Sommersemester* del 1927 *Problemi fondamentali della fenomenologia* e, infine, sviluppa gli aspetti più propri della fenomenologia strutturale (§§10-16)⁵⁸. Ogni fase è però una considerazione integrale del fenomeno e perciò l'analisi riprende, per così dire, ogni volta da capo. In altre parole, non si tratta di un accumulo progressivo di risultati ma di un approfondimento costante basato su una risignificazione delle nozioni fondamentali anzitutto della concezione husserliana e, seppure in maniera molto minore, di quella heideggeriana. Poiché dunque il punto di vista strutturale è presente fin dall'inizio, esso determina una sorta di deformazione delle posizioni più distanti da quella rombachiana, nel tentativo di rendere più plausibile proprio quest'ultima.

Il tratto fondamentale della percezione consiste nel fatto che essa presenta o costituisce il trascendente nell'immanenza. In altre parole, l'oggetto percepito non si identifica con il percipiente e tuttavia la percezione stessa è immanente al percipiente. Il carattere di esteriorità costituito dalla percezione è cioè pur sempre collocato in un'immanenza. Significativo è il modo in cui Rombach sintetizza queste tesi, affermando che dunque la percezione possiede un proprio stile di dati che unifica chiusura, ossia immanenza, e immediatezza o evidenza.

Un altro tratto essenziale della percezione è quello della riflessione. La costituzione della trascendenza dell'oggetto è possibile solo grazie ad una riflessione all'interno della percezione stessa, che rende possibile distinguere all'interno del percepito, tra ciò che è costituito come trascendente e ciò che viene costituito come immanente. Oltre a ciò, la percezione è riflessiva anche per un secondo motivo. Ogni oggetto percepito come tale si staglia infatti su di uno sfondo che rimane non tematizzato e percepito allo stesso modo. Poiché la fenomenologia di Rombach intende cogliere delle connessioni omnicomprensive ed eppure assolutamente individuali, ossia le strutture dei mondi storici, è comprensibile che egli sostenga che quanto più particolare è l'orizzonte entro cui avviene la percezione, tanto più rivelante sarà quest'ultima. In altre parole, la capacità della percezione di manifestare immediatamente qualcosa si fonda sui contrasti fra i livelli entro cui la percezione stessa si costituisce. Rombach connette in questo modo una caratteristica formale della percezione, ossia l'aver uno sfondo che non viene tematizzato, al contenuto stesso della percezione, affermando che quest'ultimo è tanto più rilevante quanto più è dialettico il rapporto con lo sfondo. La

⁵⁸ Come si tenterà di esemplificare in ciò che segue, per Rombach, la percezione non è un fenomeno semplicemente conoscitivo, ma designa un accesso al mondo che è anche emotivamente o affettivamente caratterizzato.

riflessività della percezione sembra allora determinare il suo contenuto oltre ad indicare semplicemente un modo del suo essere percepito.

Rombach può così procedere verso l'identificazione tra tale modo e il contenuto: «vedere che si vede è vedere ciò che si vede»⁵⁹. Se si riferisce tale identificazione alla costituzione dell'oggetto percepito nell'insieme delle sue prospettive su di esso, si ottiene un'analogia equiparazione fra la prospettiva (*Perspektivität*) della percezione e il suo oggetto: «la realtà della cosa non riluce *al di là* delle esperienze singole e delle prospettive singole, ma è il più preciso, il più importante e decisivo *contenuto* delle stesse»⁶⁰.

L'essere costituito in una sequenza di prospettive – o come dice Husserl di 'adombramenti' – non è solamente un carattere dell'oggetto percepito. Esso è in primo luogo un carattere della percezione stessa. Poiché Rombach ritiene che la percezione sia una struttura che costituisce al suo interno sia soggetto che oggetto, egli si rifiuta di concepire la coscienza come permanente rispetto ai mutevoli contenuti della percezione. Anche il polo soggettivo dell'esperienza si costituisce, fintanto che si rimane all'interno del fenomeno della percezione, nella medesima prospettiva in cui si costituisce l'oggetto. Questo è ciò che mostrano le 'cose stesse' secondo Rombach, per cui non vi è alcun motivo per limitare all'oggetto un certo modo di costituzione. Per Rombach, infatti, percezione significa una presenza immediata presso le cose, analogo al *Bei-Sein* di *Essere e tempo*. Si tratta dunque dell'immediato 'avere a che fare con le cose', in rapporto al quale ogni considerazione gnoseologica è secondaria⁶¹. Abbastanza chiaramente egli afferma infatti che «mentre percepisco io sono *presso* le cose, sono totalmente compreso nella loro realtà, e non solo all'incirca rimandato (*vermittelt*) ad esse»⁶².

L'essere-presso che Rombach intende designare come percezione è contrassegnato da un carattere globale, trasversale rispetto a qualunque contenuto della percezione stessa. Rombach chiama tali caratteri globali campi della percezione (*Wahrnehmungsfelder*) i quali fungono da condizioni di possibilità rispetto alla percezione di certi contenuti. Si tratta, in altre parole, di determinati 'stili' della percezione che si riflettono sugli oggetti e le qualità percepite. Concretamente, l'individuazione di tali stili si basa interamente sulla possibilità di impiegare metaforicamente quegli aggettivi che designano caratteristiche sensibili. Un esempio può chiarire quale fenomeno Rombach intenda portare alla luce: «Rosso' non è solo una qualità della sensazione, ma un movimento vitale, per esempio del tipo 'eccitante', al contrario di blu che, almeno in via generale,

⁵⁹ H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, p. 186.

⁶⁰ *Ibi...*, p. 190.

⁶¹ In quest'ottica bisogna leggere la critica ad Husserl, colpevole, secondo Rombach, di aver concepito la percezione come un progressivo affinamento di una iniziale e generale vaghezza. Rombach si riferisce in particolare al rapporto tra campi della sensazione e *Auffassungen*, le quali animano i primi e conferiscono loro una funzione rappresentativa (cfr. E. HUSSERL, *Ideen*, I, p. 94; ed. it.). Rombach ne conclude che per Husserl ciò che è anzitutto primario sono tali campi, ad esempio il colore o la durezza, i quali necessitano tuttavia di una sorta di integrazione – nei termini husserliani di una *Beseelung* – per essere fungenti in un'effettiva percezione.

⁶² H. ROMBACH, *Phänomenologie...*, p. 205.

viene vissuto come ‘calmante’. I colori non solo diversi nelle qualità cromatiche, ma sono ‘colori’ in un senso ogni volta diverso»⁶³.

A questo punto si inizia a comprendere in che senso Rombach concepisca la percezione come una struttura. Infatti, con un solo aggettivo metaforicamente inteso si può caratterizzare una struttura di mondo, un modo cioè di avere mondo e precisamente come una percezione – vale a dire come qualcosa di immediato. A questo livello la percezione è, allora, percezione originaria (*Urwahrnehmung*) e designa una struttura che, in linea di principio, può variare da individuo a individuo. La percezione è l’espressione del modo in cui ciascuna personalità si rapporta al mondo e incontra gli enti intramondani⁶⁴.

Secondo Rombach, possiamo caratterizzare come percezione lo stesso essere nel mondo, anzi questa qualifica dovrebbe evitare di considerare tale struttura dell’esistenza troppo astrattamente. Da questo punto di vista, l’heideggeriano *Bei-Sein* viene riproposto e sviluppato tramite la nozione di inter-esse, ossia: essere presso le cose e svilupparne le virtualità che possono essere attualizzate solo se inserite nella connessione caratteristica di un mondo. Nella nozione di inter-esse è evidentemente all’opera il paradigma concreativo della fenomenologia rombachiana. Mediante esso Rombach vuole sottolineare che il mondo non dipende dal modo d’essere dell’esserci, ma piuttosto che entrambi debbono la loro configurazione ad un fenomeno più originario che può essere chiamato in più modi: inter-esse, appunto, o percezione. «Le cose dischiudono la loro coappartenenza e allo stesso tempo si riuniscono. L’uomo vive nelle interruzioni e incroci di questi sentieri e vie secondarie, possibilità e impossibilità. Il sorgere del suo mondo non viene inaugurato anzitutto da un ‘progetto’ a partire dal *Dasein*, come vuole Heidegger, ma piuttosto attraverso l’intreccio (*Verwebungszusammenhang*) delle possibilità che egli è in grado di ottenere *dalle cose*»⁶⁵.

Poiché a questo punto dell’analisi Rombach si sta confrontando con la fenomenologia di Heidegger, è abbastanza naturale che egli offra anche una propria versione delle tonalità emotive fondamentali. In effetti quelli che Rombach chiama campi della percezione hanno dei caratteri analoghi alle tonalità emotive fondamentali, soprattutto per quanto riguarda la loro capacità rivelativa degli enti intramondani. Ancora una volta Rombach cerca di restituire ciò che lui ritiene essere l’essenziale della posizione heideggeriana, adottando un nuovo lessico che esprima meglio la propria concezione di fenomeno. In questo senso, Rombach impiega la nozione di *Stimmung* per designare il fatto che ogni percezione singola rappresenta l’atmosfera che caratterizza l’intero mondo⁶⁶.

Tutte le distinzioni che Rombach individua all’interno della percezione servono principalmente a sottolineare la pluridimensionalità del fenomeno in questione. La percezione descrive infatti la possibilità di afferrare l’evidenza di un mondo; perciò non

⁶³ *Ibi*, p. 206. Per quanto possa sembrare un rimando alquanto debole si può comunque notare una certa vicinanza con il tono delle considerazioni goethiane della sesta sezione della *Farbenlehre*. Cfr. J. W. GOETHE, *Zur Farbenlehre*, in ID., *Werke*, Böhlau, Weimar 1890, pp. 307-309; ed. it. *Teoria dei colori*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 189-190.

⁶⁴ «Se si raggiunge la percezione originaria, allora si manifestano come un’unità carattere, immagine del mondo e destino di un uomo». *Ibi*, p. 207.

⁶⁵ H. ROMBACH, *Phänomenologie...*, p. 209.

⁶⁶ *Ibi...*, p. 212.

può essere una forma neutra e piatta di dati. Come ogni struttura, così anche il fenomeno percezione ha diverse dimensioni. La pluridimensionalità della percezione non è altro che un'esemplificazione paradigmatica della possibilità di comprendere i diversi livelli della realtà come variazioni del fenomeno percettivo. In questo senso, tutte le percezioni si muovono attraverso differenti dimensioni.

La pluridimensionalità della percezione emerge però particolarmente in fenomeni più complessi – che appartengono a certe forme culturali – nei quali la percezione di una singola circostanza è legata al gioco di più sensi e quindi all'apprensione di certe note e categorie generali che dipendono – senza però esserne una somma – dalle percezioni di qualità meno generali. Fenomeni come il simposio nella tradizione classica sono un esempio di questa dinamica. «Ciò che si chiama dall'antichità un 'banchetto' ('simposio'), è il tentativo di offrire un complesso di percezioni che si estende in tutte le dimensioni e promette con una certa probabilità che le qualità esperite in esse giungano all'accordo e ad un rafforzamento. Il fenomeno 'gustare' indica questo percepire multidimensionale nel senso di queste corrispondenze fra qualità»⁶⁷. Caratteristico di tali fenomeni è, secondo Rombach, il ritmo con cui le diverse componenti percettive si alternano, creando una corrispondenza dinamica che costituisce la vitalità del fenomeno percettivo. In altre parole, Rombach si riferisce a sovra-formazioni (*Überformungen*) culturali nelle quali, a suo giudizio, si esprime una particolare concezione dell'uomo e della realtà e che, pertanto, possono essere giustamente viste come quelle dimensioni generative che sostengono l'esistenza e le conferiscono un senso e un'identità.

Non per caso l'autore a cui Rombach fa più riferimento – seppure spesso per accenni veloci e piuttosto generali – è Schiller. La nozione schilleriana di 'grazia' (*Anmut*) – la «forma visibile della libertà»⁶⁸ – esprime esemplarmente l'istanza principale della fenomenologia della percezione rombachiana. Essa consiste nell'espressione della volontà di rendere immediato e sensibile – e quindi anche singolare – ciò che normalmente costituisce l'oggetto del pensiero astratto e conferirgli in questo modo incidenza storica. In questo senso, l'operazione effettuata da Schiller nei confronti del pensiero kantiano è un esempio di una dinamica da riscoprire. A giudizio di Rombach, per i suoi contributi all'estetica e all'etica, Schiller è un esempio di come l'istanza dell'immediatezza, della concrezione e dell'evidenza possono essere assunte come principi di un'intera filosofia. Richiamandosi alla figura di Schiller, Rombach sostiene che lo scopo della storia umana è la progressiva sensibilizzazione di tutti i contenuti ideali. In fondo, la fenomenologia rombachiana e i suoi sviluppi sono impegnati nella medesima operazione. Una tale estensione del significato della percezione non è che un esempio della forma che, secondo Rombach, è necessario che i fenomeni oggetto della fenomenologia devono assumere. Sulla scorta di Schiller, infatti, si sostiene che l'incarnazione in un concreto non rappresenta per l'idea una diminuzione di realtà.

⁶⁷ *Ibi*, p. 217.

⁶⁸ Cit. *ibi*..., p. 224. L'espressione è contenuta nelle *Kallias Briefe* di Schiller.

Come si è detto, la percezione per Rombach non è dunque tanto un atto conoscitivo quanto un nome per il processo con cui si costituisce un mondo. Da questo punto di vista, evento della percezione (*Wahrnehmungsgeschehen*) e percezione dell'evento (*Geschehenswahrnehmung*) si equivalgono. In altre parole, la percezione è uno dei possibili nomi per quel processo di strutturazione del mondo che la fenomenologia strutturale intende indagare e a cui l'ermetica fornisce l'accesso più adeguato.

In quest'ottica la percezione perde chiaramente lo statuto di un problema particolare all'interno della fenomenologia e si identifica anzi *in toto* con quest'ultima. Proprio su tale identificazione Rombach fonda la possibilità che il carattere particolare di un mondo possa essere colto immediatamente, se si è disposti a dare credito all'esperienza ermetica. «La percezione non è solo *una* forma di compimento dell'essere (modo d'essere). *Tutto l'essere si può concepire come un modo del percepire*, come percepire a differenti livelli di riflessione (dove riflessione è un intimo tratto essenziale del fenomeno)»⁶⁹.

Poiché “tutto l'essere si può comprendere come un modo del percepire”, Rombach può vedere la fenomenologia della percezione come l'esplicitazione di un processo, il cui correlato è il sorgere storico di mondi e di concezioni unitarie dell'uomo e della realtà. «La fenomenologia filosofica è solo l'esplicito compimento della fenomenologia ontologica e vitale (*seins- und lebensmäßigen Phänomenologie*) dei fenomeni stessi»⁷⁰.

In altre parole, la filosofia è un processo di chiarimento (*Erbellungsgeschehen*) all'interno del cammino storico della realtà – e non solo dell'uomo⁷¹. La percezione – così come altri fenomeni fondamentali – può servire ad illuminare questo processo, perché la realtà e la storia stesse sono percezione ed apparire, ossia apertura di nuove dimensioni, passaggio e riflessione.

⁶⁹ H. ROMBACH, *Phänomenologie...*, p. 266.

⁷⁰ *Ibi*, p. 272.

⁷¹ Da questo punto di vista definire l'ermetica filosofica come filosofia della cultura potrebbe essere riduttivo. Ciò a cui Rombach mira in effetti non è solo la cultura ma quella dimensione rispetto a cui la cultura stessa è un prodotto, e che non può essere distinta rispetto alla natura.

Capitolo V

L'antropologia strutturale

Gli obiettivi e l'impostazione della fenomenologia rombachiana non sembrano lasciare spazio per una trattazione separata del soggetto. A quest'ultimo non è solo negato qualsiasi ruolo fondamentale all'interno della costituzione del mondo – all'esatto contrario di quello che accade, per esempio, in Husserl – ma addirittura sembra destinato a scomparire in quella rete di relazioni che Rombach chiama struttura, e che designa preferibilmente un'entità collettiva come una cultura, o ideale come una visione del mondo o un'opera d'arte. Alcuni passaggi di Rombach sembrano lasciare effettivamente pochi dubbi circa la possibilità che il soggetto goda di uno statuto fenomenologico o addirittura ontologico particolare. Ad esempio: «non c'è nessuna coscienza individuale pura, così come non vi è nessun puro individuo. La realtà *ci attraversa* ed entra in gioco *al nostro interno*. Anche la coscienza *ci attraversa* e percepisce *con noi*. E questa realtà attraversante e questa coscienza attraversante si coappartengono in un unico processo, sono *una cosa sola, l'essere*»¹.

In ogni caso, Rombach crede nella possibilità e persino nella necessità di una comprensione in termini strutturali del soggetto e propone infatti una *Strukturanthropologie*, il cui obiettivo è offrire un'interpretazione del soggetto e della realtà umana che sia conforme alle tesi fondamentali della fenomenologia strutturale². A questo fine è certamente necessario intraprendere una ridefinizione degli elementi essenziali che costituiscono l'uomo e la personalità. Da un punto di vista lessicale, tuttavia, Rombach non cede al bisogno di introdurre nuove categorie per profilare più nettamente il proprio punto di vista, come accade, per esempio, in *Strukturontologie*. Al contrario, l'uso di nozioni come uomo, persona, personalità, società e comunità viene mantenuto, seppure il loro significato muti, talvolta in modo sensibile rispetto ad altri contesti e al senso comune³. In questo senso è significativo il sottotitolo di *Antropologia strutturale*: “l'uomo umano” (*der menschliche Mensch*). La ridondanza dell'espressione dovrebbe appunto servire a rendere consapevole il lettore che una comprensione soddisfacente dell'umanità non è ancora stata raggiunta.

A scopo introduttivo potremmo dunque dire che l'antropologia rombachiana ha come programma di mettere a tema l'autentica umanità, così come l'ontologia strutturale intende risvegliare il senso per gli aspetti genetici e costitutivi di una visione del mondo. Né i tentativi che sono partiti dall'individualità della persona – ossia la filosofia politica fino al 19° secolo – né quelli che hanno assunto la società come dato primario – Feuerbach e Marx in prima linea – ci sono riusciti. L'errore fondamentale

¹ H. ROMBACH, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, p. 268.

² Il titolo non può non essere un evidente riferimento all'omonimo libro di C. Lévi-Strauss. (ID., *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958; ed. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966). Tuttavia, poiché Rombach non fa riferimenti espliciti all'opera di Lévi-Strauss, non ci sembra opportuno lasciare troppo spazio a confronti diretti fra le opere. Del resto le considerazioni critiche, brevi ma decise, che Rombach rivolge allo strutturalismo in *Strukturontologie* non sembrano lasciare spazio a revisioni o aperture.

³ Per questo motivo anche nei paragrafi seguenti adoteremo questo uso non rigoroso dei termini soggetto, persona, uomo, sé. *Dasein* verrà tradotto con esserci quando Rombach adotta la terminologia heideggeriana, altrimenti verrà reso con esistenza, quando è inteso in un'accezione meno specifica.

dell'antropologia e della filosofia politica è stato infatti quello di procedere più o meno deduttivamente da una concezione immutabile dell'uomo. Al contrario, l'uomo «deve inventarsi “creativamente”; a questo fine sono presenti sia forze creative in lui stesso, sia possibilità “concreative” nella vita comune con il prossimo e con la natura»⁴. Il cuore della proposta rombachiana è dunque l'insistenza sulle modalità creative con cui l'esistenza si comprende.

L'impostazione dell'antropologia rombachiana pretende di non sottostare a nessuna decisione previa circa l'essenza dell'uomo e della comunità. L'assenza di presupposti – classico *topos* della fenomenologia husserliana – viene così mutato nella volontà di seguire i processi creativi e genetici in cui, secondo Rombach, consiste l'essenza dell'umano e dei fenomeni sociali.

Anche per questo motivo non si può considerare l'antropologia strutturale un semplice ampliamento di una proposta teoretica già definita e a cui manca solo di acquistare nuovi domini da sottoporre ad indagine. Al contrario, la delimitazione esplicita dell'ambito antropologico permette a Rombach di chiarire alcuni punti che erano rimasti oscuri o trascurati in *Strukturontologie*. Tra di essi, la continuità tra natura e cultura sembra il più rilevante. Il tema della distinzione fra scienze della natura e scienze dello spirito – che Rombach riceve in un certo senso da Dilthey – ha modo di declinarsi nella differenza fra costituzione biologica o evolutiva e dimensione culturale dell'uomo. Una delle tesi principali dell'antropologia rombachiana è che ogni visione della cultura che contrapponga quest'ultima alla natura non può che essere parziale. Certamente non esiste identità fra le due, tuttavia questo non è sufficiente per escludere una continuità. Natura e cultura costituiscono due strutture che si corrispondono a tal punto da essere considerate una la continuazione dell'altra, pur nella differenza materiale fra i propri momenti: «per l'antropologia strutturale la *storia* è il proseguimento dell'*evoluzione*. Ciò che nell'«eone della “natura” sono le *specie*, ossia forme di elevamento della vita, nella “storia” sono le *epoche*. Queste ultime sono riferite l'una all'altra nello stesso modo che le *specie*»⁵. In altre parole, i vari mondi storici sono diverse interpretazioni di una medesima struttura fondamentale, allo stesso modo in cui le specie naturali sono diverse interpretazioni della struttura 'natura'.

Ora, secondo Rombach, la creatività spirituale con cui sono formate le culture è un prolungamento della creatività vitale che si esprime già a livello biologico. Non vi è dunque una differenza specifica tra i due ambiti. Sembra dunque che ciò che Rombach ottiene come visione unitaria venga acquistato a prezzo di una minore capacità di distinzione. Il motivo principale di tale indistinzione è il fatto che sia i processi naturali che quelli culturali sono, ciascuno a loro modo, spontanei: «il grande mistero e problema della storia è perciò il “da sé” (*von selbst*), che fa apparire il processo storico allo stesso tempo naturale e tuttavia anche libero. L'elucidare in che misura sia natura e in che misura sia libertà è un compito precipuo dell'antropologia strutturale. Esso è anzitutto il chiarimento dell'essenza sociale e cioè delle creazioni storiche dell'essenza umana operate dall'uomo stesso»⁶.

⁴ H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, p. 28.

⁵ H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, pp. 86-87.

⁶ *Ibi*, p. 94.

Dall'indifferenza tra natura e cultura consegue una mutata posizione dell'uomo nel cosmo. Egli è infatti l'esemplificazione più cristallina della struttura, "l'immagine fondamentale [*Grundbild*] dell'essere"⁷. Per Rombach ciò costituisce il fondamento ontologico del fatto che l'uomo possa ritrovare significati umani dentro la natura e sperimentare in vari modi una comunione con essa. D'altro canto, l'antropologia strutturale compie però un passo oltre l'uomo, nella misura in cui l'umano diventa una sorta di principio di tutta la realtà. Umano diventa così un sinonimo di struttura. Anche la concreatività viene dunque letta come una sorta di partecipazione della natura alla forma personale dell'essere, per cui le cose diventano 'partner' dell'uomo e possiedono una propria 'soggettività'.

Da un punto di vista più storicamente informato, l'antropologia strutturale intende essere anche una sorta di riproposizione dell'antropologia rinascimentale. Di quest'ultima viene in particolare ripreso l'accento posto sulla creatività: «l'uomo come l'essere geniale servì da modello per una nuova esperienza della realtà; come modello poiché ora anche la natura venne esperita creativamente e venne concepita come un processo creativo globale in tutti i suoi prodotti e non solo come il prodotto di un creatore»⁸. In questo senso l'antropologia strutturale dovrebbe confermare il cespite antropologico della nozione di struttura, così come il concetto di sistema è anzitutto ricavato dai modelli cosmologici della modernità. «Così l'uomo rinascimentale non si è assolutamente concepito come una possibile variazione di possibilità stilistiche, ma come l'auto-innalzamento (*Selbsthebung*) dell'esistenza a un livello al quale solo si poteva iniziare a parlare veramente di uomo (homo universale)»⁹.

Poco sorprendentemente, la prima indicazione che Rombach offre sulla comprensione strutturale dell'uomo consiste nel ribadire l'inadeguatezza della nozione di sostanza per descrivere la realtà personale¹⁰. L'incompatibilità fra sostanza e struttura è talmente centrale nel pensiero di Rombach da rendere quasi superflui gli argomenti a favore.

Nella fattispecie, Rombach prende in considerazione il problema dell'individualità, per mostrare l'inconcepibilità della persona come sostanza. Egli anzitutto considera l'individualità come una caratteristica della persona, nel senso di una caratteristica che si 'aggiunge' ad un essere sostanziale. Ora, se questo fosse il caso, la persona dovrebbe essere già costituita prima di essere individuale; dovrebbe cioè essere qualcosa, o qualcuno, che riceve l'individualità come una caratteristica ulteriore. Ma, poiché in una concezione sostanziale della persona quest'ultima deve per forza essere individuale, si ottiene un regresso all'infinito. Rombach ne conclude che una tale concezione è insostenibile¹¹.

⁷ Cf. *ibi*, p. 107.

⁸ *Ibi*, p. 95.

⁹ *Ibi*, p. 127.

¹⁰ Per la verità, in questo specifico caso, Rombach non è certo il solo ad avere esplicitamente rifiutato una concezione sostanziale della persona. Da Husserl e Scheler a Ricoeur passando per Sartre e Heidegger non è inusuale trovare la dichiarazione che una persona non è una sostanza. Anche in campo teologico si possono riscontrare simili prese di posizione, per esempio da parte di Bultmann. All'interno dell'ambiente fenomenologico, una posizione opposta è certamente quella di Edith Stein.

¹¹ Cfr. *ibi*, p. 166. Rombach non considera, però, che l'individualità non possa essere intesa come una caratteristica qualsiasi.

Il punto di partenza di un'autentica antropologia deve piuttosto essere fenomenologico, senza tuttavia accordare un'ingiustificata preminenza al soggetto. In questo senso Rombach considera corrette quelle impostazioni fenomenologiche che individuano nella situazione il punto di partenza per definire la persona.

Come si vedrà, per Rombach situazione non è altro che un ulteriore modo di dire struttura. In altre parole, l'intento principale dell'antropologia strutturale consiste nell'individuare quelle strutture in cui si costituisce l'identità personale. Si tratta dunque di un cambiamento di paradigma fondamentale che chiarisce bene che posizione possa avere la persona all'interno della fenomenologia rombachiana. La persona rappresenta dunque più l'intersecarsi di differenti strutture e il punto d'equilibrio delle loro interazioni, piuttosto che un ente dotato di una certa autonomia ontologica. Rombach delinea così la persona come ciò che si costituisce attraverso situazioni e che ha la capacità di identificarsi con esse. La personalità è dunque una nozione alquanto plastica e può dunque comprendere più individui – come già del resto la *Gesamtperson* di Scheler – e Rombach può così anche proporre un'ontologia sociale, o fenomenologia sociale, su base strutturale.

Fenomenologia della situazione

Come anticipato, l'antropologia rombachiana intende definire la realtà umana come il processo dell'intersecarsi di differenti strutture, le quali sono di principio sopraindividuali e storiche. In questo contesto ogni struttura può anche essere chiamata fenomeno fondamentale: «quale “dio” si ha dipende da quale “mondo”, quale “uomo”, quale “spirito”, quale “lavoro”, quale “lingua”, quale “agire” si ha. Ossia dipende da tutti i fenomeni fondamentali che in ogni esistenza sono disposti diversamente e diversamente strutturati»¹². Rombach riprende così in una certa misura l'impostazione finkiana, tuttavia non senza alcuni correttivi. Uno di essi è dato dal fatto che la serie dei fenomeni fondamentali è aperta e infinita, non più, come in Fink, delimitata ad una serie di cinque¹³. Inoltre, rispetto a Fink, Rombach accentua maggiormente non solo la pluralità ma anche la storicità delle declinazioni culturali di tali fenomeni.

In ogni caso, tutto ciò che può essere concepito come una struttura in senso rombachiano può essere considerato anche un fenomeno fondamentale. Se però si seguisse un procedimento simile a quello di Fink il compito dell'antropologia strutturale risulterebbe senza fine. Sarebbe infatti impossibile sviluppare per ogni

¹² *Ibi*, p. 135.

¹³ Un'analogia osservazione è rivolta alla nozione di situazione-limite di Jaspers. Come per i fenomeni fondamentali di Fink, non sembrano esserci sufficienti motivi per limitare il numero delle situazioni-limite a lotta, dolore, colpa, morte e storicità. Secondo Rombach, infatti, qualsiasi situazione può diventare una situazione-limite. Lo status di situazione-limite dovrebbe infatti dipendere dal rapporto di una situazione con tutte le altre e, dunque, dall'individuo a cui tale insieme si riferisce. Ciò che infatti caratterizza una situazione limite è una nota formale, ossia l'impossibilità di interpretarla in vista di altre situazioni e pertanto di inserirla in un contesto di senso più ampio. Cfr. *ibi*, p. 326.

struttura un'indagine simile a quella che Fink consacra ad ogni fenomeno fondamentale. Per questo motivo Rombach compie un'operazione generalizzante e adotta la nozione di situazione come denominazione unica di ogni struttura. In altre parole, Rombach compendia nella nozione di situazione la molteplicità di principio infinita di fenomeni fondamentali. Ogni struttura entro cui l'uomo è immerso è – al di là della sua configurazione concreta – una situazione¹⁴.

Seppure Rombach adotti una denominazione così generale, la situazione rappresenta sempre un insieme del tutto concreto di circostanze. Essa caratterizza la modalità attraverso cui l'uomo ha mondo. La situazione è anzitutto immediata ed inaggirabile: «La situazione è dove si trova primariamente l'esistenza (*Dasein*) umana. Ciò a cui essa risponde è la situazione. Ciò con cui è messa a confronto è di volta in volta la situazione. Qualunque cosa succeda, succede in una situazione. Qualunque cosa debba essere intrapresa, viene intrapresa a partire da una situazione e in vista di ulteriori situazioni»¹⁵.

L'immediatezza della situazione costituisce per Rombach un motivo sufficiente per fare di essa ciò che definisce l'identità del soggetto stesso. Il sé è dunque sempre anticipato (*voreingenommen*) dalla situazione, né ha un accesso privilegiato alla propria realtà che non sia mediato da una situazione. Tale mediazione non costituisce però solo una condizione esteriore, ma indica l'essere stesso del soggetto: «la situazione è la *forma fondamentale* dell'esistenza. Non attributo ma portatore di tutti gli ulteriori attributi»¹⁶.

Tale identità può reggere solo se si considera l'identità personale esaurita dal compito di corrispondere alla situazione. Per questo motivo in Rombach l'esistenza ha anzitutto una struttura passiva. In altre parole, il sé si trova anzitutto di fronte al compito di rispondere alla situazione, anzi solo corrispondendo ad essa, il sé può costituirsi. Se dunque l'esserci è posto di fronte al proprio avere da essere, questo è possibile solo poiché lo stesso avere da essere si identifica con una situazione.

In questo senso, Rombach parla esplicitamente di una costituzione passiva o estatica del sé: la situazione è ciò che l'esserci ha da essere. Nella situazione il soggetto è esposto alle circostanze, chiamato a reagire e a prendere posizione; in essa l'esserci è estaticamente esposto (*ausgesetzt*). L'espressione più decisiva di quest'idea fondamentale dell'antropologia di Rombach è la nozione di riguardare (*Angang*)¹⁷. La

¹⁴ La generalità della nozione di situazione permette così a Rombach di fornire una concezione strutturale dell'uomo sottraendosi al compito di dettagliare la diversità delle varie effettive configurazioni storiche. Procedendo in questo modo però, l'antropologia strutturale esibisce quel carattere programmatico tipico della filosofia rombachiana, per cui il numero delle affermazioni di principio superano di gran lunga le dimostrazioni e le descrizioni dettagliate.

¹⁵ *Ibi*, p. 138.

¹⁶ *Ibi*, p. 139. Si potrebbe osservare che Rombach da un lato può sostenere l'imprecindibilità della situazione poiché la considera una condizione inaggirabile dell'esistenza, dall'altro, però, egli sfrutta tale imprecindibilità per fare di una condizione un fattore costitutivo.

¹⁷ Chiodi e Volpi, nelle rispettive traduzioni di *Essere e tempo*, traducono con 'colpire' il verbo *angehen*, e con 'essere affetti' il passivo *angegangen werden*. Per rimarcare una certa differenza con Heidegger e per sottolineare maggiormente il carattere individualizzante dell'uso rombachiano di *angehen* si è deciso di tradurla con 'riguardare'.

situazione è infatti definita principalmente dalla struttura del riguardo¹⁸. Solo infatti ciò che possiede una certa significatività per il soggetto – qualcosa che, appunto, lo riguarda – può costituirsi come una situazione.

Il fattore che costituisce una situazione come tale è tanto più importante, in quanto la tesi principale dell'antropologia strutturale propone una costituzione della persona che prescindendo dalla sua individualità sostanziale. In questo senso, Rombach scrive: «Noi dobbiamo essere altro, e dobbiamo essere questa cinta (*Umgriff*) di alterità come noi stessi. - E tutto ciò solo perché l'io si costituisce anzitutto nel tornare dalla situazione a sé: come "io"»¹⁹. L'essere-nel-mondo viene piegato in direzione di una costituzione del soggetto come una sotto-struttura o come un momento di una struttura più ampia. La situazione è il «dove mi trovo e l'a-partire-da del mio autocomprendermi»²⁰.

La definizione più completa dell'io è dunque la seguente: «l'io non è sostanza, non è una predata per situazioni, ma l'autoesperirsi della situazione che si esprime (*herauslebend*) come la conseguenza di una molteplicità di situazioni nell'unità motivata del loro riguardare»²¹.

Inversione dell'impostazione trascendentale

Rombach vuole dunque far giocare le nozioni di mondo e di situazione contro l'impostazione trascendentale che, a suo avviso, inficia l'intera tradizione fenomenologica. La fenomenologia della situazione diventa allora un'inversione (*Umkehr*) dell'approccio trascendentale.

Per Rombach mondo e soggetto sono entrambi strutture e, dunque, condividono il medesimo modo d'essere. Con queste premesse, Rombach può affermare che 'umano' non designa solo ciò che compete alle persone della specie uomo, ma la struttura stessa della realtà e del mondo. L'umano «giace dunque già nel mondo e nelle cose e, a partire da esse, viene innalzato, appreso e corrisposto dall'uomo»²². Si potrebbe osservare che mentre Rombach ritiene di aver stabilito una fondamentale comunione tra il mondo e il soggetto, in realtà ha negato la realtà propria di quest'ultimo. Esso infatti sembra scomparire nella struttura del mondo²³.

Tuttavia, l'antropologia rombachiana non intende negare il proprio oggetto. Anzi, proprio l'eventuale sporgenza della persona sul mondo ne è il tema principale. Di primo acchito sembra che alla persona sia comunque accordata una preminenza relativa perché in essa si possono osservare con la maggior distinzione possibile i vari

¹⁸ Rombach accorda così un'estensione e un'importanza maggiori ad una nozione già presente in *Essere e tempo*. Si veda ad esempio il seguente passo: «ma l'essere affetti dalla inutilità, dalla resistenza e dalla minacciosità dell'utilizzabile è ontologicamente possibile solo perché l'in-essere come tale è già determinato esistenzialmente in modo siffatto che, incontrandosi con l'ente intramondano, può esserne colpito (*angegangen werden kann*). Questa possibilità di essere affetto (*Angänglichkeit*) si fonda nella situazione emotiva, come quella che, ad esempio, può rivelare la minacciosità del mondo». M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §29, p. 137; ed. it., *Essere e tempo*, pp. 170-171.

¹⁹ H. ROMBACH, *Strukturantropologie*, p. 143.

²⁰ *Ibi*, p. 144.

²¹ *Ibi*, p. 161.

²² *Ibi*, p. 188.

²³ In questo senso, sembra difficile equivocare Rombach quando afferma che 'me stesso' non deve essere inteso «come un'altra cosa "di fronte" al mondo, ma come un modo in cui il mondo, in questa "posizione", si interpreta in un determinato modo, si rapporta a sé». *Ibi*, p. 218.

tratti di una struttura, in particolare quello dell'individualità. In questo senso, se l'approccio rombachiano sembra comportare la riduzione della realtà personale a quella del mondo, questo dovrebbe essere considerato più un risultato sgradito, che non l'intenzione dell'autore. Pur nella confusione che talvolta la prosa di Rombach genera, vi si trovano affermazioni sufficientemente chiare in proposito: «l'uomo non sta di contro alle cose, ma va assieme al mondo ed espone ciò che le cose gli gridano (*zurufen*). Il gioco del mondo sorge in lui, più articolato che non altrove, più concentrato che non altrove, più connesso (*verbundener*) che non altrove. L'uomo è ripetizione radicalizzata. Esposizione delle possibilità poste (*angelegt*) nelle cose. Punto di concentrazione e d'esternazione (*Veräußerung*) del mondo [...]. Autorischiamento di ciò che è»²⁴.

Individualità e costituzione dell'io

L'antropologia strutturale può dunque sembrare una sorta di attualismo, nel quale il soggetto pone sé stesso come identico alla propria attività – in particolare all'atto di identificazione con la situazione data. Tale formulazione potrebbe essere corretta, a condizione che, però, si avverta il carattere assolutamente particolare della pretesa rombachiana.

Per non risultare astratto, il principio per cui il soggetto pone se stesso deve esprimere il fatto che ogni situazione e ogni azione corrispondente sono dei tentativi nuovi di definire l'identità dell'agente. In questo senso, l'antropologia strutturale «richiede che l'uomo ricominci ogni volta con ciò che opera. Egli si deve votare in tal modo alle sue azioni, da portare alla luce la connessione che prende forma da esse, senza riguardo alle esperienze e alle convinzioni finora valide e in modo da consegnarsi ogni volta “interamente” in questo fare»²⁵.

Se dunque l'esperienza si configura come un nesso strutturale tra situazioni, allora l'identità individuale del soggetto consiste precisamente in tale nesso²⁶. Il soggetto stesso non sussiste al di là della struttura della propria esperienza ma, allo stesso tempo, quest'ultima non è uno schema applicabile a qualunque altro soggetto, ma è l'espressione di un'esistenza personale. Per questo motivo sembra che Rombach non possa andare oltre una dichiarazione generale circa l'esistenza di tali strutture e l'incoraggiamento a sviluppare la capacità di scorderle. Infatti qualunque discorso generale sull'individualità non può che mancare il proprio obiettivo.

La situazione non è semplicemente un insieme di circostanze ma è anzitutto caratterizzata dal fatto che tali circostanze mi riguardano. L'esserci si rivela precisamente in questo essere riguardato dalle cose. Come in Heidegger, l'esserci non è mai rivelato in uno stato neutro, ma sempre come determinato in qualche modo. Tale determinazione è intesa da Rombach come l'identificazione del soggetto con le circostanze che più immediatamente lo riguardano. Non sono dunque poste altre

²⁴ *Ibi*, p. 186.

²⁵ *Ibi*, p. 237.

²⁶ Esso può estendersi in modo da comprendere l'intera vita, così come una situazione particolare. In questo senso, l'identificazione con la propria situazione può riferirsi sia a particolari e limitate circostanze, sia all'intera vita, a condizione che le circostanze in questione siano tali per cui «in esse la realtà gli [al soggetto] offra degli sviluppi concreativi». *Ibi*, p. 237.

condizioni su tale determinazione del soggetto; un particolare stato affettivo, così come un insieme di circostanze possono essere considerati situazioni nel senso rombachiano. La situazione è dunque la mediazione fondamentale attraverso cui la persona è data a se stessa. «Io mi comprendo ogni volta solo in situazioni. L'essere-ogni-volta-situato è già di nuovo una situazione»²⁷. In ogni caso il soggetto si dà solo come movimento di ritorno da una situazione e dunque non senza la mediazione di quest'ultima. L'identità del sé è compresa nei termini di una successione di situazioni. Sono queste ultime a fornire la garanzia dell'identità personale. La medesima continuità autorizza però anche a considerare l'intera esistenza come una situazione unica, anche se essa è piuttosto una successione o una gradazione (*Abstufung*) di situazioni connesse una all'altra.

L'individualità del soggetto non è allora che un caso particolare dell'individualità di ogni struttura. L'identità strutturale consiste nella particolare connessione di momenti, tale da risultare come una felice e riuscita combinazione che, prima di essere realizzata, non poteva in alcun modo essere prevista. Questa è dunque la natura dell'individualità personale secondo Rombach: «realmente identico è allora solo colui che è in grado di ritrovarsi ogni volta “ab ovo”»²⁸.

Si potrebbe sostenere che si tratta di una concezione fin troppo dinamica dell'individualità e, certamente, di un'individualità che può essere stabilita solo a posteriori, come fosse un risultato, piuttosto che una premessa²⁹. Secondo Rombach il vantaggio di una tale concezione dell'individualità consiste nella possibilità di pensare un'autentica unità del soggetto e del suo agire. Non vi è infatti alcun 'resto sostanziale' della persona che non sia toccato dall'agire, tale per cui la sua identità sarebbe determinata una volta per tutte, senza possibilità di mutare. Al contrario, la persona «ottiene ciò che la sua personalità può essere solamente dalla successione di azioni nel processo di formazione concreativo con mondo-comune (*Mitwelt*) e ambiente»³⁰.

Da questo punto di vista, si può stabilire anche un criterio di perfezione dell'identità personale. Più compiuta è quell'identità che è maggiormente differenziata. In altre parole, si tratta dell'individuo che si muove con più naturalezza tra le varie dimensioni dell'esistenza e che è in grado di rispondere alle diverse circostanze. Una nozione centrale è dunque quella di 'apertura' (*Offenheit*); essa è l'autentico criterio dell'identità personale. Persona è colui che possiede una personalità aperta ad un numero indefinito di identificazioni³¹.

La struttura dell'esperienza

L'esistenza è organizzata come una serie concentrica di situazioni. Rombach chiama 'coccarda' tale struttura. Il centro della coccarda e la disposizione concentrica delle situazioni sono determinati dal senso che lega tutte le situazioni e le interpreta come appartenenti alla medesima vita. Le situazioni si implicano vicendevolmente e ciascuna

²⁷ *Ibi*, p. 140.

²⁸ *Ibi*, p. 236.

²⁹ In particolare l'individualità è anzitutto trasformata in un evento o processo di identificazione (*Identifikationsgeschehen*). Cfr. *ibi*, p. 252.

³⁰ *Ibi*, p. 237.

³¹ Un'alternativa a tale posizione consisterebbe nel ridurre la persona ad un mero ruolo sociale; gli atti dell'individuo sarebbero allora determinati esclusivamente dal contesto.

riceve da tale senso globale una direzione e un carattere ben precisi. Mediante l'immagine della coccarda Rombach vuole trasmettere un tratto generale di ogni struttura. Ogni situazione, come momento di una struttura costituisce una prospettiva su tutte le altre situazioni.

La coccarda costituisce una rappresentazione concreta di come l'esistenza si configuri come una struttura. Come in *Essere e tempo*, anche Rombach vuole riscontrare nell'esistenza una spazialità che non sia quella geometrica e che al contempo determini però la struttura del mondo³². In particolare, l'esistenza si presenta come un ordinamento concentrico di situazioni, in cui ciascuna situazione è una prospettiva su tutte le altre. Entro tale ordinamento, la posizione di una situazione rispetto alle altre è determinata dalla sua significatività. Le situazioni più significative sono quelle che riguardano immediatamente il soggetto, con le quali egli si sente immediatamente identico. Queste sono anche le situazioni più vicine. Le situazioni lontane tendono invece ad essere interpretate come uno sfondo fisso dell'esistenza, il quale non ha di per sé alcun significato rilevante³³. Inoltre, all'interno di tale struttura la posizione delle varie situazioni può cambiare: ciò che è insignificante può diventare ciò che riguarda maggiormente l'esserci e viceversa.

La coccarda è tale per cui l'io si identifica anzitutto con la situazione in cui viene riguardato (*betroffen*). Tale situazione viene detta situazione interna e si distingue da una situazione esterna; quest'ultima è la situazione che riguarda l'io (*geht ihn an*) stabilendo nuovi nessi con la situazione interna in vista di un significato globale. Ogni situazione può così diventare una situazione interna, se descrive il punto di vista per cui il soggetto viene riguardato. La situazione interna esprime dunque l'«in quanto» del soggetto e lo determina assegnandogli un'identità relativa, ossia non indipendente dalla situazione stessa.

Questa dinamica interna della coccarda delle situazioni si sviluppa secondo due direttrici. Da un lato, le situazioni interne stabiliscono le possibilità entro cui il soggetto può essere colpito da una circostanza nuova. Dall'altro, le situazioni che sopravvengono sono in grado di stabilire connessioni non ancora realizzate con le situazioni interne e, di conseguenza, stabiliscono così nuovi nessi e si inseriscono nella struttura dell'esperienza³⁴.

Il discorso sulla coccarda delle situazioni sembra presupporre che sia possibile avere una visione globale «dall'alto» dell'insieme delle situazioni che costituiscono l'esistenza. In realtà, la situazione interna è anche una prospettiva sull'insieme di tutte le situazioni. Le situazioni infatti definiscono l'identità del soggetto, per cui una situazione è evidente solo al soggetto che è identico ad essa. Per questa ragione una situazione non può essere comunicata, descritta o spiegata. Una situazione è chiara solo a colui che la

³² La vicinanza delle situazioni «è una categoria situativa. Essa si stabilisce a partire da una spazialità dell'esistenza del tutto non geometrica. La spazialità dell'esistenza noi la chiamiamo situazione». *Ibi*, p. 154.

³³ Tali rapporti certe volte sembrano dipendere effettivamente dalla struttura di tutte le situazioni regolata dal significato globale, altre volte sembra che invece dipendano dalla configurazione della realtà stessa, per cui le situazioni più quotidiane sono anche quelle che più mi riguardano (e non viceversa, come invece dovrebbe accadere, secondo il ragionamento di Rombach).

³⁴ Rombach chiama provocazione la prima direttrice e revocazione la seconda.

sperimenta o che si immedesima in essa. All'ultimo fondo individuale della situazione può accedere solo colui che si è realmente identificato con essa. Per questo motivo – si potrebbe aggiungere – ad ogni atto empatico sono fissati dei limiti insuperabili.

Come si è già visto, ogni struttura interpreta se stessa. L'interpretare non è allora un atto differente all'essere-in-situazione, anzi l'interpretazione consiste precisamente nell'ordinamento e nella sequenza che l'insieme delle situazioni forma. La concezione strutturale del mondo consiste appunto nella conseguenza – ossia nel nesso – che lega ogni situazione all'insieme di tutte le altre. Secondo Rombach, la vita di una struttura può manifestarsi sia mediatamente, attraverso cioè l'ordinamento e la successione delle varie situazioni, sia immediatamente, ossia come un'improvvisa implicazione dell'intero in un momento.

È importante sottolineare che l'interpretazione unitaria dell'esistenza agisce ricomprendendo tutti gli avvenimenti del passato sotto una nuova prospettiva. Sant'Agostino offre un esempio classico di questa dinamica; al momento di convertirsi infatti, egli «comprese un certo giorno e in un attimo incomparabile, il senso dal quale tutti gli eventi della sua vita, i più alti come i più bassi (i “peccati”) ricevertero la loro connessione, il loro senso e la loro *necessità*»³⁵. L'attimo in cui tale connessione è vista segna il massimo livello di appropriazione possibile della propria esistenza.

D'altro canto, quando per esempio si agisce per conseguire uno scopo, lo scopo stesso è considerato una situazione lontana che è in qualche modo presente nelle situazioni vicine che costituiscono le circostanze più immediate³⁶. Anche dunque nell'agire strumentale è attiva la dinamica strutturale a cui Rombach riconduce l'esperienza umana del mondo³⁷.

Interpretazione e unità delle situazioni

L'unità strutturale delle situazioni è indicata anche tramite la nozione di ordinamento (*Zuordnung*). Comunque venga designata, la connessione propria di una situazione non può fare capo ad un termine ultimo, che funzioni come in-vista-di definitivo. Questo è precisamente l'errore fondamentale che ha compiuto Heidegger, che pure è stato comunque il primo a scorgere la costituzione strutturale del mondo. Il rimando reciproco di ogni ente, circostanza e significato all'interno della struttura-situazione è piuttosto una vita, la quale consiste per Rombach nella circolazione continua dei

³⁵ *Ibi*, p. 229.

³⁶ Cfr. *ibi*, p. 197.

³⁷ Rombach è cosciente che la sua analisi fenomenologica della situazione non potrebbe essere corretta se non tenesse conto della difficoltà che comporta esperire una situazione come l'espressione di un senso globale. Per questo motivo egli puntualizza che il senso e la vitalità di una struttura possono essere esperiti in diversi gradi e a diversi livelli. La struttura delle situazioni costituisce una sorta di scala di Giacobbe, sulla quale il soggetto sale o scende, a seconda del grado di intensità con cui esperisce la strutturazione della propria esistenza. Rombach scandisce così una gerarchia che va dalla correlazione mezzo-fine – dove il nesso tra le situazioni è estrinseco – al culmine dell'identificazione tra soggetto e situazione, che nel lessico dell'ontologia strutturale porta il nome di 'idemità'. La vitalità di una struttura di situazioni è specificata in due criteri. Il primo consiste nello «spessore del senso complessivo della situazione» e il secondo nella «univocità della sua conseguenza di situazioni». Entrambi puntano però nella stessa direzione: si tratta infatti di realizzare l'unità di senso della situazione. Cfr. *ibi*, pp. 227-229.

momenti, senza un fine che trascenda tale movimento stesso. «Perché quindi l'intero? Perché esso significa vita, perché “diverte”; forse anche solo “così...” (*einfach so*). Esso significa però vita solo se l'in-vista-di circola e l'uno è per l'altro, non tutti per uno»³⁸. L'unità della situazione è un'unità plastica, ossia non è determinata interamente dalla materialità delle circostanze ma, in misura molto maggiore, dall'interpretazione che si è in grado di darne. Questo significa anzitutto che è possibile che circostanze identiche siano interpretate in modi diversi e che costituiscano dunque situazioni diverse. Pur nella loro differenza, ogni interpretazione mira a sorprendere la presenza del tutto – ossia della struttura, del mondo, etc. – nei singoli momenti, dunque nelle situazioni più immediate. Rombach sottolinea in particolare l'eventualità che la differenza tra interpretazioni possa essere spesso occasionata da differenze minime. Queste ultime acquistano allora un significato globale, se sono assunte come esponenti di un mondo, ossia come simboli della presenza del tutto.

Tempo e situazioni emotive fondamentali

Rombach intende derivare anche il tempo dalla struttura delle situazioni. Il tempo è infatti caratterizzato più dal rivolgimento (*Umschlag*) che dal passaggio. La dinamica per cui una situazione lontana emerge nella sua significatività e si muta in una situazione vicina costituisce infatti la realtà del tempo. Le situazioni interne sono il passato, ciò che costituisce nel presente la realtà del soggetto e ciò che viene riguardato dalle nuove situazioni³⁹. Il presente è costituito allora su molti livelli, poiché replica in qualche modo l'intera struttura delle situazioni, con le loro implicazioni reciproche. Il tempo è dunque modellato – e forse appiattito – sulla significatività. «Il futuro “riguarda”, è il giungere dell'avvento. In questo riguardare il futuro richiama un già-stato: revocazione – solo dove il futuro si riferisce ad un già-stato (passato), esso giunge ed è futuro»⁴⁰. Anche quelle che Heidegger chiama tonalità emotive fondamentali vengono dedotte dalla struttura delle situazioni. Per limitarsi a quelle che ricevono una trattazione esplicita anche in Heidegger: la noia deriva dalla mancanza di una mediazione attraverso situazioni vicine, per cui le situazioni lontane sono sentite come fisse e insignificanti. L'angoscia è invece la conseguenza dell'assolutizzazione di una particolare situazione. Nell'angoscia si prova infatti una fissazione dei rapporti fra situazioni per cui il soggetto non è in grado di identificarsi con altre situazioni oltre alla

³⁸ *Ibi*, p. 189.

³⁹ Anche a questo proposito viene in luce una certa ambiguità nel modo in cui Rombach presenta la struttura delle situazioni. La sovrapposizione tra presente, passato, situazioni interne e situazioni esterne sembra infatti appiattire la significatività delle situazioni sul piano del semplice scorrere temporale. In altre parole, si corre il rischio di vedere le situazioni lontane forzatamente come quelle future. Giustamente, infatti, solo ciò che non è ancora accaduto può riguardare il soggetto come una situazione lontana e, viceversa, solo ciò che è passato può determinare l'orizzonte a partire dal quale si determinano quali aspetti del futuro possono essere significativi. In generale, l'ambiguità fondamentale nel modo in cui Rombach tratta la situazione sembra dipendere dal fatto che egli non distingue a sufficienza l'ontico dall'ontologico. In altre parole, la struttura del rapporto al proprio essere dalle circostanze particolari in cui di fatto questo rapporto si realizza. Solo in questo modo infatti tutto può essere una situazione, compreso l'essere-in-situazione.

⁴⁰ *Ibi*, p. 157.

presente. La gioia invece consiste nello sperimentare il dinamismo attraverso cui ciascuna situazione rispecchia un senso globale che non costringe le situazioni stesse in una necessità assoluta.

Libertà nella situazione.

Conformemente alle premesse dell'ontologia strutturale, la libertà consiste per Rombach nella realizzazione di una connessione strutturale fra tutte le situazioni, tale che in essa la più piccola circostanza rimandi alla vita intera e quest'ultima sia presente in ogni momento. «Solo a chi riesce di trovare una linea interpretativa unitaria, continua e che comprenda tutto, attraverso la coccarda delle situazioni fino alle datità più interne e, ritornando, fino a quelle più esterne, è "libero"»⁴¹.

La libertà è il risultato di un lavoro (*Arbeit*) il quale concretizza l'armonia e la corrispondenza strutturali. In questo senso, Rombach afferma decisamente che la storia è la realizzazione della libertà. D'altro canto non si tratta di un'idea già definita di libertà, a cui manchi solo l'attuazione. Al contrario, non è possibile prescrivere delle regole per ogni attuazione concreta della libertà. Ciascuna richiede infatti di essere realizzata trasversalmente ad ogni dimensione della vita umana – ad esempio, dimensione storica, sociale, familiare – come una configurazione assolutamente unica di tali momenti.

Il punto di forza di tale posizione è che in ogni situazione è possibile, in linea di principio, trovare un'interpretazione positiva, ossia in grado di costituire la vita come struttura. Da questo punto di vista, essere libero consiste nel trovare tale interpretazione. Essa rappresenta appunto il modo in cui qualunque situazione può essere trasformata in una prospettiva sulla totalità. In ogni caso, la mediazione attraverso l'identità strutturale tra io e mondo resta un punto imprescindibile dell'idea rombachiana di libertà: «Chi mira solo alla ricerca di sé, non troverà nulla. Chi mira solo alla ricerca del mondo, non raggiungerà nulla. Chi mira ad entrambi in modo che uno proceda dall'altro, ossia in modo da trovare il sé solo in vista di un determinato mondo e il mondo solo in vista di un determinato sé – e in ciò include in modo *concreativo* le modalità di sviluppo del suo mondo comune e del suo ambiente –, proverà una riuscita che lo innalza sopra di sé e che rappresenta una via realistica per l'identificazione con l'«identità stessa» (Dio, vita, destino)»⁴².

La posizione rombachiana circa la libertà non è però priva di difficoltà. Da un lato, infatti, egli esalta l'importanza di avere un orizzonte ampio di situazioni di cui avvertire la significatività e con cui identificarsi. La libertà coincide infatti con l'apertura massima e l'estensione della struttura delle situazioni. Solo in questo modo il soggetto ottiene quella validità e plasticità che gli compete e che gli permette di mantenersi identico pur nel succedersi delle situazioni. D'altro canto, la struttura delle situazioni si deve costituire come un legame apparentemente necessario fra esse. Poiché è una sola connessione di senso che lega passato, presente e futuro del soggetto, Rombach

⁴¹ *Ibi*, p. 218. Come si vedrà, dalla fenomenologia sociale viene poi una specificazione di tale concezione della libertà: libera è anche quell'identità che gioca fra le varie genesi sociali. Cfr. H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, p. 180.

⁴² H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, p. 248.

sostiene che «la coscienza di un passato ottimale ci dona un futuro ottimale. Nessuno è innocente rispetto a ciò che gli succede. A ciascuno spetta ciò “che si è meritato”»⁴³. In questo modo, Rombach definisce la libertà per mezzo di un’identificazione tra il soggetto e l’insieme, pur infinito in linea di principio, delle sue situazioni. Se si indentificano però necessità e libertà in questo modo, non è garantita al soggetto quella trascendenza sulle circostanze che, seppure condizionata da esse, dovrebbe essere il cuore della libertà.

Rombach insiste però sulla plasticità di tale identificazione e sul fatto che il soggetto come unità vivente non può assumere un’interpretazione di sé valida una volta per tutte. In particolare, deve essere mantenuta una prospettiva che abbracci l’interezza delle situazioni del soggetto e non lo confini in una particolare. L’esistenza del soggetto si dà allora come un continuo movimento di generalizzazione e concrezione, nel quale la totalità viene resa presente anche nella più piccola particolarità.

Il carattere dinamico di tale totalità di situazioni non va trascurato: essa non è infatti fissata una volta per tutte, ma potrebbe anche essere configurata in modo diverso. L’ironia e l’umore ottengono così un posto speciale nell’antropologia strutturale. Essi permettono infatti un distacco dalla situazione presente ed evitano che il soggetto si cristallizzi in un’identificazione particolare. Si configura così un quadro dell’esistenza quasi opposto a quello heideggeriano: alla decisione Rombach oppone l’apertura come tratto fondamentale dell’esserci: la decisione per la fatticità non è tanto importante quanto il mantenere un’interpretazione aperta di quest’ultima⁴⁴.

Data questa concezione della libertà, si capisce come le azioni che agiscono in senso contrario siano riunite sotto i concetti di limitatezza (*Borniertheit*) e risentimento. Con la prima non si intende anzitutto una limitatezza materiale, come se la libertà consistesse al contrario nella semplice molteplicità. Piuttosto Rombach vuole mettere in luce come l’errore fondamentale di ogni concezione dell’uomo che pretende di possedere una validità assoluta consista appunto nel porre delle condizioni assolute ed inaggrabili dell’identità umana. «Limitatezza significa che qualcuno si chiude talmente nei suoi limiti, che non li vede più come limiti ma li avverte come barriere»⁴⁵. La differenza fra barriera (*Schranke*) e limite (*Grenze*) consiste nel fatto che quest’ultimo permette di vedere oltre sé e, quindi, fuor di metafora, costituisce un limite che può essere visto come tale. In questo senso, ogni esistenza individuale è inevitabilmente limitata, ma questo non impedisce che all’interno di essa si possano acquisire prospettive più ampie e persino universali. Al contrario, ogni barriera non permette di raggiungere una prospettiva più ampia dei limiti attuali⁴⁶.

⁴³ *Ibi*, p. 172.

⁴⁴ Rombach considera Sartre colui che, all’interno dell’esistenzialismo, ha posizioni più lontane dalle proprie. Il punto di distacco è segnato dalla concezione della libertà come negazione delle circostanze cui, ad avviso di Rombach, consegue una concezione astratta del “per-sé” che Sartre non può evitare. Contro quest’ultimo, Rombach afferma dunque che la realtà della libertà non è contraddetta dalle circostanze, sono piuttosto le circostanze a renderne possibile l’esercizio concreto. Cfr. *ibi*, p. 336.

⁴⁵ *Ibi*, p. 222.

⁴⁶ Un motivo simile regge le considerazioni critiche rivolte a Jaspers. In sostanza, Jaspers resterebbe fermo all’esistenza come assunzione di ciò che non può essere risolto. Per questo egli accorda tanta importanza alle situazioni-limite, appunto perché esse implicano una visione negativa dell’esistenza, come qualcosa che debba necessariamente ‘naufargare’. Cfr. *ibi*, p. 328.

Il fenomeno della barriera ha due interpretazioni, di cui la prima è l'interpretazione ermeneutica. Essa consiste nella mancanza di orizzonti adeguati a far apparire determinate oggettualità. In altre parole, si tratta della mancanza di sensibilità verso certe regioni dell'essere. In questa situazione il soggetto non può scorgere alcuni stati di cose ed essere motivato da alcuni valori e, nel complesso, il risultato è appunto una generale limitazione dell'esperienza.

L'interpretazione ermetica invece riguarda piuttosto la chiusura di diverse dimensioni o ordini della realtà. Sembra, da questo punto di vista, che non vi sia alcuna differenza con la prima. Tuttavia, dimensione o ordine di realtà è semplicemente un sinonimo di struttura. In questo senso, essi non indicano solo un ambito particolare dell'esperienza, ma quel livello fondamentale che definisce la costituzione stessa del soggetto. Per questo motivo, una struttura si distingue da un orizzonte, in quanto «si può avere un orizzonte ampliato senza cambiare nel proprio essere ("fusione di orizzonti"), mentre una dimensione più alta viene ottenuta solo attraverso una mutazione dell'intero essere»⁴⁷.

La chiusura ermetica significa allora l'incapacità di scorgere alcuni fenomeni come rappresentanti di una dimensione della realtà e, in ultima analisi, come principi interpretativi di un mondo. Si tratta, in altre parole, di una sorta di cecità rispetto ad un'evidenza strutturale nel senso di Rombach. Da questo punto di vista, è un movimento quasi opposto alla chiusura ermeneutica.

L'assoluto come situazione

Nel contesto dell'antropologia strutturale anche l'assoluto è concepito come una situazione e precisamente come la situazione più omnicomprensiva. «La situazione più esterna è la vita totale (*All-Leben*) che ha ricevuto i nomi più diversi, *Brahma*, *Apeiron*, *essere*, *Dio*, *mondo*, *realtà*, per la quale però ogni nome è tanto appropriato quanto inappropriato»⁴⁸. Tale identificazione non ha infatti il senso di una denominazione stabile dell'assoluto. La vita totale non si dà se non come mediazione continua di tutte le altre situazioni. Nel rimando reciproco tra esse viene sperimentato un senso globale che Rombach identifica con l'assoluto. Il modo d'essere di tale assoluto è però quello di una relazione o, come anche si esprime Rombach, di una via (*Weg*): «verità ormai come una via. La verità ultima non è afferrabile e dicibile come tale, ma può essere compresa come il senso e l'obiettivo di una "via" [...]. Sulla via ogni passo ha la verità, la possiede, anche se è ne è ancora molto lontano»⁴⁹.

Il cammino è un mondo storico particolare. Una concezione metafisica dell'assoluto condurrebbe necessariamente all'uniformità di ogni situazione storica se non si tenesse presente l'unicità di ogni mondo nel quale l'assoluto viene concretamente sperimentato. Infatti, «non vi è nessuna *unità* legittimata dall'alto, che potrebbe e dovrebbe essere imposta a tutti i singoli mondi storici (ideologia), ma c'è solo l'unicità

⁴⁷ *Ibi*, p. 224.

⁴⁸ *Ibi*, p. 310.

⁴⁹ *Ibi*, p. 314.

dei *mondi propri* dell'umanità, dei suoi popoli e culture, che sussistono a partire dalla propria concreta *via* e che sono legittimati fin all'estremo (*vom äußersten her*)⁵⁰.

I tratti che in ogni visione del mondo rendono presente l'assoluto sono perciò anzitutto formali; anzitutto è necessario che in essa «si miri ad una vitalità, elasticità ed apertura che rende presente l'autentico vero e lo lascia apparire»⁵¹. Il criterio principale non è dunque quello del vero e del falso. Il segno più evidente della verità di una concezione del mondo è piuttosto il fatto che essa rende in grado di scorgere la verità propria di tutte le altre. Solo in questo modo l'assoluto può essere secondo Rombach un fattore di reale unione fra gli uomini. In altre parole, si tratta di comprendere l'assoluto come ciò a cui in qualche modo si mira in ogni mondo e in ogni cultura, ma che non può mai essere sottratto al contesto particolare di questi ultimi per essere considerato in sé. Il riflesso della situazione più esterna su quelle più interne e vicine è la gioia (*Freude*). Gioia è intesa in generale come la presenza sentita dell'assoluto nel finito, come «l'annunciarsi della vita universale come la realtà più intima nel singolo stesso»⁵². Rombach ritiene di aver così trovato un significativo legame tra la tradizione orientale e quella occidentale. Infatti, le pratiche meditative orientali non sono gli unici tentativi di esperire la presenza dell'assoluto nel finito. La gioia è anche una nozione centrale della cosiddetta *Deutsche Bewegung*, di cui Rombach nomina anzitutto Schiller, Schelling, Hölderlin e Beethoven⁵³. *L'Inno alla gioia* di Schiller ne è il più ovvio esempio: la gioia che in esso si auspica è da intendersi come la liberazione intima dell'uomo, una liberazione cioè che lo renda uno con sé stesso. Si tratta appunto di un processo che non deve essere condizionato dall'esterno, ma che deve originarsi 'da sé' (*von selbst*), spontaneamente.

Identità multiple

Coerentemente con le premesse della fenomenologia della situazione, Rombach ammette la possibilità di identità multiple. In altre parole, l'esistenza è tale da richiedere una forma diversa di soggetto a seconda della situazione in cui egli è inserito. «L'esserci non ha dunque un io, ma molti io, tanti quante situazioni ha la sua coccarda»⁵⁴. Una molteplicità di situazioni, dunque, richiede una molteplicità di soggetti. In questo modo Rombach può una volta di più ribadire il suo rifiuto della considerazione della persona come sostanza. Quest'ultima rappresenta il sé personale come una sorta di nocciolo invariante della persona. L'antropologia strutturale invece «scioglie questa fissità. Essa lo fa anzitutto mostrando come noi assumiamo diverse identità in ambiti molto diversi della vita e come non sempre ci riesce di unificare queste diverse entità»⁵⁵. L'identificazione del soggetto con la propria situazione significa infatti precisamente

⁵⁰ *Ibi*, p. 316.

⁵¹ *Ibi*, p. 317.

⁵² *Ibi*, p. 314.

⁵³ Cfr. *ibi*, p. 315.

⁵⁴ *Ibi*, p. 241.

⁵⁵ *Ibi*, p. 234.

questo: la persona non possiede un'identità distinta dalla propria particolare e mutevole situazione.

Inoltre Rombach non vede motivi per escludere una forma plurale della persona. Se infatti la persona non è anzitutto una sostanza individuale, allora una comunità può costituire un soggetto unitario nella forma di un 'noi'. Tale comunità deve essere considerata una persona tanto quanto le persone usualmente contrassegnate come individuali, dunque attraverso il pronome 'io'.

Questo è il punto di partenza della fenomenologia sociale di Rombach. Avendo infatti slegato l'identità individuale dalla costituzione corporea e spirituale della persona, Rombach ha posto le basi per considerare anche una comunità di soggetti come un soggetto a sua volta. Del resto, i criteri che l'antropologia strutturale fissa per l'essere personale sono rispettabili anche da un gruppo o da una comunità. Una fenomenologia sociale è dunque uno sviluppo naturale dell'impostazione rombachiana.

Ordini sociali

In realtà la fenomenologia sociale di Rombach non è tanto diretta a determinare la costituzione delle comunità, quanto piuttosto quella degli ordini sociali. Essi infatti sono quelle strutture all'interno delle quali si formano le comunità; sono per così dire la condizione di possibilità di queste ultime. In altre parole, gli ordini sociali sono il *milieu* delle comunità e ne determinano il carattere particolare. Nell'ottica rombachiana, ogni fenomenologia della vita sociale che prescindendo dagli ordini non può evitare di rendere comunità una nozione astratta e, in fin dei conti, insignificante.

Cosa intende esattamente Rombach con ordine sociale? L'ordine sociale è una struttura che, per sua natura, identifica la forma di un fenomeno che ha una rilevanza sociale. Ogni ordine dovrebbe rappresentare la struttura costituita dal rapporto fra tutte le manifestazioni sociali e storiche di tale fenomeno. Ciascun ordine infatti rappresenta un fenomeno originario e, dunque, è definibile soltanto come la costellazione di tutte le sue manifestazioni storiche. Un ordine è, ad esempio, il lavoro: «Tutte le professioni sono la premessa per ciascun lavoro. La totalità di tutte le professioni costituisce una *struttura* coerente, l'«ordinamento professionale» nel nostro senso. Essa ha una certa mobilità, ma la sua coerenza e relativa stabilità costituiscono la premessa imprescindibile per lo sviluppo e per l'impegno (*Einsatz*) nella singola professione»⁵⁶.

Condizione necessaria e sufficiente perché qualcosa venga identificato come ordine è che si configuri come un ambito di senso autonomo nella sua costituzione e nel suo sviluppo. In altre parole, esso non deve dipendere direttamente da altri ordini, né deve essere misurato con unità di misura esterne, che non provengano cioè dall'ordine stesso. Inoltre, la possibilità di definire un qualsiasi ambito come un ordine dipende dalla sua espressione sociale. Ogni ordine rappresenta infatti un fenomeno sociale. La configurazione concreta dell'ambito religioso «sorge da un processo formativo degli ordini sociali, all'interno del quale la vita religiosa diviene per la prima volta «religiosa»»⁵⁷. Le virgolette sul secondo *religiös* indicano proprio il costituirsi della

⁵⁶ H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, pp. 34-35.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

religione come fenomeno sociale; in un certo senso, l'istituzionalizzarsi della dimensione del religioso⁵⁸.

Secondo questi criteri, gli ambiti che più immediatamente possono essere identificati come ordini sono: lavoro, economia, politica, educazione, arte, religione, filosofia, scienza. Il loro numero non è però fissato in principio. Ad uno sguardo più fine – e bisogna per forza ricordare qui Pascal – si mostrano altri e più sottili ordini, ad esempio l'ordine delle buone maniere (*Höflichkeit*), o quello dell'opinione⁵⁹.

Inoltre ogni ordine è in movimento: esso non consiste in relazioni fisse, ma in relazioni che mutano e proprio l'autonomia in tale mutamento è ciò che Rombach sottolinea con particolare insistenza. La storia è precisamente l'avvicinarsi e il mutamento delle varie configurazioni e dei vari ordini. Rombach ribadisce così il cuore del suo tentativo di comprensione della storia tramite il concetto di struttura: «ogni ordine “vive” [...]. Gli ordini elaborano ogni volta una “forma”, che diffonde uno “spirito” e ha un suo “tempo”. Il “tempo” di un ordine è ciò che chiamiamo “epoca”. Un intervallo di tempo, che consiste di “epoche”, si chiama “storia”. La vita propria degli “ordini” è esattamente ciò che conosciamo come “la storia”»⁶⁰.

In questo modo Rombach risolve la questione circa l'esistenza di un ordine superiore che comprende tutti gli altri. In un certo senso tale ordine è individuato proprio dalla cultura, questa però coincide con la molteplice corrispondenza fra i diversi ordini. Questa non è data fin dall'inizio ma anch'essa è dovuta ad un processo di strutturazione. La realizzazione massima della cultura si ha quando ogni dimensione o ordine rispecchia la totalità degli altri. «La corrispondenza si realizza tramite il fatto che uno “spirito”, che si manifesta sempre più chiaramente negli sviluppi singoli, si mantiene e dà prova di sé in ogni sviluppo singolo. Questo “spirito” lo chiamiamo “cultura”»⁶¹.

La distinzione fra gli ordini sociali getta luce su uno dei problemi fondamentali della fenomenologia rombachiana, ossia la questione della cultura. Una fenomenologia della cultura non può prescindere dagli ordini sociali poiché essi offrono la possibilità di caratterizzare una data cultura individuando l'ordine a cui, in essa, viene conferita più importanza di tutti gli altri. Procedendo in questo modo, tuttavia, sembra che l'estensione di una cultura sia ridotta ad uno solo dei suoi molteplici aspetti, ossia ad un singolo ordine. Rombach sostiene però che la preminenza di un ordine rispetto agli altri è fondata nella percezione previa del carattere globale di quella particolare cultura. In questo modo, l'unilateralità che minaccia la fenomenologia della cultura viene scongiurata. «Se tutte le forme singole fossero riportate a quella “parola” che è il parlante in tutte le corrispondenze, allora si comprenderebbe la storia complessiva della cultura e si capirebbe anche perché essa si manifesta talvolta più in questo, talvolta più nell'altro ordine»⁶².

⁵⁸ Per esempio, osserva Rombach, nella tradizione buddista non esiste tale concezione della religione come un fenomeno indipendente da altri ambiti della vita sociale, per cui la religione non si costituisce come un ordine sociale autonomo.

⁵⁹ Cfr. *ibi*, p. 54.

⁶⁰ *Ibi*, p. 108.

⁶¹ *Ibi*, p. 94.

⁶² *Ibi*, p. 98.

Veramente Rombach crede di poter caratterizzare un'intera epoca o cultura con una singola parola – ‘forza’ per esempio sarebbe la parola fondamentale del barocco; essa dovrebbe infatti sintetizzare – senza uniformarli – tutti gli aspetti particolari di una cultura.

Ordini e identità personale

Pur essendo delle dimensioni più estese delle comunità gli ordini sociali non possono esaurire la realtà dell'individuo personale. Anche se quest'ultima è una funzione di processi di strutturazione, essa sembra mantenere un primato nei confronti della dimensione sociale. Dunque, nonostante rifiuti l'individualità “sostanziale” dell'individuo, Rombach afferma che, in ogni caso, «l'individuo è ultimamente più di ciò che è all'interno di una comunità»⁶³. Le comunità, come gli ordini, si costituiscono solo attorno ad alcuni aspetti dell'individuo, lo considerano cioè sempre sotto un certo punto di vista, e mai secondo la sua realtà complessiva. In questo senso Rombach recupera uno dei significati di persona, ossia la maschera che un individuo indossa, e lo riferisce all'identità che ciascuno assume a seconda dell'ordine in cui si trova: «il modo in cui appare un individuo che in sé non appare, per mezzo e con i mezzi di un ordine sociale»⁶⁴.

In ogni caso Rombach non chiarisce a sufficienza se la realizzazione più compiuta dell'umanità consista nell'assenza di ordini o nella presenza contemporanea di tutti. Da certi passi sembra infatti che si identifichi con la capacità di sottrarsi ad ogni identificazione: le persone si riconoscono allora come tali, quando si mostrano capaci di sottrarsi al ‘ruolo’ che hanno nell'ordine in cui vengono anzitutto in contatto⁶⁵. In questo senso, l'umanità viene riconosciuta tramite il sottrarsi all'ordine sociale entro cui è avvenuto il primo contatto tra persone.

Da altri passaggi sembra invece che il riconoscimento reciproco si basi sulla multidimensionalità degli ordini a cui gli individui possono prendere parte e sulla tensione fra essi. In quest'ottica, la natura personale consisterebbe in una sorta di “identità plastica” del soggetto, ossia nella sua capacità di inserirsi in molteplici ordini⁶⁶. In ogni caso, data l'impostazione della fenomenologia strutturale, Rombach presenta un quadro in cui la costituzione della comunità o della società e quella dell'individuo sembrano così andare di pari passo. «L'uomo si prepara come società lo spazio vitale, entro il quale egli può ottenere la sua concrezione individuale»⁶⁷. Anzi, «per la considerazione fenomenologica e per quella dell'ontologia strutturale, individuo e comunità costituiscono solo i due poli di una struttura unitaria, che in linea di principio vive e viene vissuta come unitaria»⁶⁸.

⁶³ *Ibi*, p. 121.

⁶⁴ *Ibi*, p. 123.

⁶⁵ Cfr. *ibi*, p. 140.

⁶⁶ Al di là di tali instabilità nel pensiero di Rombach, dal complesso di quest'ultimo emerge chiaramente la volontà di non ridurre la persona ad un ordine, ad un contesto o ad una dimensione sociale o naturale. D'altro canto, Rombach non può neanche ricorrere ad un criterio sicuro per identificare la persona al di là appunto delle nozioni di struttura e dei suoi equivalenti (ordine o dimensione).

⁶⁷ *Ibi*, p. 147.

⁶⁸ *Ibi*, pp. 120-121.

Comunità e società

La fenomenologia sociale di Rombach non sottolinea solamente l'importanza degli ordini sociali. Essa è anche impegnata sul versante della definizione di nozioni come comunità e società. Benché Rombach adotti la distinzione fra società e comunità – la quale da Tönnies in poi rimase un punto di riferimento per i primi tentativi di costruire una fenomenologia sociale – essa non ricopre però un ruolo decisivo.

La differenza tra società (*Gesellschaft*) e comunità (*Gemeinschaft*) non interessa anzitutto i processi genetici: entrambi infatti si costituiscono grazie ad una genesi concreativa. Tuttavia la comunità rappresenta uno stadio più avanzato del medesimo processo costitutivo: «se la genesi sociale raggiunge quel punto dove in essa la comunanza si sviluppa come una forza attiva e percepibile (come un “Es”), allora parliamo di “comunità”»⁶⁹. Lo spirito comunitario determina infatti la volontà e la coscienza di sé dei membri in un modo più essenziale ed immediato rispetto alla società. Inoltre ogni società si deve fondare su di una comunità o, comunque, su dei rapporti che possono dare vita ad una comunità. Deve essere infatti presente un sentimento comune che possa motivare a formare una società.

Delineando questi rapporti però, Rombach si muove con una certa superficialità in mezzo a distinzioni che già Husserl e alcuni dei suoi discepoli – come anche Scheler – avevano meglio tematizzato. Per esempio, tale sentimento comune all'origine di una società come di una comunità, può assomigliare tanto alla *Gefühlsansteckung* scheleriana, quanto ad una vera comunanza del sentire⁷⁰. Nel primo caso tuttavia ci si troverebbe di fronte piuttosto a quelle masse di individui che non formano una comunità, ma sono mossi da un impulso comune radicato nella sfera vitale.

In ogni caso, ogni comunità è una struttura: in ogni suo membro vive l'intera comunità, ossia il suo spirito. In quanto struttura, la comunità è una nuova, irriducibile entità; ha una propria genesi e una propria morte, insieme ad un proprio spirito che non permette di considerarla semplicemente come l'insieme delle relazioni fra i suoi membri.

All'interno di questo quadro generale, Rombach distingue fra tre gradi di unione fra i membri di una comunità: unità formale, armonia (*Einigkeit*) e fraternità. Mentre la prima riguarda solo alcuni aspetti che non hanno direttamente a che fare con il centro della persona, la seconda e la terza rappresentano dei legami più profondi e strutturati. Una comunità è una struttura nel senso pieno del termine quando i membri si coappartengono con un'intensità tale che l'agire e il prendere posizione di ciascuno sono determinati immediatamente e spontaneamente dall'agire e dal prendere posizione di tutti gli altri membri. In una fraternità non vi è semplicemente unità fra i membri, ma è realizzato quel grado di identità che Rombach designa con il concetto di idemità. In questo caso, idemità significa «che ognuno non agisce solo come “membro” di un'associazione ma che l'associazione (*Sozietät*) agisce attraverso di lui. Egli sente (*empfendet*) come sente la società, e reagisce “immediatamente” come questa»⁷¹.

⁶⁹ *Ibi*, p. 167.

⁷⁰ Cfr, per la prima: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923, pp. 11-16; per la seconda: E. STEIN, *Individuum und Gemeinschaft*, in ID., *Edith Stein Gesamtausgabe*, vol. VI, Herder, Freiburg i. Br. 2010, pp. 112 sgg.

⁷¹ H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, pp. 172-173.

Genesi sociale

Relazionalità e genesi sono i due pilastri della fenomenologia strutturale. Per questo motivo, «la fenomenologia sociale ha il suo tema più importante nella genesi sociale. Per le associazioni è infatti più importante il fatto che divengano, piuttosto che siano [...]. Il processo di autoformazione è la forza che unisce la comunità, ossia ciò che la rende una comunità»⁷². Rombach spinge tanto in là questa tesi, da sostenere che per ogni comunità non vi è una terza alternativa fra la genesi e l'accrescimento continuo da un lato e, dall'altro, la dissoluzione. Del resto, questa è la conseguenza dell'applicazione del punto di vista strutturale alle comunità: ognuna di esse, così come ogni struttura, è continuamente implicata in un movimento di genesi e di crescita e non è mai una forma o un'organizzazione statica di elementi.

Come per ogni struttura, così anche l'essere di ogni comunità è una vita; quella vita che consiste nella circolazione dei propri momenti e che si sostiene grazie alla conferma da parte dell'ambiente dei propri rapporti interni⁷³. «La genesi sociale conduce ad una forma concreta solo se si afferma in una certa materialità. O meglio, non “si impone”, ma si rapporta ad essa in modo tale da ricevere la conferma e il rafforzamento della propria direzione di formazione»⁷⁴.

Ancora, Rombach sembra non distinguere con chiarezza il senso fenomenologico della costituzione da uno effettivo o reale. In altre parole, nell'ottica rombachiana, non è sufficiente indagare gli atti attraverso i quali si costituisce una comunità, ma anche le condizioni fattuali di formazione devono essere prese in considerazione. Come ogni vivente, così anche la comunità deve mantenersi in un certo equilibrio con il proprio ambiente se vuole costituirsi come tale. Anzi sembra che ogni comunità debba la sua formazione al realizzarsi delle dinamiche essenziali della vita, al di là dei contenuti condivisi che fondano le varie comunità particolari: «l'importante è che ciò che viene raggiunto dal piano genetico sia di più di ciò che il piano potesse aspettarsi e sperare. La speranza è solo un debole principio! Il principio molto più forte della vita è l'abbondanza (*Überschenkung*), che l'uomo sperimenta quando incontra e libera una tendenza al cambiamento della *realtà stessa*, non solo propria»⁷⁵. Essere membri di una comunità significa allora partecipare a questa genesi continua.

Il senso positivo delle genesi sociali – ossia ciò che le distingue dalle genesi individuali – consiste nel fatto che, a differenza di queste, esse rendono più accessibili e fruibili dei processi concreativi. Non tutti infatti sono in grado di ‘fare della propria vita un'opera d'arte’, come recita un motto goethiano. Le condizioni per entrare a far parte di una comunità e per esperirne la costituzione sembrano invece molto meno impegnative da rispettare⁷⁶. Anzi, dove la comunità è l'unico modo per prendere parte a tali processi di incremento, l'appartenenza ad essa diventa una condizione necessaria dell'umanità stessa, non solo un incremento di essa: «Il singolo ha spirito, anima, volontà e senso, fintanto che prende parte ad una tale genesi sociale»⁷⁷.

⁷² *Ibi*, p. 148.

⁷³ Cfr. *ibi*, p. 149.

⁷⁴ *Ibi*, p. 153.

⁷⁵ *Ibi*, pp. 153-154.

⁷⁶ Cfr. *ibi*, p. 159.

⁷⁷ *Ibi*, p. 165.

In ogni caso, l'unità fra gli individui di cui si fa esperienza nella comunità e su cui la comunità si fonda può essere chiamata anima o spirito della comunità. «Questo spirito e quest'anima non sono “presenti” in nessun luogo, non si librano come entità autonome, ma sono costituenti del divenire (*Werdekonstituentien*) di ogni struttura, fintanto che essa è nel processo ontologico della *genesis*»⁷⁸.

Facilmente Rombach giunge ad ammettere l'esistenza di un corrispondente spirito per ogni comunità e dunque anche di *Volksgeist* che costituirebbero anche un riferimento normativo per le comunità meno estese interne alla comunità di popolo. Giustamente Rombach sottolinea il ruolo giocato da Herder nel dirigere il senso storico in direzione della comprensione dei modi concreti d'esistenza del passato e della loro autonomia⁷⁹. Tuttavia anche lo spirito di un popolo è una nozione troppo vaga. Una comprensione adeguata di queste dinamiche sociali viene ottenuta quanto si mette al centro la funzione mediatrice che gli ordini hanno nei confronti dello spirito. Gli ordini sociali sono infatti le modalità concrete con cui gli individui prendono parte e sviluppano lo spirito di un popolo o di una comunità. Anche la società non basata su un'appartenenza così forte deve essere giudicata, considerando se e come permette l'autonomia delle genesi sociali: «una società è allora umana quando consente diversi modi di prendere parte a diverse genesi sociali e se riconosce e sostiene il carattere genetico di ogni associazione»⁸⁰.

Individualità e corporeità

Come l'individualità non ha un limite superiore – e perciò una comunità può essere considerata un individuo alla pari della singola persona – così essa non sembra avere alcun limite inferiore. In altre parole, poiché l'individualità non ha un fondamento ontico, allora Rombach può denominarla ‘nulla’ o ‘abisso interiore»⁸¹. Tutti questi concetti – provenienti certo da contesti diversi – indicano nella medesima direzione. Tramite essi, Rombach ribadisce infatti che l'individualità consiste nella possibilità di identificarsi con contesti di volta in volta differenti. Ciò che Rombach chiama l'io intimo (*innerstes Ich*) – che dovrebbe essere l'ultimo fondo individuale della persona – rappresenta dunque la stessa possibilità di identificarsi con diverse situazioni e di appropriarsi di diversi mondi⁸².

Del resto, per Rombach, l'individualità è una caratteristica della struttura, prima che della persona. In questo senso, la medesima individualità viene estesa anche alla natura non personale. Anch'essa infatti è un momento della struttura che racchiude uomo e mondo. Coloro che, dunque, appaiono a prima vista come individui distinti sono dunque in realtà momenti di un'unica struttura, entro cui è racchiusa la totalità dell'essere.

⁷⁸ *Ibi*, p. 162.

⁷⁹ *Ibi*, p. 89.

⁸⁰ *Ibi*, p. 180.

⁸¹ Cfr. H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, pp. 281-288.

⁸² A testimonianza che certe conclusioni di Rombach effettivamente si avvicinano ad una filosofia personalista, si può notare la somiglianza con la nozione scheleriana di ‘persona intima’, di cui Scheler sostiene che sia data con certezza negli atti di *Mitgefühl* ma che, allo stesso tempo, è un elemento essenzialmente “transintelligibile”, ossia contenutisticamente non esauribile. Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 77-78.

In questo senso Rombach può concludere ad un'identità di fondo tra uomo e natura, come tra essere umano ed essere umano: «l'io intimo è il tutto, la vita, Dio, per cui il nome non è importante. Da lì – e solo da lì – può destarsi l'esperienza che egli condivide con tutti gli uomini, nel più intimo e più profondo, lo stesso io. Noi siamo forme d'incontro del tutto, e dobbiamo imparare a sentirci e ad agire come tali»⁸³. In questo senso, «non vi è, in fondo, alcuna identità. Siamo solo interpretazioni di noi stessi [...]. Non c'è identità e nessuno è legato ad essa. Nessuno è realmente identico con ciò che è e che fa. Avrebbe anche potuto fare altro, avrebbe potuto anche lasciare stare»⁸⁴.

Vediamo così di nuovo emergere i limiti intrinseci dell'antropologia strutturale: il concetto di struttura minaccia di privare l'antropologia del proprio oggetto formale, proprio mentre offre il suo maggiore servizio, ossia quello di rendere concepibile l'unità di natura e cultura. «L'antropologia strutturale si spinge ancora oltre e presenta una forma completamente nuova di egoità, il “da sé”. Quest'ultima non è più possibile solo ed esclusivamente nell'uomo, ma sostanzia il senso d'essere dell'intera natura. Questa è afferrata già dall'inizio in un processo di “auto-innalzamento”, che costituisce ogni volta il da-sé»⁸⁵.

La persona è concepita come l'intersecarsi di diverse strutture o dimensioni. Entro questo quadro, Rombach tenta comunque di reinterpretare quei possibili criteri per l'identità personale che sembrano a prima vista poter entrare in conflitto con la propria concezione. Tra essi, il principale è costituito dalla corporeità, o corpo proprio (*Leib*). Esso è infatti riferito immediatamente al soggetto e non viene avvertito come qualcosa che si aggiunge dall'esterno, per così dire, alla coscienza di sé. Nondimeno Rombach intende sostenere che anche il corpo proprio costituisce una situazione e pertanto un'identità del soggetto «che non è immediatamente identica con le altre egoità della mia esistenza, ma talvolta si mette di traverso, va per la sua strada e non si lascia avvicinare (*mit sich nicht reden lässt*)»⁸⁶.

L'averne un corpo e l'essere corporeo non sono altro – secondo Rombach – che situazioni, solitamente le più immediate. La corporeità rappresenta una struttura, e con essa ha luogo l'identificazione più immediata e spontanea. A sostegno di questa concezione del corpo proprio, Rombach accenna a vari argomenti. Un primo si collega alle pratiche di meditazione. Esse mostrano con particolare chiarezza lo iato tra soggetto e corpo proprio, sfruttando la capacità di influenzare e in certa misura modificare la situazione ‘corpo proprio’ e dunque svelando in un certo senso il suo

⁸³ H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, p. 253.

⁸⁴ *Ibi*, p. 286.

⁸⁵ *Ibi*, p. 389. In questo senso Rombach parla di un ‘piccolo io’ e di un ‘grande io’. Soprattutto quest'ultimo dovrebbe unire la nozione induista di “grande anima” (mahatma) con la nozione occidentale di *megalopsychia* o *magnanimitas* (le quali peraltro hanno una etimologia analoga). Si tratta di una concezione che, almeno in occidente, ha gradualmente perso d'importanza ma che Rombach intende riscattare, soprattutto facendo – seppur senza addentrarsi nei particolari – riferimento alle corrispondenze esistenti con alcune tradizioni orientali. In particolare, queste ultime affermano con più decisione «la comprensione dell'identità del sé individuale con il sé universale». *Ibi*, p. 253.

⁸⁶ *Ibi*, p. 289.

status di situazione. Tali pratiche sono infatti finalizzate, prosegue Rombach, a raggiungere un'identificazione più profonda, ossia l'identificazione con il nulla⁸⁷.

Un altro argomento mette in luce la costituzione biologica del corpo proprio stesso. Con una mossa leibniziana, Rombach sostiene che anche le cellule che costituiscono il corpo possono essere visti come degli esseri viventi e pertanto come delle strutture: «Per rompere la massiccia concezione sostanzialistica del corpo è bene chiarirsi che il nostro corpo non è solo un organismo, ma un *organismo di organismi*»⁸⁸. In particolare, il fatto che alcuni di questi organismi sembrano poter condurre una vita propria – per quanto limitata – anche all'esterno del corpo umano è per Rombach un'indicazione a favore della concezione strutturale del corpo⁸⁹.

Le situazioni in cui lo iato tra soggetto e corpo è evidente non sono però le più frequenti. Normalmente infatti l'io si identifica con il corpo proprio. Per Rombach tale identificazione è però da prendersi in un senso del tutto peculiare. Poiché infatti anche il corpo proprio è una situazione, allora ogni situazione con cui la persona si identifica funge in qualche modo da *Leib*. Ciò che in altri passi Rombach chiama situazione interna – la situazione cioè con cui la persona si identifica immediatamente – può dunque essere anche chiamata corpo proprio, indipendentemente dal fatto se questa situazione coincida o meno con l'organismo che altrimenti – e usualmente – viene definito corpo proprio.

A questo proposito è particolarmente evidente fino a che punto Rombach intenda spingersi nel rifiuto di ciò che egli considera concezioni vagamente sostanzialistiche del corpo. L'equivalenza tra situazione e corpo proprio si basa sul fatto che la situazione con cui la persona si identifica determina dei modi di rapportarsi alla realtà che Rombach considera peculiari del corpo proprio o che si basano necessariamente su di esso. In particolare, Rombach insiste su *fühlen* e *empfinden* e sulla sensibilità rispetto a certi stati di cose o eventi. In generale, tuttavia, è evidente come solo accentuando fortemente il significato metaforico di alcuni concetti legati all'ambito della corporeità si possa supportare tale concezione del corpo proprio⁹⁰.

⁸⁷ «L'io si ritira per così dire verso l'interno e lascia dietro di sé il corpo come involucro [...]. Mentre però si identifica con "il" niente (il "niente assoluto"), si identifica allo stesso tempo con il "vero sé", che è l'universalmente-vivente (*das all-lebendige*)». *Ibi*, p. 290.

⁸⁸ *Ibi*, p. 291.

⁸⁹ Tuttavia si potrebbe osservare come Rombach non distingua a sufficienza la costituzione biologica del corpo da quella fenomenologica. Mentre per la prima potrebbe avere senso parlare di un 'organismo di organismi' – ma sarebbe comunque una questione al di là del dominio della filosofia – non si può dire la stessa cosa della seconda. Il modo di dicità del *Leib* infatti presuppone un'unità originaria che precede ogni distinzione all'interno del campo 'corpo proprio' e tra quest'ultimo e il mondo esterno. Cfr., per esempio, M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1916, p. 418; ed. it. *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013, pp. 783-785. Cfr. inoltre, ID., *Wesensontologie der Mensch als Körperwesen* (1926), in ID., *Gesammelte Werke*, Band XII, Bouvier Verlag, Bonn 1987, p. 155.

⁹⁰ In questo senso l'ambito della corporeità diventa un simbolo – analogamente a quanto si è visto circa la percezione – dell'immediatezza con cui la persona si identifica con la propria situazione. Incarnazione finisce dunque per essere una categoria strutturale che significa appunto tale processo. «Incarnazione si accompagna ad *articolazione* e *strutturazione* e appartiene costitutivamente alla coccarda di situazioni. Una situazione diventa "corpo" per un'altra situazione: attraverso l'incarnazione» (H. ROMBACH, *Strukturanthropologie*, p. 297). In una direzione simile indica la nozione di '*esprit du corps*' di Pascal. Cfr. *Ibi*, p. 300.

Del resto a Rombach non interessa organizzare un discorso rigoroso ma piuttosto garantire una plausibilità all'antropologia strutturale mostrando la possibilità di adottare all'interno di essa delle nozioni 'classiche' della fenomenologia.

In un modo analogo, Rombach sembra voler comprendere una reale presenza di strutture animali nell'uomo, le quali si identificano con il suo livello vitale. Egli chiama tali livelli strutture profonde; esse infatti designano quei livelli del reale che normalmente sono posti al di sotto, per così dire, dello spirito. L'applicazione rombachiana delle strutture profonde alla persona umana sembra però fondarsi su un equivoco. Si tratta infatti di comprendere in quale senso si possa parlare di una componente animale e vegetale nell'uomo. Egli ammette certamente che tali strutture siano sovradeterminate nella persona umana da strutture superiori, ma tende comunque a concepire tale rapporto di sovradeterminazione come fortemente piegato verso l'animalità. «L'uomo è umano solo quando non gli sono più estranei certi modi di comportamento animali e della natura. L'etologia ci insegna che ci sono delle pre-forme animali per ogni modo di comportarsi umano, anche molto interessanti e il cui livello noi difficilmente raggiungiamo»⁹¹.

In ogni caso, in Rombach non si trova una decisa sottolineatura della differenza tra livello spirituale e livello vitale. Il concetto di struttura infatti mira ad unire i due ambiti ma sembra talvolta inevitabilmente pendere più a favore dell'elemento vitale. Con l'intenzione di scoprire strutture profonde nella persona, Rombach fa degli esempi che sembrano ricondurre ogni aspetto di quest'ultima al soddisfacimento di bisogni e tendenze vitali elementari⁹². «Tutto il nostro volere è ricondotto ad una volontà fondamentale e la nostra esistenza personale è solo l'interpretazione superficiale di una persona profonda, che si estende fino ai livelli più elementari dell'essere»⁹³.

La nozione di vita ha però in Rombach un significato molto ampio. In questo senso essa non significa esclusivamente quel livello vitale che può essere contrapposto allo spirito. Vita significa piuttosto la dinamica interna di ogni struttura, la circolazione fra i suoi momenti, la costituzione e il rimando reciproco e indissolubile fra di essi. In questo senso, la sottolineatura delle strutture profonde nell'uomo ha come fine quello di manifestare l'"abisso come principio della vitalità della vita"⁹⁴.

Identità personale come compito: pedagogia strutturale?

Come sarà ormai chiaro, per Rombach l'identità personale rappresenta molto più un compito che non una struttura invariabile della persona. Anzi, si potrebbe dire che l'identità consiste nel processo di strutturazione stesso e, in quanto tale, possiede

⁹¹ *Ibi*, p. 305.

⁹² Non però nel senso freudiano, il quale ha garantito troppa importanza alla sfera sessuale. La sfera vitale comprende infatti altre significatività oltre a quella.

⁹³ *Ibi*, p. 307. Persino la coscienza viene assegnata ad ogni dimensione. Si tratta infatti di un tratto generale di ogni struttura, appunto l'idea che ogni struttura racchiuda in qualche modo una comprensione di se stessa: «la dimensione profonda dell'esistenza si apre tuttavia veramente quando si comprende che tutte le dimensioni hanno la loro *propria* forma di coscienza» (*Ibi*, p. 308).

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 308.

confini e contenuti variabili. Il principio per cui l'individualità personale richiede necessariamente un contesto dialogico e comunitario è spinto all'estremo da Rombach, il quale, negando qualsiasi concezione sostanzialista della persona, non ha problemi, ad esempio, ad ammettere l'esistenza di persone plurali.

Tuttavia, vi è un altro aspetto di quest'ultimo problema che non ha direttamente a che fare con la domanda circa lo statuto personale o meno delle comunità e che, nondimeno, interessa il ruolo che l'altro gioca nello sviluppo dell'identità personale.

Ci riferiamo al fenomeno della formazione. Significativamente, infatti, si può osservare come proprio la questione della *Bildung*⁹⁵ sia stato uno dei pochi casi in cui Rombach ha cercato di sviluppare i principi della sua fenomenologia, applicandoli ad un contesto preciso e definito. Questo fatto ha anche favorito un veloce confronto con una figura di primo piano della pedagogia tedesca del secondo novecento – Wolfgang Brezinka – risoltosi in un paio di articoli, peraltro altamente polemici, pubblicati sullo *Zeitschrift für Pädagogik*⁹⁶.

Lungi dall'aver una rilevanza marginale, il fenomeno dell'educazione ricopre un ruolo di primo piano nell'antropologia rombachiana. In quanto fenomeno umano fondamentale, l'educazione «è sempre data dove accade l'essere-uomo» e, inoltre, «il processo educativo decide in sé dell'intero essere-uomo»⁹⁷. Pedagogia nell'accezione rombachiana non designa allora l'insieme delle discipline destinate ad assistere nella formazione del carattere. Soprattutto ad essa è estranea la nozione di scopo: «l'educazione nel senso più originario e intimo è senza la categoria “scopo”. Questo significa anzitutto che non le competono un carattere strumentale e una funzione ancillare, a partire da cui essa viene normalmente intesa»⁹⁸.

Nella nozione di scopo Rombach vede presente il pericolo di funzionalizzare il processo educativo, piegandolo così a criteri ed esigenze che non siano sue proprie. Del resto, l'educazione nel senso fondamentale a cui Rombach vuole richiamare ha a che fare con qualcosa che non può essere assolutamente funzionalizzato.

Se infatti l'identità personale è intesa come una struttura in senso rombachiano, essa costituisce un ambito per il quale non valgono necessità esterne, e all'interno del quale ogni momento è definito esaustivamente dall'insieme di tutte le relazioni strutturali. Come si è già visto, la definizione precisa di tali relazioni strutturali costituisce l'essenza della libertà. Con queste premesse, Rombach può coerentemente contestare il fatto che la pedagogia abbia a che fare con la realizzazione di potenzialità già in qualche

⁹⁵ Adottiamo la nozione di *Bildung* per la sua rilevanza storico-teoretica all'interno del panorama tedesco, nonostante Rombach usi indifferentemente educazione (*Erziehung*) e formazione (*Bildung*).

⁹⁶ Si tratta in particolare della risposta di Rombach all'articolo-recensione di W. Brezinka (“Die Krise der wissenschaftliche Pädagogik im Spiegel neuer Lehrbücher” in *Zeitschrift für Pädagogik*, 1966 (12), I, pp. 53- , e della replica di Brezinka: “Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik”, in *Zeitschrift für Pädagogik*, 1967 (13), II, p. 135-168. L'impegno nell'ambito della pedagogia è testimoniato anche dalla curatela del *Lexikon der Pädagogik* (Herder, Freiburg 1952-1955, in particolare Rombach fu l'autore diretto delle voci: “Allgemeinbildung”, “Erkenntnis”, “Freiheit”, “Halbbildung”, “Philosophie und Pädagogik”, “Wahrheit” e “Wissenschaft und Bildung”) e dall'articolo “Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen. Rekonstitutionsphilosophie und Strukturpädagogik” con cui Rombach ha contribuito al *Festschrift* in onore di Max Müller (cfr. H. ROMBACH (a cura di), *Die Frage nach dem Menschen*, Karl Alber, Freiburg-München 1966, pp. 261-283).

⁹⁷ H. ROMBACH, “Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen”, p. 261.

⁹⁸ *Ibi*, p. 264.

modo presenti nel soggetto, che necessitino appunto di un aiuto esterno per essere realizzate. Piuttosto, il processo educativo coincide con lo sviluppo e con l'esercizio della libertà nel senso appena richiamato. Perciò Rombach può affermare: «al contrario noi partiamo dal fatto che si abbia a che fare con una libertà che non è mai presente (*vorhanden*), né come disposizione, né tantomeno come natura, ma rimane sempre posizione (*Setzung*) e compito: perciò è necessaria l'educazione, anche in forme la cui possibilità non può essere prevista»⁹⁹.

Ci si potrebbe chiedere quale spazio rimanga, entro quest'impostazione, per un effettivo processo educativo. Quest'ultimo sembra infatti ridotto ad uno sviluppo il più possibile autonomo dell'individuo. Poiché, inoltre, ogni struttura è assolutamente individuale, sembra impossibile definire un contenuto dell'attività pedagogica, in quanto esso dovrebbe rispecchiare *in toto* l'individualità personale senza poter esercitare alcuna funzione prescrittiva nei suoi confronti.

Rombach stesso si confronta con tale obiezione, rigettandone evidentemente la conclusione. Dove infatti la nozione di educazione ha un orizzonte così ampio, essa non richiede interventi mirati e particolari da parte dell'educatore. Quest'ultimo deve piuttosto far sì che il soggetto abbia il “coraggio di essere se stesso” (*Mut zum Eigenen*)¹⁰⁰. Da questo punto di vista, l'azione pedagogica si realizza come fiducia (*Vertrauen*), «che non può assumere da nessuna parte fondamento e prospettive, a meno che non venga sostenuta da un prossimo pronto ad aiutare, che crede più profondamente a noi che noi stessi»¹⁰¹.

Quali condizioni particolari debba rispettare tale fiducia non viene specificato da Rombach. In ogni caso, il processo educativo sembra fondato sulla possibilità che la struttura dell'identità personale possa essere intuita anche da un soggetto esterno. Seppure in maniera non troppo esplicita, Rombach chiama qui in causa una capacità del tutto non ordinaria, la capacità ossia di intuire qualcosa di molto simile alla vocazione personale. Anzi, proprio perché culmina nella pretesa di comprendere la personalità come struttura, l'antropologia rombachiana può rivendicare un aspetto pedagogico.

Un tentativo di valutazione di queste tesi rombachiana che tenga conto del largo dibattito attorno alla nozione di *Bildung* oltrepasserebbe i limiti del capitolo, né, probabilmente, Rombach ha offerto spunti sufficienti per indirizzare una simile valutazione. In questo senso sono particolarmente rivelanti le osservazioni che Brezinka ha raccolto in un articolo in risposta all'articolo di Rombach “Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft” apparso nel prestigioso *Zeitschrift für Pädagogik*¹⁰². Brezinka, infatti, pur riconoscendo che il confronto con un filosofo interessato a questioni pedagogiche come Rombach può essere un'occasione proficua, non esita a denunciare la distanza che separa le tesi di Rombach dalle proprie. Riconosciuto come il rappresentante «di quella corrente della filosofia cattolica dell'educazione [...], i cui membri cercano di connettere la metafisica tradizionale con punti di vista

⁹⁹ *Ibi*, p. 273.

¹⁰⁰ *Ibi*, p. 279.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 279.

¹⁰² Cfr. H. ROMBACH, “Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung”, in *Zeitschrift für Pädagogik*, 13 (1967), I, pp. 37-69.

transcendental-filosofici», Rombach simboleggia in qualche modo il tentativo – destinato al fallimento, secondo Brezinka – di tenere vivo l'ideale umanistico-filosofico della *Bildung*¹⁰³.

In questo senso, le tesi di Rombach si rivelano caratteristiche dell'indirizzo *weltanschaulich* della pedagogia, il quale sembra meno interessato ai problemi concreti della pedagogia, quanto lo è – almeno per quanto riguarda Rombach – alle regioni meta-scientifiche della filosofia trascendentale¹⁰⁴.

Non è necessario riferire tutte le critiche brezinkiane per dare un'idea dell'atteggiamento di quest'ultimo nei confronti di Rombach. Un giudizio come il seguente crediamo sia sufficientemente esemplificativo: «i lettori interessati dovrebbero verificare come il suo programma transcendental-filosofico abbia concretamente degli effetti sulla filosofia dell'educazione tramite l'articolo di Rombach “Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen” (1966) in quanto caso esemplare. È un modello molto istruttivo per la produzione di “astrattezze emozionali” prive di contenuto, di essenzialità apparenti e pseudo-argomenti»¹⁰⁵.

Del resto, secondo Brezinka, il richiamo rombachiano all'umanità e allo sviluppo individuale come criterio principale dell'azione pedagogica è incapace di giustificare alcunché. Ne consegue una sorta di critica anticipata all'intera antropologia strutturale: «il fatto che con questa formula vuota e pseudonormativa dell’“umanità” si possa rappresentare tutto e niente, non sembra disturbare Rombach, poiché, poiché in effetti, secondo la sua decisione circa i fondamenti, con l'indicazione dell’“evidenza” qualunque concretizzazione contenutistica di questa formula può essere fatta passare come conoscenza scientifica»¹⁰⁶.

Al di là della correttezza o meno della critica mossa da Brezinka, ci sembra che il richiamo all'umanità sia un indicatore di altri punti di riferimento, a cui possiamo ragionevolmente sospettare che Rombach sia rivolto. Ci riferiamo ancora una volta al contesto della scuola diltheyana, dalla quale, in effetti, provennero importanti contributi in campo pedagogico. Non sembra infatti eccessivamente azzardato accostare il riferimento rombachiano all'umanità agli analoghi richiami di E. Spranger e T. Litt al medesimo concetto¹⁰⁷.

D'altro canto, l'esiguità degli sviluppi delle tesi rombachiane – messa spietatamente in luce da Brezinka – non sembrano consentire un confronto di largo respiro con i suddetti autori sul tema della formazione. In sostanza, dagli affondi “pedagogici” di Rombach si può constatare ancora la vicinanza ai temi e ai problemi di Dilthey e della sua scuola e, mediato da questi ultimi, ad alcuni dei massimi esponenti della vita culturale tedesca del XVIII e XIX sec. Infatti, come osserva Gennari: «la ripresa in senso umanistico dell'idea di *Bildung*, e cioè la costruzione di una teoria capace, pur nelle sue molteplici sfaccettature, di ricomporre il problema dell'uomo con quello della

¹⁰³ Si tratta infatti di soddisfare determinate condizioni poste ai sistemi scientifici, per la definizione dei quali Brezinka si rifà anzitutto a Popper, e poi a Nagel, Kaplan, Stegmüller e Albert. Cfr. W. BREZINKA, “Über den Wissenschaftsbegriff...”, p. 147.

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 139.

¹⁰⁵ *Ibi*, pp. 141-142.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 160.

¹⁰⁷ Cfr. M. GENNARI, *Storia della Bildung*, La Scuola, Brescia 1995, pp. 195-207 e, più in dettaglio, E. SPRANGER, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuter-Reichard, Berlin 1928.

sua “formazione” e della sua “destinazione” per giungere alla sintesi dell’*uomo omnilaterale*, ebbene questa concezione della *Bildung* scaturisce prevalentemente da quella che viene chiamata l’*Età di Goethe*¹⁰⁸.

Tuttavia, tale vicinanza non sfocia mai in un confronto serrato, ma si mantiene ad un livello estremamente generale. Seguendo questi spunti, si è comunque cercato di raggiungere una valutazione complessiva – dunque non solamente relativa a questioni pedagogiche – del pensiero rombachiano, che è stata sviluppata nella Conclusione del presente scritto.

¹⁰⁸ M. GENNARI, *Storia della Bildung*, p. 84.

Conclusione

In questa sede intendiamo esporre una visione d'insieme del pensiero di Rombach. Al di là delle varie difficoltà di interpretazione e delle oscurità dei testi rombachiani sottolineate durante i capitoli precedenti, forse giova ora ribadire la principale difficoltà: il pensiero e la produzione di Rombach non sono inseriti naturalmente in un dibattito. In questo senso, anche i confronti che egli istituisce esplicitamente con alcuni grandi correnti della filosofia novecentesca hanno un carattere più episodico che strutturale¹. Questo esito è certamente una conseguenza dal carattere particolare della filosofia di Rombach. Sembrerebbe infatti una costante del pensiero rombachiano il privilegiare l'attenzione allo sviluppo autonomo piuttosto che al confronto puntuale. In questo senso, lo scopo di queste considerazioni conclusive è proporre una collocazione della produzione rombachiana in un contesto consono ai temi che sviluppa e alle conclusioni a cui giunge. Nella fattispecie, l'ipotesi che guida questa conclusione è che la ricerca di significativi interlocutori di Rombach non debba forzatamente limitarsi ai suoi contemporanei. Anzi, dopo aver riportato nel corso dei capitoli precedenti i confronti che l'autore stesso istituisce esplicitamente, tentiamo ora di sviluppare un accostamento che negli scritti di Rombach è talvolta suggerito ma non adeguatamente svolto. Il fine di questo tentativo vuole così essere anche quello di fornire – nei limiti del possibile e del rispetto dei testi di Rombach – un contesto tematico e prospettivo al pensiero rombachiano.

A questo scopo è necessario seguire lo sviluppo dei grandi temi di Rombach, legati alle parole fondamentali della sua filosofia – struttura, vita, ermetica, interpretazione, riflessione – e i brevi, quasi occasionali rimandi disseminati nelle sue opere principali. Alcuni di questi li abbiamo già sottolineati e si tratta perciò di riprenderli e di considerarli da un punto di vista leggermente diverso.

Senza dubbio in questo procedimento bisogna prendere le mosse dal concetto di struttura. Esso è infatti il concetto tematico ed operativo per eccellenza della filosofia di Rombach. Quest'ultima intende effettivamente compiere delle analisi strutturali che facciano emergere gli stringenti nessi interni ad ogni dimensione di senso – che egli chiama fenomeno – e che, al contempo, ne sottolineino l'inaggrabile storicità e contingenza. Quest'ultima si manifesta anzitutto nei processi nei quali quella particolare struttura si è generata; processi che Rombach raccoglie sotto la nozione alquanto generale, e forse anche vaga, di concreatività.

La nozione di struttura porta con sé l'ovvio ed esplicito richiamo a Dilthey e al problema di una fondazione delle scienze dello spirito. La polemica diltheyana – affidata alla prefazione alla *Einleitung* – diretta contro la vena intellettualistica del pensiero moderno, che ha in Kant il suo apice, manifesta in effetti una preoccupazione condivisa, anche se in modo implicito, da Rombach². In questo senso, alcuni passi di

¹ Da questo punto di vista, forse più che le considerazioni sulla fenomenologia e sullo strutturalismo, sono molto più indicativi gli studi di filosofia moderna di *Substanz System Struktur*. In essi, la quasi totale assenza di confronto con altre interpretazioni dell'epoca, se contribuisce a far emergere con chiarezza il punto di vista di Rombach, non aiuta certo a valutarlo nella sua correttezza.

² Com'è noto infatti, la formula per eccellenza del programma diltheyano è costruita per opposizione all'uomo le cui vene sono piene di «linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero», immagine della scelta humeana e kantiana di impostare il problema della conoscenza a partire dalla facoltà rappresentativa. Cfr. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*,

Strukturontologie sembrano abbastanza chiari a riguardo³. Del resto, già nei due volumi sulla filosofia moderna Rombach si è per forza di cose imbattuto nell'incidenza della scienza moderna sulla visione del mondo e, in particolare, nella possibilità di conciliare la visione scientifica del mondo con la totalità delle dimensioni dell'esistenza⁴. Inoltre, anche le considerazioni critiche dirette contro Husserl e Gadamer mostrano, pur nella diversità macroscopica dei propri bersagli, la volontà di superare una concezione della realtà improntata alla generalità uniforme che Rombach considera un fraintendimento dell'ideale scientifico.

Pur essendo certamente funzionale ad un orientamento e ad una valutazione del pensiero di Rombach, l'accostamento a Dilthey presenta però anche dei limiti significativi. In effetti, negli sviluppi concreti della fenomenologia strutturale e dell'ermetica filosofica il richiamo a Dilthey non è più sostanzialmente operativo. Tale assenza è certamente da attribuire alla costitutiva eccentricità della filosofia rombachiana, tanto aliena da confronti diretti e puntuali, quanto spregiudicata nei suoi giudizi e nelle sue critiche. Inoltre, anche la stessa vicinanza a Dilthey sembra più orientata al Dilthey della *Weltanschauungslehre*, piuttosto che a quello della fondazione psicologica delle scienze dello spirito⁵. In ogni caso, il modo in cui Rombach si riferisce all'opera di Dilthey non fa pensare ad una preferenza per una sezione particolare dell'opera diltheyana.

Potrebbe però esserci anche una ragione più profonda per tale mancanza di confronti e per il fatto che Rombach sembra essere venuto meno all'eventuale compito di continuare l'eredità di un supposto *deutscher Strukturalismus*, con riferimenti più estesi a Dilthey e alla sua scuola⁶. Ci riferiamo alla possibilità che il pensiero di Rombach mostri

vol. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922; ed. it., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007, p. XLI.

³ «Tuttavia finché si parla di “spirito” e “storia” come entità separate (*Sonder-Dingen*), il fenomeno non è interpretato ontologicamente, ossia non come struttura. Costituzione strutturale – dinamica strutturale – genesi strutturale; al primo livello accede (forse) il matematico con il fisico e il chimico, al secondo il biologo, e al terzo lo studioso delle scienze dello spirito». H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 222. Rombach indebolisce però subito tale distinzione. Egli osserva infatti che non si tratta di isolare tre stadi dell'evoluzione della struttura, ma piuttosto di comprendere che la forma ontologica è la medesima in tutti e tre i livelli, e che la genetica strutturale ne rappresenta la comprensione concreta. Non si ha dunque a che fare con problemi e dimensioni distinte, ma con la medesima dimensione, che viene compresa con gradi di esattezza diversi.

⁴ Nell'introduzione a *Substanz System Struktur* Rombach discute la possibilità di un'umanizzazione della scienza, che consisterebbe nel comprendere le decisioni filosofiche che ne stanno alla base e la sua storicità, ossia l'impossibilità di porsi come l'unico mezzo valido per interpretare il mondo. Ciò che è in gioco in tale umanizzazione è il rapporto stesso dell'uomo alla cultura e alla sua storia: «Il pericolo che si genera dal fatto che l'uomo si sottrae alla storia, può essere scongiurato solamente portando alla luce la storicità della scienza stessa. Bisogna far presente alla scienza che essa stessa ha preso una decisione di senso e ha posto a fondamento [di sé] un'interpretazione dell'essere [...]. Se la scienza è storica, allora è anche umana. Come qualcosa di puramente razionale essa non potrebbe ritenersi umana ancora a lungo». H. ROMBACH, *Substanz System Struktur*, p. 41.

⁵ Accenniamo a questa divisione dell'opera di Dilthey, sebbene un autorevole interprete dell'opera diltheyana l'abbia messa in questione, sostenendo che nel pensiero di Dilthey non si danno cesure profonde. Piuttosto, Dilthey giunse al compimento del suo programma gradualmente e attraverso una revisione dei punti di vista fondamentali. Cfr. F. RODI, “Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?”, in ID., *Das strukturierte Ganze*, p. 38.

⁶ Da allargare eventualmente all'antropologia culturale tedesca, tradizione che si può far risalire, tra gli altri, ad Herder e Hamann e alle loro critiche all'ideale scientifico che ha guidato Kant, cfr. F. TREMMEL,

affinità non secondarie con temi e proposte che furono anche e certamente di Dilthey e della sua epoca, ma che nella seconda metà del XX secolo – ossia al tempo della produzione rombachiana – non godettero della stessa centralità, né vennero dibattuti nei medesimi termini.

Ci riferiamo in particolare all'ampio tema dello storicismo, e soprattutto alla lettura datane da Friedrich Meinecke⁷. In questa direzione indicano anzitutto i concetti chiave che, secondo Meinecke, caratterizzano lo storicismo: individualità e sviluppo⁸. Essi sono del resto anche due obiettivi dichiarati della fenomenologia rombachiana. La struttura intende essere lo strumento concettuale più adatto per esprimere e comprendere l'individualità, mentre la sottolineatura dell'aspetto genetico e concreativo rimanda ad una visione della realtà improntata alla storicità radicale, allo sviluppo e all'accrescimento come alternative paradigmatiche rispetto alla sussistenza e al mantenimento, riassunti invece nella nozione della sostanza⁹.

Il riferimento a Meinecke non è solo prezioso in quanto egli incarna il tentativo di dare una forma compiuta allo storicismo. A ben vedere, l'analisi meineckiana del fenomeno non è l'unica nel panorama dei primi decenni del secolo. Peculiare di Meinecke è però lo stile con cui egli presenta, almeno nell'*Entstehung* del 1936, le radici dello storicismo. Come ben simboleggia il titolo stesso, si tratta di una ricognizione quasi episodica dei temi storicistici, che privilegia l'analisi di qualche figura imponente del panorama culturale, soprattutto anglosassone e tedesco, rispetto al rinvenimento di una documentata continuità storica. Il volume è infatti imperniato sull'analisi di alcune figure chiave; per limitarsi alle principali dell'area tedesca, si tratta di: Leibniz, Winckelmann, Lessing, Möser, Herder, Goethe. Per Meinecke sembra infatti che le origini del fenomeno storicistico siano da ricercare anzitutto in determinate connessioni ideali e al loro influsso attraverso il XVIII e XIX secolo. In quest'ottica, assume un'importanza indicativa il comune, a Meinecke e a Rombach, riferimento a Leibniz, seppure le due analisi dell'opera leibniziana non collimino perfettamente. Ad

"Menschenheitswissenschaft als Erfahrung des Ortes". Erich Rothacker und die deutsche Kulturanthropologie, Herbert Utz Verlag, München 2009, pp. 129-135.

⁷ Sembra infatti un dato acquisito dalla ricerca sullo storicismo il fatto che non vi sia una definizione condivisa del fenomeno. Pertanto sembrerebbe più corretto parlare di diversi storicismi, piuttosto che assolutizzare una visione particolare dello storicismo, seppure ciò poi richieda di saper distinguere l'uno dall'altro i vari 'storicismi'. Quest'ultima operazione, tuttavia, richiederebbe ben più spazio di quello necessario alla presente Conclusione. Cfr. F. TESSITORE, "Lo storicismo come filosofia dell'evento", in ID., *Interpretazioni dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 67.

⁸ Secondo Meinecke, infatti, lo storicismo «non è altro, in un primo tempo, che l'applicazione alla storia dei nuovi principi d'esistenza affermatasi col grande movimento tedesco che dal Leibniz va fino alla morte di Goethe. [...] il principio primo dello storicismo consiste nel sostituire ad una considerazione generalizzante ed astrattiva delle forze storico-umane la considerazione del loro carattere individuale». E più oltre: «Vogliamo dunque presentare il sorgere dello storicismo come un grado dell'evoluzione dello spirito occidentale. Poiché pensiero "evolutivo" e "pensiero individualizzante" sono tra loro inscindibilmente collegati. L'individualità, sia dell'uomo in quanto singolo, sia delle reali ed ideali entità collettive si rivela solo attraverso l'evoluzione», F. MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, ed. it. *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954, pp. X-XII.

⁹ Secondo Ankersmit potrebbe effettivamente sussistere una connessione tra sostanza e storicismo, nella misura in cui la storiografia illuminista – il bersaglio polemico dello storicismo – sarebbe implicitamente legata ad una concezione sostanziale del suo oggetto, ossia del passato. Cfr. F. ANKERSMIT, "Historismus: Versuch einer Synthese", in O. G. OEXLE, J. RÜSEN (a cura di), *Historismus in der Kulturwissenschaften*, Böhlau, Köln 1996, pp. 389-410.

avviso di Meinecke, Leibniz è uno dei protagonisti di quel sottofondo culturale entro cui maturano le idee portanti della visione storicista. In particolare, le intuizioni leibniziane di maggior peso sarebbero: la centralità del concetto di monade e del conseguente sviluppo individuale¹⁰, l'idea di un universo interamente composto di viventi¹¹ e, in riferimento ai *Nuovi Saggi*, l'attenzione alle variazioni anche minime, che emerge nel modo in cui Leibniz afferma la continuità tra le percezioni oscure e quelle chiare.

Come è stato osservato da autorevoli critici¹², la definizione meineckiana dello storicismo è orientata da precise scelte interpretative. La più ricca di conseguenze è probabilmente la preferenza accordata all'analisi di un contesto culturale quantomeno precedente la *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche, vero e proprio punto focale attorno a cui si possono raggruppare alcune difficoltà fondamentali che lo storicismo ha dovuto affrontare, senza essere in grado di superarle, nei primi decenni del '900. Per quanto tali scelte possano aver avuto degli influssi negativi sulla considerazione posteriore del fenomeno dello storicismo – soprattutto tra gli storici di professione – è innegabile che abbiano definito nettamente i tratti della concezione meineckiana¹³. Anzi, proprio tale nettezza è stata l'origine di una certa vulgata sullo storicismo che ormai è stata ampiamente riconsiderata nel dibattito.

Un altro aspetto rilevante dello storicismo meineckiano è la sua statura filosofica¹⁴. Per Meinecke lo storicismo sembra infatti rappresentare una concezione della realtà, non un'impostazione metodologica particolare della scienza storica, né una generica visione relativizzante dei valori e dei principi. Nella fattispecie, per Meinecke la posizione storicistica comporterebbe una "intima superiorità" (*Überlegenheit*) e «un appoggio assolutamente sicuro per tutte le domande fondamentali della vita»¹⁵. Tale superiorità non è però la conseguenza di una visione teleologica della storia ma, al contrario, della convinzione circa l'uguaglianza dei vertici spirituali delle diverse epoche, ossia di quei momenti in cui si è manifestata con particolare forza la coscienza umana come capacità

¹⁰ Cfr. F. MEINECKE, *Le origini...*, p. 235.

¹¹ Cfr. *Ibi*, p. 315.

¹² Secondo Oexle lo storicismo di Meinecke «ha i tratti di una filosofia calmante (*Beruhigungsphilosophie*), essa fu inattuale nel periodo a lei contemporaneo, se possibile addirittura "sciolto" dalla "nuova rivoluzione" del 1933 come accennò Meinecke nel 1936. La discussione di questo storicismo non aveva niente più da dire alla contemporaneità». O. G. OEXLE, "Meineckes Historismus", in *Historismus in den Kulturwissenschaften*, pp. 174-175.

¹³ A questo proposito Hardtwig ha individuato un carattere religioso nello storicismo tedesco, manifestatosi con particolare chiarezza da Humboldt in poi. Quest'ultimo, osserva Hardtwig, concepisce l'infinità sia, kantianamente, come idea regolativa del lavoro scientifico ma anche, a differenza di Kant, come assoluto sostanziale, che diventa comprensibile nell'idea (cfr. W. HARDTWIG, "Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht", in *Historische Zeitschrift*, 252 (1991), 1, p. 3. Tale carattere metafisico-religioso dello storicismo avrebbe avuto delle conseguenze anche sulla scientificità della ricerca storica, nella misura in cui esso «assicura la pretesa all'oggettività della scienza storica in ultima istanza metafisicamente e non logicamente e, in questo modo, puntella l'errata conclusione obbiettivistica, che caratterizza la storiografia storicista» (*ibi*, p. 7).

¹⁴ Ci riferiamo in particolare a quello che si potrebbe definire il carattere contemplativo dello storicismo meineckiano. Lo storicismo inteso come "fenomeno complessivo del senso storico" (*Gesamtphänomen des historischen Sinnes*) è paragonabile ad un'esperienza di ascolto musicale, in cui vi sia un tema che ricorre sempre, anche se sembra talvolta venir soffocato da altri. Cfr. O. G. OEXLE, "Meineckes Historismus", in *Historismus...* pp. 175-176.

¹⁵ F. MEINECKE, "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", in ID., *Schaffender Spiegel. Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*, Koehler Verlag, Stuttgart 1948, p. 223.

dell'assoluto¹⁶. Non siamo così lontani dalla fenomenologia strutturale. Essa è infatti rivolta a sorprendere quei processi di genesi e strutturazione che sono radicalmente storici – cioè contingenti ed effimeri – e portano però in sé la traccia dell'assoluto, che Rombach concepisce all'incirca come una vita universale che si manifesta in ogni fenomeno culturale originario.

Riteniamo dunque questi aspetti della riflessione di Meinecke preziosi per una valutazione di Rombach, poiché ci sembra di poter rinvenire nel pensiero di quest'ultimo un richiamo – non sufficientemente dettagliato, ma costante – a tematiche, se non proprio ad autori come Herder, Humboldt, Goethe – che figurano nella costellazione meineckiana – ma non solo in essa, in verità – dello storicismo. Da un punto di vista generale, la correttezza dell'avvicinamento allo storicismo potrebbe quindi rendere più comprensibile l'inattualità del pensiero di Rombach, impegnato su tematiche appartenenti ad una fase della filosofia tedesca precedente di molto l'inizio della produzione rombachiana¹⁷.

Accettando quest'ipotesi interpretativa – che, ripetiamo, ha la sola funzione di contribuire alla comprensione di un pensiero talvolta così sfuggente come quello rombachiano – si può, in primo luogo, sottolineare e illustrare alcuni punti di intersezione tra Rombach e i sunnominati autori della tradizione storicista e, successivamente, riconsiderare alcune nozioni chiave del pensiero di Rombach come altrettanti punti d'appoggio per mettere in luce un suo eventuale, innovativo contributo ad una filosofia storicista.

Prendiamo le mosse dal concetto di vita. L'ontologia di Rombach è senza dubbio un'ontologia dinamica e genetica, in cui la nozione di vita ha una rilevanza notevole. È ad essa che Rombach ricorre per descrivere il sussistere e l'evolversi delle strutture, stante l'impossibilità di utilizzare il concetto di essere. Ogni struttura vive in un certo senso una vita propria, si sviluppa secondo leggi individuali e, soprattutto, non deve bloccarsi in nessuna identificazione che ne farebbe un sistema, destinato storicamente a soccombere per la fissità delle sue relazioni. In questo senso l'ontologia genetica

¹⁶ *In primis*, infatti, «lo spirituale non è qualcosa di universalmente valido nel senso delle verità matematiche, piuttosto si concretizza sempre di nuovo solo in individualità» (F. MEINECKE, "Geschichte und Gegenwart" cit. in: O. G. OEXLE, "Meineckes Historismus", p. 177). Come espressione puntuale dell'individualità, la coscienza occupa allora un posto privilegiato nella storia: «la coscienza, come ciò che in noi è più vicino a Dio, non ci mostra il senso della storia nella totalità dell'universo, ma un'orlatura dorata (*goldene Umrandung*) all'interno della quale esso deve giacere; la coscienza rende possibile allo storico assumere e rivivere (*nacherleben*) in noi la rivelazione del divino nell'umanità. In altri termini: tutti i valori eterni della storia derivano in fin die conti dalle decisioni di coscienza degli uomini che agiscono.» (F. MEINECKE, "Geschichtlicher Sinn und Sinn der Geschichte", cit. in *ibi*, p. 177). Un'altra caratterizzazione dello spessore filosofico dello storicismo meineckiano viene da Nipperdey. Egli considera la posizione meineckiana come «l'operazione di fluidificare l'ente, di rappresentarlo come originatosi, mutantesi e perciò anche corruttibile e modificabile» (T. NIPPERDEY, "Historismus und Historismuskritik heute" in ID., *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, cit. in *ibi*, p. 193).

¹⁷ Nella ricerca delle radici teoriche di una considerazione individualizzante del reale come quella storicista e quella rombachiana, sembra non si risalga mai troppo nel tempo. Se infatti Meinecke ancora lo storicismo almeno nell'epoca di Leibniz, Rombach fa risalire le origini dell'ontologia funzionalistica e strutturale fino a Cusano. Se poi si esamina da questo punto di vista l'ermetica filosofia di Rombach, si entra in contatto con una tradizione ben più antica, la quale peraltro ha avuto, come si ribadirà nei paragrafi seguenti, un significativo influsso già su Leibniz e certamente su un'altra vetta del pensiero storicistico secondo Meinecke, ossia Goethe.

rombachiana è certamente un tentativo di comprendere la storicità. Se l'ontologia funzionale del sistema ha permesso una concezione unitaria del mondo come rete di relazioni, la struttura rappresenta l'apertura del sistema alla storia – e dunque il superamento della forma stessa del sistema.

L'aderenza della struttura alla storia tramite il concetto di vita non è però scevra di difficoltà. Certamente la connessione è basata sull'idea che la nozione di vita descriva all'incirca tutto ciò che sorge da sé, che obbedisce a leggi individuali e che non possiede un fine che sia esterno al proprio divenire. In questo senso non è necessario interpretare la nozione di vita come se significasse anzitutto la vita biologica. D'altro canto, Rombach non può fare a meno di reinterpretare anche l'alternanza nascita-maturità-morte per rappresentare il modo in cui una struttura cessa di esistere, ossia non si rivela più un paradigma valido di interpretazione del mondo.

È dunque necessario prestare attenzione a questi interscambi tra livelli semantici, senza avere la pretesa di appiattare i molteplici livelli su uno solo, se si vuole cogliere la posizione di Rombach in tutta la sua pregnanza. In ogni caso, pur entro tutte queste difficoltà, in Rombach il paradigma vitalistico non sembra agire in direzione contraria alla volontà di comprendere il divenire storico – com'è ad esempio il caso di Klages o di Spengler. Nelle intenzioni di Rombach, la vita è piuttosto qualcosa di cui la comprensione deve appropriarsi senza snaturarla¹⁸.

Vita e sviluppo sono delle nozioni centrali per una fonte importante dello storicismo secondo Meinecke: Goethe. Senza voler entrare qui nell'immensità dell'opera goethiana, crediamo che basti rifarsi agli aspetti sottolineati da Meinecke per trovare delle assonanze con le tesi principali di Rombach.

Anche solo uno sguardo superficiale alla filosofia della natura goethiana – ispirata da una lettura personale di Spinoza, e probabilmente anche dall'interpretazione datane da Herder¹⁹ – fa emergere la centralità delle nozioni di individualità, vita e infinità. Nel frammento *Studio da Spinoza* si legge: «perciò come è stato detto precedentemente, sosteniamo che un essere vivente limitato è partecipe dell'infinito, o meglio, ha qualcosa in sé dell'infinito, qualora non si voglia sostenere che non si possa interamente comprendere il concetto di esistenza e perfezione dell'essere vivente, anche di quello più limitato, e che quindi si debba ritenerlo infinito come l'immenso tutto in cui tutte le esistenze sono comprese»²⁰. Inoltre, l'alto conto in cui Goethe tiene la possibilità di una conoscenza intuitiva – il cui modello è costituito dalla conoscenza di terzo grado di Spinoza – e, in essa, l'importanza accordata ai sensi²¹, fanno pensare che, in fondo,

¹⁸ Nel seguito si dedicherà un'ulteriore breve osservazione critica al problema circa la misura in cui ciò sia effettivamente possibile secondo le premesse di Rombach e quali difficoltà la sua posizione comporti. In ogni caso, ribadiamo qui che, secondo Rombach, la possibilità di comprendere una struttura è formalmente possibile a condizione che l'osservatore, per così dire, faccia parte anch'esso di tale struttura. Dunque è tutt'al più l'individualità di ogni struttura che agisce contro la possibilità di raggiungere una comprensione adeguata della struttura stessa da parte di un osservatore "esterno".

¹⁹ Cfr. D. KEMPER, "Ineffabile". *Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*, Fink, München 2004, pp. 385-387.

²⁰ Si tratta del frammento, senza titolo nell'originale, e pubblicato con il titolo "Studie nach Spinoza" in J. W. GOETHE, *Werke*, Böhlau, Weimar 1893, II, vol. XI, pp. 313-322; ed. it. *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Ugo Guanda, Parma 1983, p. 124.

²¹ «Quando dici che si può solo credere a Dio, allora io ti dico che tengo molto all'osservare e quando Spinoza parla della Scientia Intuitiva e dice: *Hoc cognoscendi genus procedit ad adaequata idea essentiae formalis*

anche l'ermetica rombachiana intende precisamente rivendicare un tipo di accesso simile all'assoluto.

Un altro punto di contatto sembra delinarsi se si considera l'affermazione goethiana per cui polarità e graduale accrescimento (*Steigerung*) sono le grandi ruote motrici della storia²². Anche per Rombach in effetti, la vitalità di una struttura è espressa dalla possibilità di conciliare le tensioni fra i propri momenti attraverso il ristabilimento di una sintesi superiore. Vita per Rombach dice inoltre – e soprattutto – sviluppo. È dalla sua capacità di svilupparsi continuamente, oltre che dalla sua assoluta unicità, che Rombach misura la verità di una struttura.

Analogamente, anche il grande tema goethiano del fenomeno originario interessa da vicino l'opera di Rombach. Si può infatti considerare la nozione rombachiana di struttura come il tentativo di concettualizzare, per quanto possibile, il modo in cui un fenomeno irriducibile diventa il principio a cui ricondurre il maggior numero possibile di aspetti del reale. Si legga ad esempio come Goethe descrive il suo procedimento, definito – nella fattispecie da Heinroth – un pensiero oggettivo: «non ho pace finché non trovo un punto pregnante dal quale molte cose si lascino derivare, o meglio che le produca spontaneamente da sé e me le porga [...]. Se l'esperienza contiene un fenomeno che io non riesco a derivare, lo lascio lì come problema; e nella mia lunga vita ho trovato quanto mai vantaggioso questo modo di procedere, perché, sebbene stentassi a decifrare l'origine e la connessione di un fenomeno quale che fosse, e dovessi perciò metterlo da parte, dopo qualche anno tutto improvvisamente si chiariva nel contesto più armonioso»²³. Ci sembra di poter avvicinare questo procedimento alla descrizione rombachiana dell'armonia (*Stimmigkeit*) come criterio con il quale riconoscere la presenza di una struttura. Tale armonia consiste appunto nel rimando di ciascun momento alla totalità di tutti gli altri, ossia nella relazionalità stretta che definisce una struttura. Nella circolazione dei suoi momenti la struttura esprime poi un fenomeno – o un senso, come perlopiù lo definisce Rombach – del tutto singolare ed irriducibile, vicino appunto all'*Urphänomen* goethiano²⁴.

quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; allora queste poche parole mi danno il coraggio di dedicare la mia intera vita alla contemplazione delle cose che posso raggiungere e della cui essenza formale posso sperare di formarmi un'idea adeguata, senza angustiarmi minimamente di quanto lontano arriverò». Lettera di Goethe a Jacobi, 5 maggio 1786, cit. in D. KEMPER, "Ineffabile"... , p. 384.

²² Cfr. J. W. GOETHE, *La metamorfosi delle piante...*, p. 155.

²³ *Ibi*, p. 148.

²⁴ Osserviamo qui come la connessione con Goethe possa essere consolidata dall'importanza che la figura di Leibniz riveste per Rombach. Già nel corso dei primi decenni del XX secolo, D. Mahnke, allievo di Husserl a Friburgo e studioso di Leibniz, aveva messo in luce la profonda connessione che sussisterebbe fra Leibniz e Goethe. Leggiamo così nella prefazione di uno studio dedicato alle due figure: «Il seguente scritto, nella sua prima parte, intende richiamare al fatto che anche l'immagine del mondo di Goethe non sta, come spesso si ritiene, nella più stretta comunanza di idee con l'immagine del mondo di Spinoza, del saggio unicamente teoretico, e della dottrina silenziosamente rassegnata di una sostanza del mondo matematicamente determinata, ma con l'immagine del mondo di Leibniz, del filosofo veramente poliedrico, "della scienza fondante i fatti", delle molteplici e attive forze singole della vita totale armonicamente ordinata, sì [l'immagine del mondo di Goethe] si può vedere come una "proiezione" dell'edificio concettuale della dottrina delle monadi sul "piano visuale" dell'anima di una natura artistica che sente intuendo» (D. MAHNKE, *Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltanschauungen*, Kurt Stenger Verlag, Freiburg 1924, p. 3). Mahnke concepisce così la vicinanza tra Leibniz e Goethe come una manifestazione dell'"unità spirituale sovratemporale" che caratterizzerebbe la vita spirituale tedesca.

Anche la nozione di spirito può rivelarsi un indizio particolarmente prezioso per sorprendere un filone storicista nel pensiero di Rombach. Il concetto di spirito offre infatti una sintesi degli aspetti fondamentali dell'ontologia e dell'ermetica rombachiana. Lo spirito di una struttura rappresenta in modo dinamico la sua individualità, risultante dalla capacità di adattare la connessione organica dei propri significati alle mutate condizioni storiche in modo da mantenere la propria particolare validità. *Vita dello spirito* è però anche il titolo che Rombach assegna all'esposizione della sua "filosofia dell'immagine" (*Bildphilosophie*). Lo spirito è infatti allo stesso tempo spirito di una particolare struttura e, in un certo senso, anche lo spirito dell'umanità intera, la cui vita consiste nell'avventura culturale dell'uomo. Ragione, umanità e storia non esistono infatti per Rombach al di fuori dei tentativi, spesso sconnessi e dalla successione ateleologica, di creare dei mondi storici caratterizzati da una certa cultura. Di tale dinamica Rombach sottolinea anzitutto il carattere imprevedibile che caratterizza ogni interazione tra uomo e mondo. Inoltre, in accordo con le premesse dell'ontologia strutturale, Rombach non accetta una divisione fra elementi concettuali ed elementi sensibili quando si tratta di una forma culturale. Ogni aspetto della realtà – dalle pratiche più quotidiane alle opere uniche e agli eventi irripetibili – è infatti coinvolto in un'unica rete di relazioni di cui ogni nodo restituisce un riflesso diverso di un unico significato.

Rifacendosi alla tradizione dello storicismo si potrebbe tentare qui un accostamento ad alcune tesi di Wilhelm von Humboldt. Vi sono infatti diversi accenni in alcuni saggi di Humboldt che sembrano sostenere convinzioni simili a quelle di Rombach.

Per esempio, anche per Humboldt lo spirito dell'umanità è protagonista e soggetto delle leggi che regolano la storia e ne permettono la comprensione. La comprensione della storia si profila in Humboldt come il tentativo di appropriarsi²⁵ di un elemento comune ad ogni grande esempio di umanità. Tale comunanza è però raggiungibile solo tramite un accorto procedimento ermeneutico che non può prescindere dall'individualità che caratterizza ogni grande esempio di umanità²⁶. Ciò che opera in

Nonostante la loro grandezza, Leibniz e Goethe non sono però due figure isolate nella storia culturale europea. L'insieme degli studi di Mahnke sulla persistenza di alcuni motivi mistici e teosofici all'interno della filosofia occidentale gli ha guadagnato una menzione all'interno del primo studio approfondito sugli influssi ermetici nella produzione del giovane Goethe: «è stato Dietrich Mahnke colui che – anche se con molta cautela – per la prima volta ha messo in chiaro dal punto di vista filosofico, come una tradizione portasse da Baader, Schelling e Novalis a Leibniz, Böhme, Cusano, Eckhart e al neoplatonismo». (R. ZIMMERMAN, *Das Weltbild des jungen Goethes*, W. Fink Verlag, München 1969, vol. I, pp. 39-40, cfr. D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1937). Da questo punto di vista, l'ermetica filosofica di Rombach sembra inserirsi, nonostante la sua indubbia originalità, entro dei nessi già messi in luce. Tuttavia si potrebbe anche osservare che, in fondo, il collegamento con la tradizione ermetica non viene approfondita in modo sistematico da Rombach e, da questo punto di vista, rimane allora una connessione più nominale che altro.

²⁵ Un critico acuto come Fulvio Tessitore ha caratterizzato l'impresa filosofica di Humboldt come segnata dal tentativo di «rendere proprio tanto mondo quanto gli [all'uomo] è possibile e di unirlo a sé quanto più indissolubilmente gli è possibile». F. TESSITORE, *Introduzione*, in W. V. HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004, p.25.

²⁶ Tale è la "via dell'esperienza" di Humboldt, tratteggiata nel saggio *Lo spirito dell'umanità*. Essa consiste nel «cercare nella vita quegli uomini che, con la loro natura interiore e con la loro figura esterna, più nitida delineano l'immagine di un'umanità alta e nobile». W. V. HUMBOLDT, *Über den Geist der Menschheit*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Behr, Berlin 1904, §13, pp. 326-327; ed. it. *Lo spirito dell'umanità*, in ID., *Scritti filosofici*, p. 402.

ogni individualità – personale e comunitaria, poiché la nozione di individualità si applica anche ai gruppi di individui – è però lo spirito: «lo spirito è essenza e forza, nel contempo universale e particolare [...] riferita sia alla natura sensibile che a quella spirituale»²⁷ e ancora «è energia che stimola a trovare le forme più adeguate a ciascuno dei soggetti nei quali opera»²⁸. Per questa sua funzione di soggetto, lo spirito è anche il fondamento dell'appropriazione del passato. Questo, del resto, sembra significare l'espressione humboldtiana secondo cui lo spirito è il criterio del valore che le cose hanno per l'uomo e gli uomini l'uno per l'altro²⁹. Lo spirito è insomma ciò a cui bisogna mirare – e a cui bisogna farsi simili – se si vuole comprendere la storia.

Una tesi simile sembra proposta dall'ermetica filosofica di Rombach. In essa, è cruciale la visione per cui alcune testimonianze particolarmente pregnanti del passato della cultura occidentale o di altre culture possiedono un proprio spirito e ne manifestano in modo particolarmente compiuto – e tuttavia anche difficilmente decifrabile – i tratti significativi. La gravidanza di ciascuna di tali testimonianze – si tratta, come si è visto, di opere d'arte in particolare – dimostra poi, secondo Rombach, la creatività e l'inesauribilità dello spirito umano.

Il senso della spontaneità della creazione individuale è un altro tratto significativo della filosofia della storia di Humboldt³⁰. In questo senso, anch'egli sembra adottare la nozione di vita come paradigma nella ricerca di quel «qualcosa di ultimo e incondizionato» che faccia «da fine ultimo, cui tutto possa venire subordinato, e da criterio assoluto, in base a cui tutto possa essere giudicato», a cui si riferisce il concetto di spirito dell'umanità³¹. Leggiamo infatti che, nella ricerca degli esempi più eccelsi di umanità, non si può fare affidamento su criteri estrinseci. Al contrario, «le persone esimie che ci servono da modello, hanno sempre un'individualità forte e originale»³² e inoltre, «ciò che rende grande un tale uomo non conosce limiti di sorta nel proprio perfezionamento. Il suo processo formativo è infatti infinito e non esiste un solo punto in cui esso possa dire di aver raggiunto il proprio fine ultimo ed esaurito la propria misura; si tratta dell'energia di una forza viva, e la vita cresce con la vita»³³.

²⁷ *Ibi*, pp. 407-408.

²⁸ F. TESSITORE, *Introduzione...*, p. 47.

²⁹ Cfr. W. v. HUMBOLDT, *Über den Geist...*, §5, p. 325; ed. it. *Lo spirito dell'umanità*, p. 400.

³⁰ Sulla nozione di individualità in Humboldt e la sua rilevanza per lo storicismo, cfr. J. BOS, "Nineteenth-Century Historicism and Its Predecessors: Historical Experience, Historical Ontology and Historical Method", in R. BOD, J. MAAT, T. WESTSTEIJN (a cura di.), *The Making of the Humanities*, vol. II, Amsterdam University Press, Amsterdam 2012, pp. 131-148; J. BOS, "Individuality and Interpretation in Nineteenth-Century German Historicism", in U. FEST (a cura di.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 207-220.

³¹ W. v. HUMBOLDT, *Über den Geist*, §§3-4, p. 325; ed. it. *Lo spirito dell'umanità*, p. 400.

³² *Ibi*, §20, p. 329; ed. it. p. 405.

³³ *Ibi*, §21, p. 330; ed. it. p. 405. In Humboldt, come in Rombach, il discorso sullo spirito dell'umanità ha anche un riflesso pedagogico. Con una certa esattezza già Spranger ha sintetizzato la specificità e la necessità di tale interesse pedagogico, grazie al quale si può rivendicare l'attualità della riflessione di Humboldt: «l'erudito non è sempre il colto. Al segno distintivo della *Bildung* appartiene l'intima appropriazione: e per la storia ciò significa che l'immagine dell'uomo nella sua legalità deve diventare per me vivente [an ihr]. Comprendere profondamente un punto della storia in questo modo ha più valore di conoscere a memoria il suo intero svolgimento» (E. SPRANGER, *Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther & Reichard, Berlin 1928, p. 496). Spranger auspica inoltre una nuova sintesi che possa esprimere la totalità della nostra esistenza, e lo spirito che riunisca tutte le realtà distanti e contraddittorie di quest'ultima. Non si tratta di un sistema di pensiero soltanto ma del sorgere di una nuova forma di vita. Cfr. *ibi*, p. 498

Inoltre, come per Leibniz va a maggiore gloria di Dio l'aver creato un mondo con la maggior complessità possibile, così per Humboldt l'essenza della storia consiste nell'evoluzione di una grande varietà di forme individuali³⁴. E come per Leibniz ogni monade riflette l'intero universo, così in ogni individualità storica lo spirito dell'umanità è tanto presente ed agente, quanto impossibile da avvicinare per via deduttiva, poiché la destinazione dell'uomo «non può che essere intrinseca all'uomo stesso»³⁵. Idee sovratemporali³⁶ e storia costituiscono così per Humboldt un plesso indissolubile. Questo legame è la condizione per l'intelligibilità della storia e – così sembrerebbe – anche del suo procedere: «il fine della storia può essere soltanto la realizzazione, ad opera dell'umanità, dell'idea da rappresentare sotto tutti gli aspetti e in tutte le figure, nelle quali la forma finita può unirsi con l'idea, mentre il corso degli avvenimenti può arrestarsi solo là dove entrambe non possono più compenetrarsi a vicenda»³⁷. Quando infatti la natura autonoma dell'idea imprime una certa direzione al corso storico, allora «si realizzano forme sulle quali si riflette un qualche aspetto dell'infinito, il cui intervento nella vita è destinato a produrre fenomeni nuovi»³⁸.

Da questo punto di vista, anche in Rombach si può ravvisare un analogo tentativo di cogliere le intersezioni tra l'assoluto e la storia. In particolare, Rombach tenta di esibire l'emergere della vita universale, ossia dell'assoluto, nella concrezione di strutture nuove. Queste manifestazioni sono però affidate al riuscire (*gelingen*) di una struttura, ossia alla sua affermazione fattuale che non può essere né prevista né assicurata.

I suddetti accostamenti tra Rombach e autori come Goethe o Humboldt non debbono però far pensare ad una continuità ininterrotta, oppure ad una totale consonanza di idee. Questa operazione di inquadramento dell'opera di Rombach – per la verità, più tematicamente che storicamente fondata – ha infatti anche i suoi punti deboli. Le vicinanze che essa vuole mettere in luce non sono infatti basate che su occasionali rimandi testuali da parte di Rombach, e possono sembrare più rapsodiche che altro. Né, fatto forse ancor più indicativo, Rombach fa mai un riferimento esplicito allo storicismo come categoria filosofica. In sostanza, si potrebbe obiettare che solo grazie ad una visione parziale degli autori si possono vedere posizioni così diverse convergere nella prospettiva dello storicismo. Allo scopo di una trattazione di Rombach, tuttavia,

³⁴ Cfr. W. v. HUMBOLDT, *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Behr, Berlin 1904, p. 358; ed. it. *Considerazioni sulla storia universale*, in ID., *Scritti filosofici*, p. 511.

³⁵ ID., *Über den Geist*, §31, pp. 331-332; *Lo spirito dell'umanità*, p. 407.

³⁶ Idee sono per Humboldt ciò che è sottratto alla sfera della finitezza ma che ciononostante compenetra e domina la storia universale, non potendosi infatti manifestare che in unione con la natura. Come tali le idee esercitano una funzione normativa rispetto alla storiografia. A proposito Humboldt osserva che «come quella artistica, anche la rappresentazione storica è un'imitazione della natura. La base comune ad entrambe è infatti costituita dal riconoscimento della vera forma, dall'individuazione del necessario e dalla discriminazione dell'accidentale» (W. v. HUMBOLDT, *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Behr, Berlin 1905, p. 41; ed. it. *Il compito dello storico*, in ID., *Scritti filosofici*, p. 526). L'individuazione di tale forma è legata in un duplice modo alle idee: «L'idea però si esprime in un duplice modo, anzitutto come orientamento, inizialmente non percepito ma in seguito sempre più evidente e, alla fine, irresistibile e contagiante molte persone in luoghi e circostanze diverse; poi come una generazione di forza talmente estesa e sublime da non poter essere dedotta dalle circostanze concomitanti» (*ibi*, pp. 51-52; ed. it. p. 536).

³⁷ *Ibi*, p. 55; ed. it. p. 539.

³⁸ *Ibi*, p. 52; ed. it. p. 537.

possiamo lasciare inesplorata la questione, se e in che misura tale proposta di lettura sia una forzatura che sacrifica l'essenziale delle diverse posizioni ad una – peraltro mai concretamente presentatesi – posizione comune.

In questo senso si è proposto di assumere la proposta meineckiana, considerandola come una categorizzazione efficace delle idee espresse da alcuni tra i maggiori esponenti della *Goethezeit*. Certamente quest'operazione richiede la disponibilità a considerare anzitutto i punti comuni a posizioni anche differenti, tralasciando le eventuali divergenze. A questo fine è necessario inoltre procedere in modo assolutamente sincronico; in altre parole, la distanza temporale che divide Rombach dalle origini dello storicismo deve essere, per così dire, messa tra parentesi.

Come già scritto, questa proposta di inquadramento dell'opera di Rombach potrebbe servire per mettere il pensiero rombachiano di fronte alle questioni generali che interessano una comprensione filosofica della cultura e della storia e per saggiarne il possibile contributo.

Com'è noto, una di tali questioni – e certamente non una di poco conto – ha trovato una sua celebre formulazione nella *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche. Si tratta, come dichiarato esplicitamente già dalle prime righe della Prefazione, del rapporto tra sapere storico e vita, e del valore della storia per la vita. Senza entrare nella storia e nel dettaglio delle molteplici soluzioni fornite a tale problema, possiamo subito sottolineare come in Rombach domini la preoccupazione di rendere usufruibile il discorso filosofico per una considerazione immediata della vita. Più dettagliatamente: l'interesse di Rombach per l'originalità di ogni struttura – e dunque di ogni concezione della realtà e del mezzo espressivo con cui la si esprime – comporta una visione della storia come fosse una sorgente di espressioni sempre nuove della vita. In altre parole, nell'ontologia strutturale rombachiana non vi è contrapposizione tra vita e storia.

Certamente Rombach non pretende che tale conciliazione sia immediatamente evidente e perciò sostiene anche la necessità di acquisire una certa capacità di visione e d'interpretazione. Una volta soddisfatta questa condizione, però, la storia si rivela come l'ambito per eccellenza della creatività dello spirito umano che, intercettando possibilità intrinseche ma indeducibili, crea forme culturali sempre nuove ed imprevedibili. In questo senso la storia è la diretta espressione della vita. Del resto, dall'insieme dell'opera di Rombach, si evince chiaramente che l'atteggiamento rombachiano nei confronti del passato è animato dalla volontà di superare la distanza temporale in nome delle corrispondenze strutturali che si possono stabilire tra differenti, e distanti, visioni del mondo.

Un altro problema generale concerne la relazione fra storia ed assoluto³⁹. Ovviamente non si tratta di un problema rilevante solamente per lo storicismo, tuttavia dello storicismo è certamente stato uno dei problemi caratteristici⁴⁰.

Se interroghiamo il pensiero di Rombach a partire da questo punto di vista, scopriamo che la sua posizione non è semplicemente un rifiuto della possibilità di accedere in qualche modo all'assoluto. Al contrario, Rombach propone una certa identificazione tra i processi genetici o di strutturazione e l'assoluto stesso. Tale identificazione non è però – come già sottolineato – neanche identica a quella, di marca idealista, tra assoluto e storia. Piuttosto, Rombach tenta di identificare quel livello fondamentale della realtà che si manifesta nella formazione di ogni struttura, senza che tale livello fondamentale abbia a che fare con una dimensione cosciente o spirituale. La vita che si manifesta in ogni struttura designa piuttosto una virtualità universale mai esaurita, costitutivamente aperta al futuro, la quale inoltre non appartiene a nessun soggetto ma, al contrario, è l'origine di quelle dimensioni di senso – pratiche e teoriche – entro cui è possibile distinguere soggetto e oggetto.

Rombach mette così in campo un'impegnativa metafisica per rendere ragione del rapporto fra assoluto e storia. Il cardine di questa metafisica sembra essere l'idea di una vita universale che si manifesta storicamente in ogni struttura, senza che si possa stabilire una ragione che leghi le varie manifestazioni, né ovviamente una gerarchia tra di esse. Ogni struttura ha allora contemporaneamente carattere episodico ed è, allo stesso tempo, una finestra sull'assoluto. Che si tratti di una vera e propria concezione globale della realtà – e dunque in questo senso di una metafisica – è peraltro confermato dal fatto che essa permette a Rombach di escludere il relativismo dalle possibili conclusioni del suo pensiero. La legalità autonoma di ogni struttura, infatti, non è semplicemente un'opzione equivalente a qualsiasi altra struttura entro un preciso contesto. Al contrario, gli ordinamenti strutturali «non si possono ricondurre interamente a condizionamenti storici. Gli ordini possono cogliere nel segno oppure no; possono “riuscire” o “fallire”. Sotto date condizioni riesce solamente *un* ordine»⁴¹.

³⁹ Da questo punto di vista, ad esempio, lo storicismo potrebbe essere inteso come una posizione intrinsecamente relativista, in quanto negherebbe la possibilità di raggiungere certezze la cui validità non venga messa in discussione dallo scorrere del tempo. Così Meinecke, commentando l'opera di Troeltsch: «Ma questo infinito pluralismo dei valori individuali, che noi scopriamo dappertutto, è ciò che [...], può confonderci e renderci perplessi sempre di nuovo e soprattutto ora nella nostra oscura situazione. Tutto è individualità secondo le proprie leggi, tutto ha il proprio diritto alla vita, tutto è relativo, tutto scorre – dammi il punto, dove sono. Come usciamo da questa anarchia dei valori? Come si giunge dallo storicismo di nuovo ad una dottrina dei valori?». F. MEINECKE, “Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus”, in ID., *Schaffender Spiegel*, pp. 223-224.

⁴⁰ Volker Steenblock considera tre posizioni fondamentali che segnerebbero il ritorno di tendenze velatamente storicistiche nel pensiero contemporaneo (cfr. V. STEENBLOCK, “Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartsphilosophie”, in *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 1991 (45), pp. 209-223). La prima è l'avvertimento della contestualità di ogni norma rilevante per la vita umana e l'impossibilità di dedurle da una ragione a-storica (*ibi*, p. 216). La seconda – che interessa più da vicino queste considerazioni – consiste nell'avvertimento che ogni tentativo di inserire l'assoluto nella storia è esso stesso un'azione storicamente determinata, e che dunque ogni tentativo del genere conclude ad una concezione dualistica e astratta sia dell'assoluto che della storia (*ibi*, p. 217). La terza consiste invece nel dissolvimento della ragione trascendentale come punto di partenza della conoscenza e della riflessione (*ibi*, p. 218).

⁴¹ H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 317.

Tuttavia ci si può chiedere se, per un altro verso, Rombach non abbracci una posizione velatamente consequenzialista, per la quale la validità di una struttura dipenderebbe interamente dalla sua realizzazione ed imposizione storica. A questo conclusione sembra portare il fatto che Rombach non sembra voler descrivere la costituzione di una struttura in modo sufficientemente dettagliato. Si può infatti ravvisare una certa unilateralità nel modo in cui Rombach suggerisce che l'incremento e lo sviluppo sono i tratti più significativi della vita di ogni struttura e, dunque, della storia.

L'impianto metafisico rombachiano sembra peraltro poter entrare in contraddizione con le premesse stesse dell'atteggiamento storicista. In particolare si tratta del fatto che tale impianto sembra essere imposto come modello di interpretazione di ogni struttura. Per un verso, infatti, ogni struttura dovrebbe svilupparsi in modo del tutto individuale, senza possibilità di essere misurata secondo criteri esterni. D'altro canto, Rombach finisce per voler sorprendere in ogni struttura quella dinamica genetica che tende a replicare sé stessa all'infinito, facendo passare in secondo piano le specificità di ogni struttura particolare. Rombach sembra così fallire il passaggio da un piano generale all'individualità. Causa di ciò è forse il paradigma che lo guida, il quale, nel tentativo di essere assolutamente omnicomprensivo, finisce per svalutare quelle differenze che sarebbero state utili ai fini di una più chiara comprensione.

Se, a titolo esemplificativo, si paragona il *Nachverstehen* diltheyano alla comprensione ermetica rombachiana si possono vedere le difficoltà con cui Rombach deve fare i conti quando tenta di giustificare la possibilità di un'appropriazione del passato guidata da un modello filosofico. Rombach individua il filo conduttore di quest'ultima nel rinvenimento di mondi ermetici la cui penetrazione è lasciata a fattori del tutto incalcolabili e forse inattingibili. In altre parole, forse una separazione più netta dello spirituale dal materiale – senza escludere le interazioni fra le due dimensioni – avrebbe potuto aiutare Rombach a conseguire i fini che si era proposto⁴². La formalità con cui Rombach definisce le nozioni centrali della sua ontologia (libertà, spirito, riflessione, sviluppo) è certamente pensata in vista dell'applicazione più larga possibile. Tuttavia tale formalità sembra creare delle difficoltà notevoli quando si tenta di passare dal piano delle affermazioni programmatiche a quello esemplificativo. In altre termini: i processi concreativi che Rombach vuole indicare sembrano essere costitutivamente al di fuori della portata della comprensione da parte di chiunque che non ne faccia immediatamente parte⁴³. Per questo motivo sembra difficile sostenere una reale

⁴² Proponiamo questa divisione nello spirito, per così dire, di Dilthey. Per quest'ultimo infatti è una caratteristica fondamentale delle strutture il fatto che esse possono essere ri-vissute. Com'è noto, Dilthey racchiude nella triade esperienza-espressione-comprensione il circolo ermeneutico che regola l'appropriazione storica del passato.

D'altro canto, invece, un'autorevole figura del dibattito attuale sui temi della filosofia della storia e della cultura in Germania come Schnädelbach propende per l'unificazione della storia naturale con la storia culturale mediante l'adozione di schemi concettuali analoghi se non identici. È questo, ad esempio, il caso della nozione di evoluzione che, a ben vedere, è in certa misura indifferente alla distinzione tra natura e cultura. Cfr. H. SCHNÄDELBACH, "Geschichte als kulturelle Evolution", in ID., *Analytische und postanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, pp. 282-307.

⁴³ «Da fuori non è possibile vedere una struttura, poiché le sue relazioni interne sono comprensibili solo nel riferimento reciproco. Se qualcosa di queste relazioni dovesse apparire, allora l'osservatore stesso dovrebbe avere una funzione all'interno della struttura e prendere posizione in essa, altrimenti non si giunge all'«esperienza» delle relazioni». H. ROMBACH, *Strukturontologie*, p. 146.

continuità tra le varie interpretazioni strutturali, ossia tra i vari tentativi di appropriazione del passato.

La possibilità di un'appropriazione empatica del passato è invece sostituita da una teoria ermeticamente connotata, la quale si basa sull'indimostrata concordanza di ogni mondo culturale. Come si diceva prima, l'esperienza ermetica tematizzata da Rombach è di natura puntuale, accade nell'attimo e non consente di fondare dei nessi significativi che si estendano nel tempo. Nonostante i tentativi di Rombach di sostenere che sia possibile anche il contrario, i vari mondi culturali restano ermeticamente chiusi gli uni nei confronti degli altri. Proprio dove Rombach spinge all'estremo l'individualità di ogni mondo-struttura, emergono i limiti maggiori della sua posizione. Non solo essa si potrebbe risolvere nella constatazione che "individuum est ineffabile", ma le stesse categorie dell'ontologia strutturale non sembrano fornire una base troppo solida per descrivere almeno i contorni di ogni individualità.

Non bisogna tuttavia porre al pensiero di Rombach degli obiettivi troppo alti. L'accordo, o corrispondenza strutturale tra i mondi deve, nelle intenzioni di Rombach, essere anzitutto fenomenologicamente mostrato, piuttosto che dimostrato apriori. In questo senso, il pensiero di Rombach si conferma come costitutivamente aperto e senza fine. Non solo infatti le sue tesi fondamentali sono formulate per potersi adattarsi a qualunque cultura e visione del mondo, ma la loro stessa conferma è ogni volta affidata alla possibilità di ripetere l'esperienza dell'accordo ermetico fra esse.

Si potrebbe allora concludere che, forse, non sono tanto la storia e la comprensione del passato gli obiettivi del pensiero rombachiano. Piuttosto è la comprensione delle possibilità future e nascoste della storia dell'umanità ad essere al centro delle preoccupazioni di Rombach. È infatti nei confronti di tali possibilità che egli giudica insufficienti le impostazioni della filosofia contemporanea.

Veramente, allora, per l'alta pretesa che si pone, alla quale però viene al contempo sottratto ogni appoggio razionale (o discorsivo), si potrebbe riferire alla filosofia rombachiana – *si parva licet* – quello che Goethe scrisse a Lavater circa la possibilità di eguagliare le grandi personalità del passato: «forse il destino mi spezzerà e la torre di Babilonia rimarrà tronca e incompiuta. Almeno si dovrà dire che era audacemente progettata»⁴⁴

⁴⁴ A Lavater, 20 settembre 1780 in J. W. GOETHE, *Werke*, IV, vol. 4, p. 299.

Appendice

Proponiamo in appendice la traduzione italiana di un articolo particolarmente significativo del nostro. “Die Wissenschaft und die Selbstbestimmung des Menschen” uscì nel 75° numero del *Philosophisches Jahrbuch*, nel 1967.

Oltre a voler fornire una prima traduzione italiana di un lavoro di Rombach, riteniamo che l'articolo in questione sintetizzi bene – forse meglio di qualunque altro saggio rombachiano – i molteplici motivi e suggestioni che hanno animato la sua produzione.

Si spera inoltre che la lettura della traduzione italiana possa trasmettere più vivamente le difficoltà di comprensione che spesso la prosa di Rombach genera e che si è cercato, nella misura delle nostre capacità, di smussare nelle pagine precedenti.

Die Wissenschaft und die die geschichtliche Selbstbestimmung des Menschen

Anthropologie auf strukturaler Basis

Von HEINRICH ROMBACH (Würzburg)

Der wissenschaftlichen und philosophischen „Anthropologie“ geht eine natürliche Selbstausslegung des Menschen voraus, die mit seinem Dasein schon gegeben ist. Diese Selbstausslegung hat sehr verschiedene Gründe und Ränge und umfaßt ebenso die gelegentlichen Reflexionen des einzelnen, wie auch die unterschwellige Grundeinstellung aller, die als unterstes und niemals ganz gehobenes Fundament alle Lebensäußerungen eines bestimmten Menschenkreises trägt. Die Grundeinstellung macht mit den mehr oder weniger reflektierten Meinungen der Menschen über den Menschen ein irgendwie zusammenhängendes Ganzes aus, das die jeweilige geschichtliche Grundform der Kultur von innen heraus bestimmt. Gewöhnlich jedoch „weiß“ der Mensch nicht von der geschichtlichen Eigenart seiner Grundform, sondern vollzieht sie gleichsam in Natürlichkeit, d. h. lebt sie als das »Selbstverständliche«. Soll die Grundeinstellung erfaßt werden, so muß sie, die nicht selbst erscheinende sondern nur als der Grund der geschichtlichen Erscheinungen sich behauptende, aus den Hauptzügen der Kultur heraus gelesen werden. Dieses „Lesen« hat seine Probleme. Man kann das Insgesamt der Geisteswissenschaften als dieses Lesen im Grundtext des Daseins verstehen; die nie zu Ende zu bringenden methodologischen Vorfragen der Geisteswissenschaften sind ein Widerschein der Komplexität des Grundtextes.

Wie es sich damit auch verhalten mag, die wissenschaftliche und philosophische Explikation des Menschen, die „Anthropologie“, kann nicht ohne eine Rückbesinnung auf die natürliche Selbstausslegung des Menschen erfolgen. Nicht nur, daß dies ein Faktum wäre, das zu ihrem Objekt gehört, sondern vor allem weil darin Grundentscheidungen enthalten sind, die auch noch über die wissenschaftliche Objektivation bestimmen. Die wissenschaftliche und philosophische Explikation ist die Ausarbeitung einer schon gegebenen Selbstausslegung, wie auch umgekehrt die wissenschaftliche und philosophische Explikation auf die natürliche Selbstausslegung zurückwirkt. Es wäre eine Naivität der Anthropologie sich als außerhalb dieser Selbstausslegung stehend und der reinen Betrachtung hingeeben zu sehen. Kritische Betrachtung fordert dagegen den Rückbezug auf das geschichtliche Sichbegeben des menschlichen Daseins.

Wenn das Lesen des Grundtextes Mensch ein Problem ist, so ist es der Anschluß und die Rückbesinnung der Anthropologie auf den Grundtext noch mehr. In Vollständigkeit ist diese Forderung nicht zu erfüllen. Ein gangbarer Weg bietet sich nur darin an, daß der Einfluß der herrschenden Selbstausslegung auch einem einzelnen Symptom zu erkennen ist, wie es beispielsweise ein gewisser Sinnwandel im Ausdrucksfeld des Moralischen ist, wo die Kategorien „gut“ und „böse“ in vielerlei Hinsicht durch den Maßstab der „Menschlichkeit“ einer Handlung oder eines Zustandes ersetzt werden. Dies offenbar nicht nur darum, weil man den Glauben an die Eindeutigkeit moralischer Motive und Handlungen verloren hätte und die Phänomene verwickelter oder vermischter sähe, sondern vermutlich weil Phänomene im Gesichtsfeld auftauchten, die sich nur schwer und ungenau unter die Begriffsalternative gut-böse bringen lassen und doch von sittlicher Relevanz sind, bzw. nach einer Legitimation im allgemein-menschlichen Sinne (unabhängig von pragmatischen Gesichtspunkten) suchen müssen. In dem Ausmaß, in dem die Kategorien gut-böse an Reichweite verlieren, geht auch die sprachliche Verwendbarkeit und die Aufnahmebereitschaft für die Bezeichnung „Moral“ und „moralisch“ zurück. Das zugehörige Wort- und Bedeutungsfeld verengt sich, während das der zu „menschlich“, „menschlichwürdig“, „menschengemäß“ gehörenden Bedeutungen sich erweitert.

La scienza e l'autodeterminazione storica dell'uomo

Antropologia su base strutturale

Di HEINRICH ROMBACH (Würzburg)

Un'interpretazione di sé naturale dell'uomo, che è già data con la sua esistenza, precede l'"antropologia" scientifica e filosofica. Questa autointerpretazione ha ragioni e gradi molto diversi e comprende sia le riflessioni occasionali del singolo, come anche l'atteggiamento fondamentale inconscio di tutti, che sostiene come fondamento più profondo e mai del tutto portato alla luce tutte le espressioni vitali di un certo gruppo di uomini. L'atteggiamento fondamentale forma con le opinioni più o meno riflettute degli uomini sugli uomini un intero in qualche modo coerente, che determina dall'interno la forma storica di volta in volta fondamentale della cultura. Tuttavia normalmente l'uomo non "sa" dell'unicità storica della sua forma [culturale] fondamentale, ma la compie per così dire naturalmente, ossia la vive come l'"ovvio". Se l'atteggiamento fondamentale, che non appare in se stesso ma si afferma come il fondamento delle apparenze storiche, dovesse essere colto, allora esso dovrebbe essere letto a partire dai tratti fondamentali della cultura. Questo "leggere" presenta [però] i suoi problemi. Si può concepire l'insieme delle scienze dello spirito come questo leggere nel testo fondamentale dell'esistenza; le inesauribili domande metodologiche preliminari delle scienze dello spirito sono un riflesso della complessità del testo fondamentale.

Comunque stiano in proposito le cose, l'esplicazione scientifica e filosofica dell'uomo, l'"antropologia", non può riuscire senza una presa di coscienza riflessa della naturale interpretazione di sé da parte dell'uomo. Non solo poiché essa sarebbe un fatto, che appartiene al suo oggetto, ma anzitutto perché in quella sono contenute decisioni fondamentali che determinano anche l'oggettivazione scientifica. L'esplicazione scientifica e filosofica è l'elaborazione di un'interpretazione di sé già data, come viceversa l'esplicazione scientifica e filosofica si ripercuote sulla naturale interpretazione di sé. Sarebbe un'ingenuità dell'antropologia considerarsi al di fuori di quest'autointerpretazione e totalmente dedita alla pura contemplazione. La contemplazione critica richiede al contrario il riferimento retrospettivo all'accadere storico dell'esistenza umana.

Se la lettura del testo fondamentale uomo è un problema, la connessione e la riflessione retrospettiva dell'antropologia sul testo fondamentale lo è ancora di più. Questa esigenza non può essere soddisfatta del tutto. Un sentiero percorribile si offre solo attraverso il fatto che l'influsso dell'interpretazione di sé dominante può essere riconosciuto anche da un solo sintomo, come per esempio un certo mutamento di significato nell'ambito delle espressioni dell'etica, dove le categorie "buono" e "cattivo" vengono per molti aspetti sostituite dalla misura dell'"umanità" di un'azione o di una disposizione. Ciò ovviamente non solo perché non si crede più alla trasparenza dei motivi e dei comportamenti morali e si vedrebbero i fenomeni [in una forma] più intricata e spuria, ma probabilmente perché nel campo visivo appaiono fenomeni che solo difficilmente e con imprecisione si possono sussumere sotto l'alternativa concettuale buono-cattivo, e che tuttavia possiedono una rilevanza etica, o meglio devono cercare una legittimazione in un senso universale-umano (indipendentemente da criteri pragmatici). Nella misura in cui le categorie buono-cattivo perdono di portata, diminuisce anche l'utilizzabilità linguistica e la disponibilità ad essere accettate delle caratterizzazioni di "morale" e "conforme alla morale". Il corrispondente campo lessicale e semantico si restringe, mentre quello dei significati che appartengono ad "umano", "degno dell'uomo" e "corrispondente all'umano" si allarga.

Der Grund hierfür ist im Aufkommen jenes Phänomenkomplexes zu suchen, der im Zwischenbereich diesseits der rein sittlichen und jenseits der rein pragmatischen Fragen liegt. Überblickt man diesen Komplex, so fällt auf, daß darin Verhaltensweisen, die mit der sog. modernen Welt verknüpft erscheinen, besonders häufig sind. Offenbar hat das „moderne Leben“ stark zur Ausweitung eines Verhaltens geführt, das nicht vor ein hartes Schwarz-Weiß an Moralität führt und doch mehr als nur sachliche Entscheidung fordert. Dieses Verhalten ist durch die Frage nach „Humanität“ charakterisiert, durch eine Frage also, die einen Blick auf das Wesen des Menschen voraussetzt ohne doch eine ausdrückliche Festlegung über „das Wesen“ des Menschen oder eine distinkte Vorstellung davon zu verlangen. Die Undeutlichkeit des Wesensvorblicks und die „Offenheit“ der Grundentscheidung scheint geradezu eine Vorbedingung dieser Humanität zu sein. So ist z.B. das Problemgebiet des Verhältnisses der Rassen zueinander unter die Frage der Humanität gestellt, während nur der enge Bezirk des Rassenhasses eindeutig moralisch qualifizierbar ist. In das weitere Feld der allgemein-anthropologisch relevanten Fragen spielen offensichtlich sachliche Probleme und geschichtliche Bedingungen hinein, die unter denselben Maßstäben doch zu verschiedenen Antworten führen können, wenn die Ausgangslage geschichtlich und kulturkundlich und im Hinblick auf die sachlichen Gegebenheiten unterschiedlich ist. Das Gebiet solcher Fragen der humanitären Beurteilung ist gegen über dem rein moralischen Bedeutungsfeld meist nicht nur das weitere im Sinne der größeren Zahl von Phänomenen, sondern auch das universalere im Sinne der Weitgeltung. Wie immer das Ethos oder das System der moralischen Wertungen in den unterschiedlichen Kulturräumen sein mag, in der allgemein-anthropologischen Grundhaltung kann ein hohes Maß von Übereinstimmung erwartet werden. Daran liegt es auch, daß die allgemein-anthropologische Betrachtung für eine auf „Pluralismus“ und „Weltzivilisation“ ausgerichtete Gesellschaft immer wichtiger wird.

Im folgenden wird versucht, eine Anthropologie zu „konstruieren“, die sich auf diesen Wandel in der Selbstausslegung des Menschen einläßt und sich so organisiert, daß die allgemeinmenschliche Fragestellung zugelassen und gefordert wird. Auffallenderweise ordnet sich diese Anthropologie einen „strukturalen“ Ansatz zu, freilich einen solchen von durchüberlegter Gestalt, unterschieden gegenüber den Allerweltsbedeutungen von „Struktur“.

Unter „Anthropologie“ wird im Sinne der einleitenden Überlegungen und abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch¹ eine Betrachtungsweise verstanden, die den schlichten Gesichtspunkt der „Menschlichkeit“ anwendet und Kriterien für die „allgemein-menschliche“ Beurteilung sucht. Damit ist freilich eine recht unbestimmte Komponente des Handelns angesprochen, aber eben doch eine solche die dem Menschen nahegeht und ihm in steigendem Maße interessiert, vielleicht in derselben Maße, wie er an rein moralischen Fragestellungen desinteressiert ist. „Anthropologie“ in dem angedeuteten Sinne sucht die Gesichtspunkte, die dem Menschen bei vollem Eingehen auf die jeweiligen sachlichen Notwendigkeiten das Gefühl seiner menschlichen Integrität bewahren lassen und ihm ein geordnetes Leben im Hinblick auf die allgemeinste Verpflichtung ermöglichen. Die gesuchten Hinweise gehen auf das „rechte Menschsein“, also ganz ähnlich dem, was die Alten die Suche nach dem homo ordinatus nannten.

¹ Der Begriff „Anthropologie“ wird in sehr unterschiedlichem Sinne gebraucht und befaßt mehrere Disziplinen in verschiedener Gruppierung unter sich: Biologie, Morphologie, Soziologie, Ethnologie, Ethnographie, Psychologie, Vererbungsforschung, Verhaltensforschung, Kulturgeschichte usw. (Vgl. Tax, An appraisal of anthropology today, Chicago 1953; D. Bidney, Theoretical anthropology, New York 1953, E. Mühlmann u. W. Müller, Kulturanthropologie, Köln 1966; A. Dempf, Theoretische Anthropologie, München 1950; O. Marquardt, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „A.“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Collegium Philosophicum, Basel/Stuttgart 1965.) Angesichts der Unfestgelegtheit dieses Begriffs wird man die vorgeschlagene, etwas eigenwillige Festlegung verzeihen, die sich dadurch wieder einfügt, daß sie sich auf alle genannten Disziplinen bezieht und von ihnen Hilfe erhofft.

La ragione di ciò è da cercare nel sorgere di quel complesso di fenomeni che giace nello spazio intermedio al di qua delle questioni puramente etiche e al di là di quelle puramente pragmatiche. Se si abbraccia con lo sguardo questo complesso, allora si nota che in esso sono particolarmente frequenti dei modi di comportamento che appaiono legati al cosiddetto mondo moderno. Evidentemente la “vita moderna” ha portato con forza alla diffusione di una condotta che non conduce nella morale di fronte ad un contrasto netto del tipo nero-bianco e che tuttavia richiede qualcosa di più di decisioni solo oggettive. Questa condotta è contraddistinta dalla domanda circa l’“umanità”, dunque da una domanda che presuppone uno sguardo sull’essenza dell’uomo, senza però richiedere un’esplicita determinazione dell’“essenza” dell’uomo o una sua rappresentazione distinta. Addirittura l’oscurità della visione iniziale e l’“apertura” della decisione fondamentale sembrano essere una condizione previa di tale umanità. In questo modo, per esempio, l’insieme dei problemi del rapporto reciproco fra le razze è posto alla luce della questione dell’umanità, mentre solo l’ambito più stretto dell’odio razziale è qualificabile moralmente in modo chiaro. Nell’insieme più ampio delle domande rilevanti da un punto di vista universalmente antropologico entrano evidentemente in gioco problemi oggettivi e condizionamenti storici che, se la situazione di partenza è diversa dal punto di vista storico, etnologico e delle datità fattuali, possono condurre a diverse risposte pur con i medesimi criteri [di giudizio]. L’ambito di simili questioni di giudizio circa l’umanità è, nei confronti del campo di significati puramente morale, spesso non solo più ampio nel senso di un numero più elevato di fenomeni, ma anche il più universale nel senso della validità globale. Comunque siano i costumi o il sistema delle valutazioni morali nei diversi spazi culturali, nella posizione fondamentale universal-antropologica ci si può aspettare un alto grado di accordo. Da questo dipende anche che la riflessione universal-antropologica stia diventando sempre più importante per una società orientata al “pluralismo” e alla “civiltà mondiale”.

In ciò che segue si tenta di “costruire” un’antropologia che si inserisca in questo mutamento nell’auto-interpretazione dell’uomo e che si strutturi in modo tale da ammettere e richiedere la formulazione della domanda universale-umana. Quest’antropologia si colloca esplicitamente in un’impostazione “strutturale”, una però dalla forma pensata a fondo, distinta dagli usi di comodo di “struttura”.

Nel senso delle riflessioni introduttive e allontanandosi dall’uso solito della lingua¹, con “antropologia” verrà intesa una trattazione che adotta lo schietto punto di vista dell’“umanità” e che cerca criteri per la valutazione “universal-antropologica”. In questo modo è certamente chiamata in causa una componente decisamente indeterminata dell’agire, ma tuttavia una componente tale che tocca da vicino l’uomo e che lo interessa in misura crescente, forse nella stessa misura in cui egli è disinteressato alla formulazione di questioni puramente morali. L’“antropologia” nel senso qui tratteggiato cerca i punti di vista che permettano all’uomo di mantenere il sentimento della sua integrità umana [pur] nel pieno affaccendarsi con le necessità materiali del momento e che gli rendano possibile una vita ordinata in vista del dove più generale. Le indicazioni di cui si è alla ricerca sono dirette verso il “retto essere-umano”, dunque qualcosa di assolutamente analogo a ciò che gli antichi chiamavano la ricerca dell’*homo ordinatus*.

¹ Il concetto [di] “antropologia” viene impiegato in accezioni molto diverse e raccoglie sotto di sé più discipline in diversi raggruppamenti: biologia, morfologia, sociologia, etnologia, etnografia, psicologia, genetica, etologia, storia della cultura etc. (cfr. TAX, *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago 1953; D. BIDNEY, *Theoretical Anthropology*, New York 1953; E. MÜHLMANN, W. MÜLLER, *Kulturantropologie*, Köln 1966; A. DEMPE, *Theoretische Anthropologie*, München 1950; O. MARQUARDT, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Collegium Philosophicum, Basel/Stuttgart 1965). In considerazione dell’instabilità di questo concetto, si perdonerà la suggerita e un po’ puntigliosa determinazione, che però si giustifica per il fatto che si rapporta a tutte le suddette discipline e si attende aiuto da loro.

Überblickt man die hier zahlreich sich meldenden Aufgaben, so bemerkt man, daß es sich dabei um diejenigen Gebiete handelt, die im Laufe der neuzeitlichen Geistesgeschichte zunehmendes Schwergewicht erhielten und gleichsam „ins Rutschen“ kamen, also in eine Entwicklung gerieten, die nur noch nach eigenen Gesetzen vor sich ging und sich nicht mehr an die äußeren Bedingungen kehren wollte, die zu älteren Zeiten das Ganze in überschaubaren Sinnkomplexen zusammenhielten². In dem Maße jedoch, in dem die Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche („Kulturzweige“ nach Rothacker) zur Auswirkung kam, ging auch die anthropologische Durchsichtigkeit verloren und steigerte sich das Gefühl einer Unsicherheit, einer prinzipiellen Unsicherheit in „menschlicher Hinsicht“.

Offensichtlich darf sich aber beides nicht widersprechen: sachliche Richtigkeit und menschliche Qualifikation eines Verhaltens. Ein Widerspruch wäre nur dann möglich wenn sich Sachbereich und Menschsein nicht von sich her schon aufeinander bezögen. Sie beziehen sich aber offenbar schon darum aufeinander, weil Menschsein nie rein als solches, sondern immer nur in der Vermittlung durch konkrete Leistungen, durch sachliche Explikationen, durch kulturelle Selbstrepräsentation möglich ist.

Sachlichkeit, wenn man sie grundsätzlich genug ansetzt, steht weder gegen das Menschsein, noch unterhalb der prinzipiellen menschlichen Relevanz. Die Ausgestaltung eines Feldes sachlicher Zusammenhänge ist die dem Menschen einzig gegebene Möglichkeit, sich als ein „offenes Wesen“ in den Zusammenhalt der Natur gleichsam einzudrängen und dort jenen lichten Bereich zu schaffen, in dem er als Mensch wohnt und sich allein als Mensch erfahren kann. Wegen dieses inneren Zusammenhanges von Sachlichkeit und Menschlichkeit kann gesagt werden, daß überall dort, wo der Mensch den sachlichen Notwendigkeiten wahrhaft folgt (d. h. sie in ihren tiefsten Gründen und weitesten Konsequenzen aufnimmt) auch zugleich sein Menschsein in der gemäßesten Weise geschieht. Von der anderen Seite her formuliert besagt dieses Verhältnis, daß der Mensch nur dann zur wahren sachlichen Fruchtbarkeit eines Wirkfeldes durchstößt, wenn er das Prinzip eines gehaltvollen Lebens (wie unbestimmt und begriffslos dieser allgemeine Horizont von Menschlichkeit auch bleiben mag) nicht als Richtpunkt verliert, sondern mit einem wie vage auch immer bleibenden Gefühl in jedem Augenblick seiner sachlichen Entscheidung mitsprechen läßt.

Zumindest läßt sich das Folgende sagen: Hält sich der Mensch in den einzelnen, eigengesetzlichen Sachbereichen (Wissenschaft, Technik, Kunst, Wirtschaft, Arbeit usw.) an das allgemeine Prinzip des Menschengemäßen, so werden die verschiedenen Sachbereiche ihre Zusammengehörigkeit bewahren und gleichsam durchlässig zueinander sein³. Diese Zusammengehörigkeit könnten sie nicht nach eigenen Prinzipien gewinnen, da diese ja gerade im Sinne neuzeitlicher Autonomie quasi „rücksichtslos“ und ohne Bezug aufeinander zur Geltung kommen. Es darf also angenommen werden, daß die Verpflichtung auf Menschengemäßheit des Verhaltens in einem Sachbereich die Gegenwärtigkeit aller anderen Kultursachbereiche im inneren Getriebe dieses einen Sachbereiches bedeutet.

² „Max Scheler spricht vom „Differenzierungsprozeß des Geistes“ als einem Grundgesetz der Geschichte nach welchem sich die verschiedenen Sachbereiche „abdifferenzieren und dann eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen“ (Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern/München 1960, S. 29). Max Weber weist ausführlich darauf hin, daß die Abdifferenzierung der verschiedenen Lebensbereiche für die Ethik ein besonderes Problem darstellt und oft dahin geführt hat, daß Sonderbereichen entstanden sind die sich gegenseitig zwar widersprechen aber sozial nicht stören. „Die religiöse Ethik hat sich mit der Tatsache, daß wir in verschiedenen, untereinander verschiedenen unterstehende Lebensordnungen hineingestellt sind, verschieden abgefunden. Der hellenische Polytheismus opferte der Aphrodite ebenso wie der Hera, dem Dionysos wie dem Apollon und wußte: sie lagen untereinander nicht selten im Streit“ (Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1959, S. 542).

³ Die hinduistische Lebensordnung gibt jedem Beruf ein besonderes ethisches Gesetz, ein Dharma. Nach der Lehre der Bhagavadgītā gilt in jeder Gruppe: „Tue das notwendige Werk“, das natürlich für Bauer und Krieger ein ganz Verschiedenes ist, das sich aber dann zu einem Ganzen zusammenfügt, wenn jedes Ethos nach seiner höchsten Möglichkeit strebt.

Abbracciando con lo sguardo i numerosi compiti che qui si presentano, ci si accorge che si tratta di quegli ambiti che acquisirono un'importanza crescente nel corso della storia spirituale moderna e che per così dire "presero la tangente", ossia subirono un'evoluzione che procedette esclusivamente secondo leggi proprie e non volle più rivolgersi alle condizioni esterne, che in tempi più antichi tenevano unito l'intero in complessi di senso di cui si poteva avere una visione d'insieme². Nella misura tuttavia, in cui l'autonomia degli ambiti oggettuali della cultura ("rami della cultura" secondo Rothacker) fece sentire i suoi effetti, andò perduta anche l'evidenza antropologica e si intensificò il sentimento d'insicurezza, di un'insicurezza di principio "dal punto di vista umano".

Ma ovviamente le due cose non possono contraddirsi: esattezza oggettiva e qualifica umana di un comportamento. Una contraddizione sarebbe possibile solo se l'ambito oggettuale e l'esser-umano non si riferissero da sé l'uno all'altro. Tuttavia essi si riferiscono chiaramente l'uno all'altro già per il fatto che l'esser-uomo non è mai possibile come tale isolatamente, ma solamente nella mediazione attraverso attività concrete, esplicazioni oggettive e autorappresentazione culturale.

L'oggettività, se solo la si fissa in modo sufficientemente fondamentale non si colloca né contro l'esser-uomo, né al di sotto della rilevanza umana di principio. L'elaborazione di una regione di connessioni oggettive è l'unica possibilità data all'uomo di introdursi, per così dire, come "ente aperto" nella coesione della natura e di creare in essa quell'ambito luminoso nel quale egli dimora come uomo e dove solamente può fare esperienza di sé come uomo. A motivo di questa intima connessione di oggettività e umanità si può dire che ovunque l'uomo segua esattamente le necessità oggettive, (ossia le prenda in carico nelle loro più profonde ragioni e più vaste conseguenze), allo stesso tempo anche il suo esser-uomo accade in modo massimamente adeguato. Viceversa, questo rapporto significa che l'uomo penetra fino alla vera e oggettiva fecondità di una regione della realtà quando egli non perde come punto di riferimento il principio di una vita ricca di contenuto (per quanto questo orizzonte universale di umanità possa rimanere indeterminato e senza concetto), bensì lo fa partecipare con un sentimento per quanto vago esso possa rimanere in ogni attimo della sua decisione oggettiva.

Perlomeno si può affermare ciò che segue: se l'uomo si tiene al principio della conformità all'umano nei singoli, autonomi ambiti oggettuali (scienza, tecnica, arte, economia, lavoro etc.), allora i differenti ambiti oggettuali manterranno la loro coappartenenza e saranno per così dire permeabili gli uni agli altri³. Questa coappartenenza non la potrebbero acquisire secondo i propri principi, poiché questi, proprio nel senso dell'autonomia moderna, giungono a validità per così dire "sconsideratamente" e senza riferimenti gli uni agli altri. Si può dunque ammettere che l'obbligo alla conformità all'umano della condotta in un ambito oggettivo significhi la compresenza di tutti gli altri ambiti oggettuali della cultura nel meccanismo interno di questo singolo ambito oggettuale.

² Max Scheler parla di un "processo di differenziazione dello spirito" come di una legge fondamentale della storia secondo la quale i diversi ambiti oggettuali "si differenziano [...] e solo allora intraprendono una evoluzione ampiamente retta da leggi proprie" (M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern München 1960, p. 29; tr. it. *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1966, p. 19). Max Weber richiama ampiamente al fatto che la differenziazione dei diversi ambiti della vita rappresenta un problema particolare per l'etica, e spesso ha portato al fatto che sono sorti ambiti particolari che, pur contraddicendosi a vicenda, non si disturbavano dal punto di vista sociale. "l'etica religiosa si è variamente adattata al fatto che noi siamo collocati in diversi ordini di vita, sottoposti a leggi diverse tra loro. Il politeismo greco sacrificava ad Afrodite e a Era, a Dioniso e ad Apollo, e sapeva che tali divinità non di rado erano in lotta fra loro" (M. WEBER, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1959, p. 542; tr. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004, p. 114).³ L'ordine di vita induista conferisce ad ogni professione una particolare legge etica, un Dharma. Secondo la dottrina del Bhagavadgītā per ogni gruppo vale: "compì l'opera necessaria", che naturalmente è una cosa del tutto diversa per il contadino e per il guerriero, che però si combina in un intero, quando ciascun ethos aspira alla sua eccelsa possibilità.

³ L'ordine di vita induista conferisce ad ogni professione una particolare legge etica, un Dharma. Secondo la dottrina del Bhagavadgītā per ogni gruppo vale: "compì l'opera necessaria", che naturalmente è una cosa del tutto diversa per il contadino e per il guerriero, che però si combina in un intero, quando ciascun ethos aspira alla sua eccelsa possibilità.

In der gewonnenen Durchlässigkeit der einzelnen Zweige gewinnt das Ganze einer Kulturgestaltung den Charakter der Einheit und die Bedeutung einer wahren Wohnstatt des Menschen, in der er nicht nur irgendwie, sondern im Sinne einer Erfüllung seiner allgemeinsten und höchsten Antriebe leben kann.

Wenn ältere Zeiten ihr eigentümlich ungebrochenes humanes Milieu daraus gewinnen konnten, daß das Gefühl für das Menschliche überall gleich sprechend blieb und die daraus erfließenden Forderungen unmittelbar in die Wirklichkeit übersetzt wurden⁴, ist für die die unübersehbar gewordene Landschaft des Lebens das Humanitätsgefühl nur noch eine unbestimmte, frei vazierende Komponente, evtl. sogar nur eine Duselei („Humanitätsduselei“) da der sachliche Aussagegehalt nicht mehr unmittelbar mit den Dingen in Kontakt gebracht, nicht mehr hart konkretisiert werden kann. Es fehlen die Zwischenglieder, die Entwicklungslinien, die historischen Geleise, die Präsenz der mitmenschlichen Erfahrung.

Zwar berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß die Zwischenglieder und Zusammenhänge, die verschiedene Kultursachbereiche Untereinander und alle mit dem Selbstbewußtsein der Humanität verbinden, überhaupt nicht mehr gegeben werden können, aber es bleibt Tatsache, daß sie nicht mehr allgemein und von selbst präsent sind. Hier haben die modernen Geisteswissenschaften einzuspringen, die die Entwicklungslinien bis zu dem Punkt der ursprünglichen unmittelbaren Einheit zurückverfolgen und den Fächer der Abdifferenzierung auseinanderlegen können. Aus vergleichenden Betrachtungen und einführenden Interpretationen lassen sich hier, wie überall im Bereich der anthropologischen Disziplinen (Geisteswissenschaften), Ranggesichtspunkte herausarbeiten und Kriterien für das Gelingen oder Mißlingen unterschiedlicher Ansätze menschlicher Haltung und menschlichen Verhaltens finden. Was auf diese Weise entstehen könnte, ist eine „Ethik“ im erweiterten Sinne und aus sachlichen Forderungen, keinesfalls im Stile unbedingter Gebote und Verbote, sondern bestenfalls mit dem Charakter empfehlender Hinweise. Nur die Ausführung einer solchen Arbeit, die freilich allein als Zusammenarbeit mehrerer Wissenschaften und Wissenschaftler möglich ist, wird zeigen können, wie umfangreich die Ergebnis in diesem Stile sind und wie weit sie zur Durchbestimmung des Verhaltens in einzelnen Aufgabenfeldern ausreichen, und wie weit nicht. Eine solche Anthropologie wird immer an gewisse Grenzen stoßen, seien dies Grenzen grundsätzlicher Unbestimmtheit des darüber hinausreichenden Verhaltensfeldes, seien es Grenzen zu jenem Bereich, der nur durch die konkrete Entscheidung für eine jeweilige weltanschauliche Grundmöglichkeit unter Bestimmung zu bekommen ist.

Zur Selbstklärung einer solchen Anthropologie menschlichen Verhaltens kann der Begriff „Struktur“ nicht unwesentlich beitragen⁵. Wenn die einzelnen Kultursachbereichen als Strukturen

⁴ Die weitgehend undifferenzierte Übereinstimmung aller Lebensordnungen und Sachbereiche miteinander gab dem Lebensgefüge eine feste Ordnung, aus der sich die merkwürdige Erscheinung erklärt, daß Verhalten und Werke bis zu einem bestimmten geschichtlichen Punkt nicht in der Gefahr und Möglichkeit eines inneren Verfalls stehen, wie er sich etwa in der Erscheinung von „Kitsch“ innerhalb des Ordnungsbereich der Kunst zeigt. Kitsch gibt es erst seit dem 18. und 19. Jahrhundert; davor gibt es zwar höhere und niedere Stufen des Kunstwerks, aber es gibt nicht das in sich selbst pervertierte, allen Gesetzen der Kunst Hohn sprechende und doch noch in der Ordnung des Künstlerische stehende Phänomen „Kitsch“. So gilt auch für die anderen Ordnungsbereiche, daß das menschliche Verhalten in anfänglicheren Zeiten zwar Rangunterschiede, aber keine Verkehrungen in sich selbst kennt, also in seiner Naivität immer noch einen Charakter von Echtheit und Wahrheit behält, wie groß die Unsicherheit im einzelnen auch sei. Ein archaisches Ethos scheint gewissermaßen Selbstverständlichkeit zu sein, dies im Sinne eines kulturanthropologischen Grundgesetzes.

⁵ Neuerdings macht der „Strukturalismus“, besonders im französischen Sprachraum, von sich reden. Dabei handelt es sich, wenn man von den journalistische Begleiterscheinungen absieht, um Bestrebungen, die schon lange gepflegt wurden und namentlich in der deutschen Diltheynachfolge und -schule in verschiedenen und doch verwandten Richtungen vorangetrieben wurden (z. B. in der „Strukturwissenschaft“ E. Rothackers). Neu ist freilich das kulturanthropologische Material und die viel reicheren strukturalen Entsprechungen die jetzt in Spiel kommen. Der angesetzte Strukturbegriff ist gegenüber dem des „Strukturalismus“ genetisch, ohne Vorentscheidungen über die konkreten Ausformungen, dafür aber an

Nell'acquisita permeabilità dei singoli rami l'intero di una configurazione culturale consegue un carattere unitario e il significato di una vera dimora per l'uomo, nella quale egli possa vivere non solo in qualche modo, bensì nel senso di un compimento dei suoi impulsi più universali e più alti.

Se tempi più antichi potevano ottenere il loro milieu umano caratteristicamente persistente, grazie al fatto che il sentimento dell'umano rimaneva dappertutto equamente eloquente e le esigenze che ne conseguivano erano immediatamente soddisfatte⁴, per il panorama della vita moderna, ormai diventato sterminato, il sentimento d'umanità è solo una componente indeterminata e variabile a piacere, eventualmente addirittura una fantasticheria ("falsa filantropia"), poiché il contenuto oggettivo che viene affermato non può più essere messo immediatamente in contatto con le cose, non può più essere intensamente concretizzato. Mancano gli anelli intermedi, le linee di sviluppo, i binari storici, la presenza dell'esperienza condivisa.

Anche se nulla ci consente di assumere che gli anelli intermedi e le connessioni, che collegano i diversi ambiti oggettuali della cultura tra loro e tutti con l'autocoscienza dell'umanità, non possano assolutamente più essere dati, rimane però un fatto che essi non sono più universalmente e da sé presenti. Qui devono venire in aiuto le moderne scienze dello spirito che rintracciano le linee di sviluppo fino al punto dell'originaria e immediata unità e che possono spiegare il ventaglio delle differenziazioni. A partire da considerazioni comparative e da interpretazioni empatiche si possono qui, come dappertutto nell'ambito delle discipline antropologiche (scienze dello spirito), ricavare punti di vista gerarchici e trovare criteri per la riuscita o il fallimento di diverse impostazioni dell'atteggiamento e della condotta umana. Ciò che in questo modo può svilupparsi è un'"etica" in un senso allargato e che parte da richieste oggettive, [ma] in nessun caso nello stile di comandamenti e di divieti assoluti, bensì nel migliore dei casi con il carattere di indicazioni e raccomandazioni. Solo l'esecuzione di un tale lavoro, che ovviamente è possibile solo come collaborazione di più scienze e più ricercatori, mostrerà quanto siano vasti i risultati secondo questo stile e in che misura siano sufficienti a determinare il comportamento nei singoli ambiti di competenza, e in che misura non lo sono. Una tale antropologia si scontrerà sempre con certi limiti, siano essi i limiti di un'indeterminatezza di principio dell'ambito dei comportamenti che si estende al di là [di essa], siano essi limiti verso quella sfera che può essere determinata solo attraverso la decisione concreta per una particolare possibilità fondamentale di una visione del mondo.

Il concetto fondamentale di "struttura" può contribuire non poco all'auto-chiarimento di una tale antropologia della condotta umana⁵. Quando i singoli ambiti oggettuali della cultura vengono intesi

⁴ L'accordo reciproco completamente indifferenziato di tutti gli ordini della vita e degli ambiti oggettuali conferi alla struttura della vita un ordine stabile, a partire dal quale si spiega il curioso fenomeno per cui le condotte e le opere, fino ad un determinato momento storico, non corrono il pericolo o non si trovano nell'eventualità di una intima rovina, come all'incirca si vede nel fenomeno del "kitsch" all'interno dell'ambito dell'arte. Il kitsch esiste dal 18° e 19° secolo; in precedenza si trovano certamente livelli più alti e più bassi dell'opera d'arte, ma non c'è il fenomeno del "kitsch", in sé stesso perverso e derisorio di tutte le regole dell'arte e tuttavia ancora collocantesi nell'ordine dell'artistico. Così vale anche per gli altri ambiti il fatto che la condotta umana in tempi antichi conosceva sì differenze di livello, ma nessun capovolgimento in sé stessa, essa manteneva dunque nella sua ingenuità comunque un carattere di autenticità e verità, per quanto grande potesse essere l'insicurezza nel singolo [ambito]. Un ethos arcaico sembra essere in una certa misura un'ovvietà, nel senso di una legge fondamentale dell'antropologia culturale.

⁵ Recentemente lo "strutturalismo" fa parlare di sé, specialmente nell'area linguistica francese. Con ciò si tratta, se non si fa caso agli effetti secondari giornalistici, di aspirazioni già da tempo coltivate e rafforzate in direzioni diverse eppure imparentate, segnatamente nei seguaci tedeschi di Dilthey e nella sua scuola (per esempio nella "scienza strutturale" di E. Rothacker). Ovviamente nuovi sono il materiale etnologico e le molto più ricche corrispondenze strutturali che ora entrano in gioco. A confronto di quello dello "strutturalismo", il concetto di struttura sviluppato è genetico, senza decisioni previe sulle forme concrete, ma perciò interessato a punti di vista gerarchici di tipo formale. Lo "strutturalismo" rimane nelle vicinanze di ciò che noi chiamiamo "sistema", regolato dall'esterno, modificabile in misura limitata (sempre interessato a «sussistenze stabili di validità fondamentali e universali» — H. Kron). (Sulla differenza fra struttura e sistema: H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*, Freiburg-München 1965/66, in particolare "Nachbericht" Bd. II).

verstanden werden, so besagt dies, daß sie nur durch innere Gesetzmäßigkeiten regulierbar sind und gewöhnlich dann mißverstanden und fehlgeleitet bleiben, wenn sie durch eine äußere Regulierung in Selbstaufbau gestört werden. Autonomie ist hier nicht nur erlaubtes, sondern gebotenes Prinzip. Allerdings muß dabei sogleich die Einschränkung gemacht werden, daß Autonomie nur dann und nur soweit legitimiert ist, wie sie sich vor der Erfahrung ausweist, die die gegebene Struktur mit der Entfaltung ihrer selbst macht. Mit anderen Worten: das Gesetz, nach dem sich eine Struktur entfaltet, ist nicht vorgegeben, sondern wird in der Entfaltung selbst erst gewonnen, indem Schritt für Schritt der Gesamtüberblick die Grundgestalt zeigt, die die Richtung der neuen Schritte festlegen läßt. Mit dem Wachstum der Struktur verändert sich das Gesetz der Struktur; aber nicht in beliebiger Variationsbreite, sondern unter der Verpflichtung auf jene Endgestalt des Gesetzes, aus der sich die Gesamtheit aller bisherigen (und der folgenden) Schritte als notwendig (oder wenigstens sinnvoll) verstehen läßt.

Eine Struktur entwickelt sich also immer zugleich vorwärts und rückwärts; vorwärts in der Ausgestaltung ihrer Einzelzüge, rückwärts im Sinne eines Zumvorscheinbringens des verborgenen Grundgesetzes, nach dem die Entwicklung dieses Hervorganges selbst angetreten ist. Die Rückinterpretation ermöglicht die Ausgestaltung der Gesamtlage; am Ende erscheint der Anfang, und die Struktur geht in sich selbst auf.

Strukturen „gehen auf“. Offenheit ist ihr Gesetz, ihr Stil. Ihr Kriterium auch. Diese Offenheit kann man getrost Freiheit nennen, denn dies ist sowohl ihr Sinn, wie auch ihre Erlebnisqualität. In aufgehenden Strukturen zu leben erfaßt der Mensch als „Befreiung“. Das Gefühl der Befreiung darf er darum unmittelbar als Kriterium des geschichtlichen Weges nehmen; er muß nur darauf achten, daß dieses Gefühl bis in die Gründe seiner tiefsten Interessen und Motive reicht.

Das Aufgehen der Struktur ist überhaupt die Erfahrung, daß „es geht“. Wo immer die Entwicklung einer Struktur weitergeführt werden kann, Weiterungen und Erweiterungen zuläßt, Sequenzen zeitigt und Konsequenzen zeigt, ist Geschehen im ursprünglichsten Sinn, ist Geschichte. Geschichte ist die Erfahrung des „Es geht“, dies freilich so verstanden, daß es nicht im Hinblick auf bestimmte Ziele und begrenzte Zeiten, sondern im Hinblick auf Zielhaftigkeit überhaupt und Zeit schlechthin (d. h. zuletzt im Hinblick auf Menschsein) möglich ist. So gesehen ist tatsächlich die scheinbar schlichteste Forderung für einen geschichtlichen Prozeß, daß er „geht“, auch schon das höchste Prinzip für die humane Bewertung, daß in ihm Menschsein möglich ist. Geschichtlich „geht“ es mit dem Mensch eben nur, wenn ein vollständiger Aufbau bis in die höchsten metaphysischen Entscheidungen und in die elementarsten Lebensbedingungen hinunter erreicht und gehalten werden kann, ein Aufbau (Struktur) der prinzipiell mit jedem Einzelfakt auf dem Spiele steht, weil jeder Einzelfakt aufgearbeitet werden können muß.

Im Gegenbeispiel: Eine Struktur erweist sich dann als in der Gefahr der Verkümmern stehend, wenn sie an gewissen Stellen ihres Zusammenhanges nicht mehr gehen will, wenn dieser Zusammenhang gegen sich selbst steht, wenn also Mißverhältnisse auftreten, die die Form der Selbstbehinderung haben; es lichtet sich nichts, Menschsein kommt nicht frei. Es ergibt sich so, daß es ein und dieselbe Prüfung ist, wenn sachlich (freilich konsequent genug) darauf gesehen wird, daß es geht (vorangeht) und wenn sittlich (freilich historisch genug) danach gefragt wird, ob das Menschliche dadurch gefördert wird. In der Tiefe, und das heißt in der formalen Radikalität, laufen diese Betrachtungen zusammen. Menschsein ist das freie Gelingen in der Realisation historischer Aufgaben auf konkreten, sich geschichtlich durchdeterminierenden Sachfeldern.

Ranggesichtspunkten formaler Art interessiert. Der „Strukturalismus“ bleibt in der Nähe dessen, was wir „System“ nennen, außengesetzlich, nur geringfügig modifikabel (immer interessiert an „stabilen Grundbeständen fundamentaler und allgemeiner Gültigkeiten“ — H. Kron). (Über den Unterschied von Struktur und System: H. Rombach, Substanz System Struktur, Freiburg-München 1965/66, insbesondere „Nachbericht“ Bd. II)

come strutture, allora ciò significa che sono regolabili solo attraverso delle legislazioni interne e che normalmente rimangono incompresi e sviati se nell'auto-strutturazione sono disturbati da una regolazione esterna. Qui l'autonomia non è solo un principio concesso ma comandato. Tuttavia deve essere posta la limitazione, per così dire, per cui l'autonomia è legittimata solo se e solo nella misura in cui si manifesta davanti all'esperienza che la struttura data fa con lo sviluppo di se stessa. In altre parole: la legge, secondo la quale una struttura si sviluppa, non è già data, bensì viene guadagnata nello sviluppo stesso, mentre la visione generale complessiva mostra passo dopo passo la forma fondamentale che fissa la direzione dei nuovi passi. Con la crescita della struttura si modifica la legge della struttura; ma non entro un'ampiezza qualunque di variazioni, bensì con il vincolo verso quella forma ultima della legge a partire dalla quale la totalità di tutti i passi finora fatti (e dei futuri) può essere intesa come necessaria (o almeno come sensata).

Una struttura si sviluppa dunque sempre contemporaneamente in avanti e all'indietro; in avanti nell'elaborazione dei suoi tratti singoli, all'indietro, nel senso del portare-alla-luce la nascosta legge fondamentale, secondo cui lo sviluppo di questo stesso processo è cominciato. L'interpretazione retroattiva rende possibile l'elaborazione della situazione complessiva; alla fine appare l'inizio, e la struttura sorge in sé stessa.

Le strutture "sorgono". L'apertura è la loro legge, il loro stile. Anche il loro criterio. Questa apertura la si può chiamare tranquillamente libertà, poiché essa è sia il loro senso, sia il modo in cui vengono esperite. L'uomo percepisce come "liberazione" la vita in strutture che sorgono. Egli può perciò considerare immediatamente il sentimento della liberazione come criterio del cammino storico; deve solo fare attenzione al fatto che tale sentimento giunge fino alle radici dei suoi più profondi interessi e motivazioni.

Il sorgere della struttura è soprattutto fare esperienza che "le cose vanno". Sempre dove lo sviluppo di una struttura può essere proseguito, dove esso permette complicazioni e ampliamenti, temporalizza sequenze e mostra conseguenze, è l'accadere nel senso più originario, è la storia. La storia è l'esperienza dell'"andare", questo ovviamente inteso come possibile non in vista di scopi determinati e tempi delimitati, bensì in vista della adeguatezza a scopi in generale e del tempo *simpliciter* (ossia, in fondo, in vista dell'essere-uomo). Da questo punto di vista, il fatto che "vada" è in effetti l'esigenza apparentemente più semplice per un processo storico, e già anche il più alto principio per la valutazione umana, se in esso sia possibile l'essere-uomo. Dal punto di vista storico, all'uomo le cose vanno solo quando una costruzione completa giunge fino alle più alte decisioni metafisiche come fino alle condizioni di vita più elementari e può esservi mantenuta, una costruzione (struttura) che è messa in gioco in ogni fatto singolo, poiché ogni fatto singolo deve poter essere rielaborato.

Un controesempio: una struttura risulta in pericolo di atrofizzarsi quando, in certe posizioni della sua connessione, non vuole più procedere, quando questa connessione si rivolge contro se stessa, quando cioè compaiono sproporzioni che hanno la forma di auto-impedimenti; non si accende nulla, l'essere-uomo non viene liberato. Ne risulta che si tratta di uno stesso esame quando dal punto di vista oggettivo (ovviamente in modo sufficientemente conseguente) si guarda al fatto che le cose vadano (che "procedano") e quando dal punto di vista etico (ovviamente in un modo storicamente sufficientemente informato) si chiede se l'umano ne venga favorito. Ad un livello profondo, e ciò significa nella radicalità formale, queste considerazioni vanno assieme. L'essere-uomo è il libero riuscire nella realizzazione di compiti storici entro regioni oggettuali concrete e storicamente determinantesi.

Verschiedene Sachbereiche, insofern Strukturen, bilden wiederum eine gemeinsame Struktur. Sie behalten innerhalb dieser ihre Eigengesetzlichkeit und unterstehen nicht fremden Kriterien. Sie unterstehen jedoch dem allgemeinen Kriterium von Struktur überhaupt, der Offenheit, der Freiheit. Nur dann, wenn die Unterstrukturen frei in sich schwingen, vermögen sie sich zu einer Gesamtstruktur zu vereinigen, und diese selbst wieder im Sinne des freien Aufgehens durchzuartikulieren. Eine Gemeinsamkeit unter den Einzelstrukturen wird also nicht durch Subsumption unter allgemeine, starre, überall gleich geltende Gesetze erreicht; wird aber auch ebensowenig durch Verzicht auf Zusammengehörigkeit und Stimmigkeit erkaufte. Zu suchen ist vielmehr ein lebendiges Verhältnis, das freien Verkehr unter den Strukturen, Offenheit und Durchlässigkeit zueinander bedeutet, ja diese Durchlässigkeit geradezu als Kriterium für die Selbstkontrolle verwendet⁶.

In der Strukturverfassung liegt beschlossen, daß die jeweilige innere Gesetzmäßigkeit, nach der der Strukturaufbau erfolgt, nicht als beliebige, sondern nur als unbedingte erfaßbar ist. Der Beweis ergibt sich aus der Unmöglichkeit des Gegenteils: die Gesetzmäßigkeit könnte im Vollzuge der Entfaltung nur dann als „relativ“ erfaßt werden, wenn sie in einer Vergleichbarkeit erschiene, d.h. wenn sie überhaupt „erschiene“, will sagen in ihrer Ganzheit und vom Anfang an gegenwärtig wäre.

Nun gehört es aber zum Charakter dieser Entwicklung, daß sie erst aus dem, was mit ihr geschieht das Gesetz zu entnehmen vermag, was mit ihr geschehen soll, daß sie also die Gesetzmäßigkeit als eine innere erfaßt, welches zugleich soviel wie Gesetzmäßigkeit in einziger und ausschließlicher Geltung bedeutet. Der Strukturprozeß ist darum nur dort möglich, wo die Entwicklung unter eine ausschließliche Geltung gestellt wird und sich eine unbedingte Forderung geschichtlich konkretisiert.

Ebenso gilt das Umgekehrte: unbedingte Forderungen sind nur in strukturellen Prozessen zu vernehmen und zu verwirklichen, Prozessen, die ohne Fremdeinwirkung verlaufen.

Gilt dies, so ergibt sich, daß in einem und demselben Bereich verschiedene Strukturen denkbar sind, die unterschiedliche Gesetze realisieren und doch in ihrer Eröffnung dasselbe tun und sind. Verschiedene Religionen können dort, wo sie als Strukturen vollständig ausgebildet sind, ebenbürtig nebeneinander gelten und handeln. Sie können sich, wenn sie sich als Strukturen verstehen, gleichsam ineinander übersetzen, d. h. den Vorgang jener grundsätzlichen Eröffnung, der als göttliche Befreiung geschehen ist, ineinander wiederfinden und sich darin brüderlich begegnen, ohne sich in das schlechte Licht einer bloß relativen Geltung zurückzustoßen.

Ein absoluter Anspruch kann durchaus in verschiedener Gestalt durchkonstruiert sein, ohne, streng genommen, deswegen verschieden zu „erscheinen“. Es handelt sich bei Strukturen nicht um bloße *Erscheinungen* eines Prinzips, sondern um das lebendige Hervortreten des Prinzips *selbst*, nicht um einen wechselnden Vorschein (eine bloße Widerspiegelung, eine bloße Verkörperung) des Unbedingten.

Das Erscheinen der Religionen ineinander schließt nicht aus, daß diese gerade nicht auf einer Ebene stehen, sondern sich wie Vorform und Weiterführung zueinander verhalten. Ihre Durchstrukturierung hat verschiedene Grade der Differenziertheit erreicht und damit ein je verschiedenes Aussehen gewonnen. Diese Verschiedenheit läßt auf eine Einheit zurücksehen, die als solche nicht „über“ den Religionen, sondern gerade in ihnen, in jeder einzelnen liegt.

Dies nur als Beispiel dafür, daß auch Kultursphären und Weltanschauungen zueinander im Sinne der „Durchlässigkeit“ stehen und darin eine Gemeinsamkeit für den Menschen erlangen, die diesen nicht in eine Einheitsreligion oder Einheitskultur nötigen, sondern ihn auf die

⁶ Anthropologie auf dieser Basis der strukturalen Eigengesetzlichkeit und Entsprechungen wurde vom Verf. als Konzept erstmals in „Die Frage nach dem Menschen“ (Festschrift für Max Müller Freiburg/München 1966) in Angriff genommen.

Diversi ambiti oggettuali, in quanto strutture, costituiscono nuovamente una struttura comune. All'interno di questa, essi mantengono la loro autonomia e non sono sottoposti a criteri esterni. Sono però sottoposti al criterio generale di una struttura in generale, quello dell'apertura, della libertà. Solo quando le sotto-strutture vibrano liberamente in sé, sono in grado di unirsi in una struttura complessiva e di articolarla nuovamente nel senso di un libero sorgere. Quindi, una comunanza tra singole strutture non viene raggiunta attraverso la sussunzione sotto leggi rigide e vigenti ovunque in modo indifferenziato; altrettanto poco la si consegue attraverso la rinuncia a coappartenenza e armonia. Bisogna piuttosto cercare un rapporto vivo che comporta il libero relazionarsi tra strutture, apertura e trasparenza reciproca, e anzi adotta tale trasparenza addirittura come criterio per l'autogoverno⁶.

Nella costituzione della struttura è incluso che la legalità interna, da cui risulta di volta in volta la composizione della struttura, non sia coglibile come contingente ma solo come assoluta. La dimostrazione risulta a partire dall'impossibilità del contrario: la legalità potrebbe essere intesa come "relativa" nel corso del suo sviluppo solo se apparisse in una comparabilità, ossia se "apparisse" in assoluto, vale a dire se fosse presente dall'inizio nella sua interezza e portata.

Ora però appartiene alla specificità di tale sviluppo poter ricavare la legge di ciò che di esso deve avvenire da ciò che di esso accade, ossia che tale sviluppo apprende la legalità come una legalità interna, il che significa legalità valida assolutamente. Il processo strutturale è perciò possibile solo dove lo sviluppo viene posto sotto una legalità assoluta e dove si concretizza storicamente un'esigenza incondizionata.

Allo stesso modo vale la reciproca: esigenze incondizionate sono percepibili e realizzabili solo all'interno di processi strutturali; processi che si svolgono senza influssi esterni.

Se vale ciò, allora ne consegue che in un medesimo ambito sono concepibili diverse strutture, che realizzano diverse leggi e che tuttavia nella loro apertura fanno e sono la medesima cosa. Religioni diverse possono, dove sono completamente formate come strutture, valere ed agire una accanto all'altra come eguali. Se si concepiscono come strutture esse possono, per così dire, tradursi una nell'altra, ossia ritrovare una nell'altra il procedimento di quell'apertura fondamentale, che è accaduta come liberazione divina, e incontrarvisi fraternamente, senza respingersi nella cattiva luce di una validità soltanto relativa.

Una pretesa assoluta può essere realizzata in diverse formazioni senza che, strettamente parlando, "appaiano" perciò come diverse. Con le strutture non si tratta di semplici *apparenze* di un principio, ma del manifestarsi vivente del principio *stesso*, non di un semplice venire-alla-luce mutevole (un semplice riflesso, una semplice "personificazione") dell'assoluto.

L'apparire una all'interno dell'altra delle religioni non esclude che esse non stiano esattamente su un unico piano, ma che si rapportino reciprocamente come precursore e prosecuzione. Il loro strutturarsi ha raggiunto diversi gradi di differenziazione e con ciò ha ottenuto un aspetto ogni volta diverso. Questa diversità permette di risalire a un'unità, la quale non sta come tale "sopra" le religioni, ma proprio in esse, in ciascuna di esse.

Questo solo come esempio del fatto che anche sfere della cultura e visioni del mondo sono in reciproco rapporto nel senso della "trasparenza" e in essa conseguono una comunanza per l'uomo e non lo costringono in una religione unica o in una cultura unica, ma lo vincolano a problemi di

⁶ Un'antropologia su queste basi dell'autonomia e delle corrispondenze strutturali è stata trattata come concetto per la prima volta da chi scrive in *Die Frage nach dem Menschen* (Festschrift für Max Müller Freiburg/München 1966).

Klärungsprobleme und Befreiungsaufgaben in seiner je eigenen Kulturgestalt verpflichtet. Die „Toleranz“ zwischen den Kulturen ist damit keine äußerliche, sondern eine innere; der anders geprägte Mensch wird nicht außen in einem Fremdbereich, sondern innen im je eigenen Anliegen gesehen und gewürdigt.

Ob auf diesem Boden auch wechselseitige Hilfe möglich, kann die gemeinsame Arbeit an der strukturalen Uminterpretation kultureller Grundformen zeigen. Es würde jedoch schon genügen wenn innerhalb der einzelnen Kulturgestaltung diese selbst als Strukturen, d. h. als Eröffnungen des Menschseins interpretiert werden und ihnen dadurch jene formale Grundgestalt gegeben wird, die als die eine und selbe in allen Kulturformen gefunden werden kann. Schon darin würde die Anspruch liegen, dem die Geisteswissenschaften, soweit sie nur können, zu folgen hätten.

So zeichnet sich also die Aufgabe ab, in Zusammenarbeit mehrerer Geisteswissenschaften jeweils einzelne Probleme aus den modernen Kultursachbereichen aufzugreifen und die Gegebenheiten im Sinne einer strukturellen Interpretation auf die historischen und sachlichen Zusammenhänge hin so aufzuhellen, daß die Gefahrenpunkte und die Chancen einer menschheitlichen Entwicklung, d.h. eine Entwicklung auf Offenheit und Durchlässigkeit hin sichtbar werden.

Eine solche Interpretation könnte man „anthropologisch“ nennen, insofern sie den Gesichtspunkt des Menschheitlichen anlegt, ohne dadurch die sachlichen Bedingungen und Zusammenhänge beiseite zustellen; im Gegenteil, sie hält an den sachlichen Zusammenhänge und geschichtlichen Bedingungen fest, um sie auf ihre innerste Helligkeit und Öffnung hin zu prüfen.

Wie Strukturen nie abgeschlossen sind, aber selbst noch im unvollkommensten und anfälligsten Zustand schon einen Charakter von Vollständigkeit und Genügen zeigen, so könnte eine derartige Untersuchung auf alle Vorgriffe (metaphysischer und spekulativer Art) verzichten und doch an jedem Punkt metaphysischen Rang und spekulative Klarheit haben. Sie könnte auf systematischen Abschluß verzichten und weit unter der Vollständigkeit der Probleme bleiben, ohne deswegen ihren Nutzen, ja ohne deswegen ihre Abrundung zu verlieren.

Die skizzierte Aufgabenstellung läuft darauf hinaus, aus einer je bestimmten Anzahl von Wissenschaften heraus durch Analyse der Vorgegebenheiten, der geschichtlichen Entwicklungszüge, der Verschiedenheiten in unterschiedlichen Kulturen und der immanenten sachlichen Gesetze die Richtungen zu suchen, in denen größtmögliche Helle, Durchgängigkeit und Befreiung zu finden sind. Aus diesen Richtungen ergeben sich Verhaltenshinweise für die Gegenwart, nicht im Sinne einer Reglementierung oder Diskriminierung, nicht in der illusorischen Hoffnung auf einen todsicheren Kalkül und auf bedingungslose Nachfolge, wohl aber als Versprechen einiger hilfreichen Hinweise im Maße des Standes der Wissenschaften vom Menschen. Bescheidene Ansätze also, unzureichende Hilfen, aber dafür umso glaubwürdigere.

Um einerseits die Grenzen, andererseits die Arbeitsmöglichkeiten und Leistungschancen einer solchen Anthropologie zu charakterisieren, werden im Folgenden einige Typen anthropologischer Ansätze charakterisiert, auf die man sich im Sinne einer Erweiterung und Vertiefung beziehen kann. Die Zusammenhänge werden jedoch nur soweit verfolgt, als sich dadurch eine Orientierungshilfe gewinnen läßt. Die Grobheit und der Schematismus der folgenden Ausführungen wird dadurch entschuldigt, daß es sich nur um einen Profilierungsversuch für den eigenen Ansatz handelt, nicht um eine „objektive“ Darstellung⁷.

⁷ Für die Geschichte der philosophischen Anthropologie ist auf M. Landmann, *De homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München 1962, und auf O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“* seit dem Ende des 18. in *Collegium Philosophicum*, Basel/Stuttgart 1965, zu verweisen.

chiarimento e a compiti di liberazione all'interno della sua propria contingente formazione culturale. In questo modo, la "tolleranza" fra le culture non è una tolleranza esteriore, ma intima; l'uomo formatosi in modo diverso non viene visto e valutato come [se fosse] esposto in uno spazio estraneo, ma in ciò che gli sta propriamente e intimamente a cuore.

Se su questo terreno sia possibile anche aiuto reciproco, lo può mostrare il lavoro comune alla reinterpretazione strutturale delle forme fondamentali della cultura. Basterebbe tuttavia che all'interno delle singole configurazioni culturali, queste venissero interpretate come strutture, ossia come aperture dell'essere-umano e che in questo modo fosse loro conferita quella configurazione formale fondamentale, che può essere reperita come identica in tutte le forme culturali. In ciò è già contenuta la pretesa che le scienze dello spirito dovrebbero seguire, per quanto possano.

Si profila così il compito di affrontare ogni volta, nella collaborazione di più scienze della spirito, problemi singoli appartenenti ai moderni ambiti oggettuali della cultura e di illuminare i dati nel senso di un'interpretazione strutturale diretta ai nessi storici ed oggettivi in modo tale che diventino visibili le difficoltà e le opportunità di uno sviluppo umano, ossia di uno sviluppo verso l'apertura e la trasparenza.

Una tale interpretazione la si potrebbe chiamare "antropologica", nella misura in cui essa adotta il punto di vista dell'umanità, senza perciò mettere da parte la condizioni e i nessi oggettivi; al contrario, essa si attiene ai nessi oggettivi e alle condizioni storiche, al fine di saggiarli nella loro chiarezza e apertura più intime.

Come le strutture non sono mai chiuse, ma anche nello stato più imperfetto e debole mostrano già un carattere di completezza e sufficienza, così anche una ricerca di questo tipo potrebbe rinunciare a tutte le anticipazioni (di tipo metafisico e speculativo) e tuttavia avere in ciascun punto rilevanza metafisica e chiarezza speculativa. Essa potrebbe rinunciare ad una conclusione sistematica e rimanere ben al di sotto della completezza dei problemi, senza perciò perdere la propria utilità, sì senza perdere la propria perfezione.

Il compito tratteggiato, partendo da un numero sempre determinato di scienze e attraverso l'analisi di predatità, linee evolutive storiche, differenze tra diverse culture e leggi oggettuali immanenti, si spinge fino a cercare le direzioni in cui possono essere trovate la massima chiarezza, trasparenza e liberazione possibili. Da queste direzioni risultano indicazioni di comportamento per il presente, non nel senso di una regolamentazione o di una discriminazione, non nell'illusoria speranza di un calcolo assolutamente sicuro e di una sequela incondizionata, bensì come promessa di alcune indicazioni utili nella misura dello stato in cui si trova la scienza dell'uomo. Tentavi modesti dunque, aiuti insufficienti, ma perciò ancor più degni di fede.

Per delineare, da un lato, i limiti, dall'altro, le possibilità di applicazione e di rendimento di una tale antropologia, in ciò che segue verranno delineati alcuni tipi di impostazioni antropologiche alle quali ci si può riferire nel senso di un ampliamento e di un approfondimento. I nessi verranno però seguiti solo nella misura in cui se ne possa ottenere un aiuto orientativo. L'approssimazione e lo schematismo delle esposizioni seguenti sarà giustificato dal fatto che si tratta solo di un tentativo di profilare la propria posizione, non si una rappresentazione "oggettiva"⁷.

⁷ Per la storia dell'antropologia filosofica bisogna rimandare a M. LANDMANN, *De homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München 1962, e a O. MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in Collegium Philosophicum, Basel/Stuttgart 1965.

Das mittelalterliche und spätmittelalterliche Denken ging von einer Natureinbettung des Menschen aus. Menschsein gehörte in das Ganze des Naturzusammenhanges und nahm zwar nicht die wichtigste Stellung (die gebührte den reinen Geistern) aber den wichtigsten Platz (den der Verbindung von geistiger und materieller Welt) ein. So war vor allem der aristotelisch-thomistische Hylomorphismus eine besonders „menschenfreundliche“ (um nicht zu sagen anthropozentrische⁸) Metaphysik, da schon die materielle Natur, insofern das formale Element in ihr wesentlich ist, einen quasi geistigen Zug enthielt, der das geistige Reich reiner Formen (*mundus intelligibilis*) vorwegnahm und forderte. Beide Welthälften, *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*, bedürfen einer zusammenhaltenden Kraft, bedürfen des Menschen, der zugleich unterster Geist (Geist als *tabula rasa*) und höchste materielle Organisation (universelle Sensibilität) ist. Hier ist die Anthropologie in der Kosmologie vorweggenommen und ergibt sich fugenlos aus dieser.

Die Denkgeschichte der Neuzeit kann in verschiedener Weise dargestellt werden, aber wie immer man ansetzen mag, die Strenge der Unterscheidung von Natur und Geist bildet ein wesentliches Element. Einerseits wird die Natur mehr und mehr purifiziert in Richtung auf ein ganz und gar determiniertes Geschehen, in dem alles, was zu Geist und Freiheit gehört, ausgespart bleibt, so daß die Formen der Bedingtheit und Kausalität zu den einzigen Verbindungsmöglichkeiten der Naturphänomene werden; andererseits wird der Geist in der Weise purifiziert, daß alles, was an ihm Natur und Bedingtheit bedeuten könnte, herausgenommen wird, und er auf den Formalismus der reinen Freiheit in sich selbst verpflichtet bleibt.

Eine solche Zerschneidung von Natur und Geist — über deren Recht hier in keiner Weise zu sprechen ist — ergibt zwar sehr reine Formen der Naturwissenschaft und sehr klare Forderungen der philosophischen Geisteswissenschaft, aber sie läßt dazwischen die Stellung des konkreten Menschen in einer nachdrücklichen Weise fragwürdig werden. Es drängen sich zwei Alternativen auf, die beide beunruhigend bleiben: Der Mensch als bloße Natur (Empirismus, Materialismus usw.), der Mensch als Glied des reinen und absoluten Geistes (Idealismus, Spiritualismus usw.). Jede dieser Konzeptionen hat ihre Reinheit und Vollständigkeit; sie glaubt sich gewöhnlich auch schon dadurch berechtigt. Andererseits aber stößt jede auf Schwierigkeit, die sie nicht durch sich selbst zu lösen vermag, und die verständlich machen, daß die Geistesgeschichte zu neuen Ansätzen übergehen mußte.

In eine neue Phase tritt das anthropologische Denken durch das Heraufkommen von Phänomenologie und Ontologie in moderner Form. Verschiedene „Dimensionen“, „Regionen“ oder auch „Schichten“ der Wirklichkeit werden angenommen; die Gesetzmäßigkeit in einem Bereich kann nicht der anders lautenden Gesetzmäßigkeit in einem anderen Bereich widersprechen, und jede Seinsweise bleibt auf sich hin freigegeben, gerade auch dann, wenn sie sich mit einer anderen Seinsweise im selben Seienden trifft. Damit läßt sich die Zugehörigkeit des Menschen zur bloßen Natur in der ganzen unbeeinträchtigten Konsequenzen aller Naturgesetze denken, und ihm doch zugleich Freiheit und Geschichtlichkeit in ihren eigenen Zusammenhängen zuerkennen.

Grundbedingung eines solchen anthropologischen Ansatzes ist die Ausarbeitung der Ontologie, die die Kategorien der Menschenwelt mit ihren eigenen unverwechselbaren Sinn enthält (so z. B. Husserl und Hartmann, in besonderer Radikalität Heidegger und Jaspers). Die Grunderfahrung, von der eine solche ontologisch gewendete Anthropologie ausgeht, besagt, daß der Mensch von allem anderen Seienden unterschieden ist, daß ihm sein Sein nicht einfach mitgegeben ist, sondern er es je und je zu setzen hat. „Existenz“ ist eigens vollzogenes Dasein. Dasein im eigensten Vollzug heißt „Eigentlichkeit“. Eigentliches Sein ist solches Sein, das der Mensch selbst vermag, ist „Möglichkeit“ in

⁸ Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

Il pensiero medioevale e tardo medioevale partiva dall'inclusione dell'uomo nella natura. L'essere-uomo apparteneva all'intero dei nessi della natura e, per la precisione, non occupava la posizione più importante (essa era dovuta ai puri spiriti) ma il posto più importante (quello della connessione del mondo spirituale e materiale). In questo modo soprattutto l'ilemorfismo aristotelico-tomista fu una metafisica particolarmente "favorevole all'uomo" (per non dire antropocentrica⁸), poiché già la natura materiale, nella misura in cui l'elemento formale è essenziale in essa, conteneva un tratto quasi spirituale, che anticipava e rendeva necessario il regno spirituale delle forme pure (*mundus intelligibilis*). Entrambe le metà di mondo, *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*, avevano bisogno di una forza che le tenesse assieme, avevano bisogno dell'uomo, il quale è allo stesso tempo spirito infimo (spirito come *tabula rasa*) e più alta organizzazione materiale (sensibilità universale). Qui l'antropologia è anticipata nella cosmologia e risulta da questa senza soluzione di continuità.

La storia del pensiero dell'età moderna può essere rappresentata in diversi modi, ma comunque si cominci, il rigore della differenza tra natura e spirito costituisce un elemento essenziale. Da un lato, la natura viene sempre più purificata in direzione di un evento del tutto determinabile, nel quale tutto ciò che appartiene a spirito e libertà viene tralasciato così che le forme dell'essere-condizionato e la causalità divengano le uniche possibilità di connessione dei fenomeni della natura; dall'altro, lo spirito viene in tale modo purificato che tutto ciò che in lui potesse significare natura ed essere-condizionato venga sottratto ed esso rimanga in se stesso vincolato al formalismo della pura libertà.

Una tale divisione di natura e spirito – della cui legittimità qui non si intende parlare – produce certo forme molto pure di scienza della natura e pone richieste molto chiare alla scienza dello spirito filosofica, ma nel frattempo rende enfaticamente dubbiosa la posizione dell'uomo concreto. Due alternative si impongono, che rimangono entrambe preoccupanti: l'uomo come pura natura (empirismo, materialismo etc.), l'uomo come componente dello spirito puro ed assoluto (idealismo, spiritualismo etc.). Ciascuna di queste posizioni ha la sua purezza e completezza; normalmente essa si crede perciò anche già legittimata. D'altro canto ciascuna incontra difficoltà che non è in grado di risolvere da sola, e che fanno capire che la storia dello spirito deve passare a nuovi approcci.

Il pensiero antropologico entra in una nuova fase attraverso il sorgere di fenomenologia ed ontologia in una forma più moderna. Vengono accettate diverse "dimensioni", "regioni" o anche "livelli" della realtà; la legalità in un ambito non può contraddire la diversa legalità in un altro ambito, e ogni modo d'essere rimane libero di essere se stesso, proprio anche quando si incontra con un altro modo d'essere nel medesimo ente. In questo modo, si può concepire l'appartenenza dell'uomo alla pura natura nell'inevitabile consequenzialità di tutte le leggi naturali, e tuttavia allo stesso tempo riconoscergli libertà e storicità nei loro propri contesti.

Condizione fondamentale di una tale impostazione antropologica è l'elaborazione di un'ontologia, che contenga le categorie del mondo umano con il loro senso inconfondibile (così per esempio Husserl e Hartmann, in una radicalità particolare Heidegger e Jaspers). L'esperienza fondamentale, dalla quale procede una tale antropologia rivolta all'ontologia, afferma che l'uomo è diverso da tutti gli altri enti, che il suo essere non gli è semplicemente dato, ma egli lo deve sempre porre. "Esistenza" è propriamente *Dasein* compiuto. *Dasein* nel compimento più proprio significa "autenticità". L'essere autentico è un tale essere, di cui l'uomo stesso è capace, è "possibilità" in un senso esistenziale (non categoriale), significa dunque *Dasein*, che procede dallo stesso esistente.

⁸ Cfr. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962 (tr. it. *Antropocentrismo cristiano: Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla, Roma 1969).

einem existenzialen (nicht kategorialen) Sinne, besagt also Dasein, welches aus dem Daseienden selbst hervorgeht.

Was bei solcher Grundlegung gewonnen wird, ist eine innerliche und formale Bestimmung des Menschseins. Ob und wie weit Menschsein geglückt ist, kann auf Grund dieses Ansatzes auch ganz ohne Berücksichtigung der metaphysischen Vorentscheidungen des Menschen und ohne Rekurs auf seine kulturelle Zugehörigkeit beurteilt werden. Jedes Dasein kann in Eigentlichkeit ergriffen, oder in Uneigentlichkeit verfehlt werden. Eigentlichkeit hängt in keiner Weise von geschichtlicher Bindung, von kulturellen Vorgegebenheiten ab. Dies ist der Grund dafür, daß der Existenzialismus eine weltweite Verbreitung gefunden hat; er ist die erste, von innen heraus internationale Anthropologie. Dieser Vorteil soll nicht übersehen werden; er ist auch nicht als nur äußerlich abzutun, sondern leistet wesentliche Dienste für ein innerliches Selbstverständnis des unweigerlich auf eine Weltkultur zugehenden geschichtlichen Menschentums der Gegenwart.

Es bleibt freilich der Nachteil, daß die inhaltliche (metaphysische, religiöse, politische) Füllung des Daseins gleichgültig wird und zur anthropologischen Belanglosigkeit herabsinkt. Der „Existentialist“ (nicht nur als philosophische Bestimmung, sondern auch als Modebezeichnung genommen und über alle Spielarten westlicher und östlicher Eigentlichkeitsphilosophie ausgedehnt) ergreift nicht diesen oder jenen Inhalt, sondern wendet sich gegen alle inhaltlichen Vorbestimmungen, da ihm diese gewöhnlich und gerade mit äußeren Forderungen, mit „Werkgerechtigkeiten“ in mannigfachen Spielarten begegnen. Er verharrt in der Pose der Eigentlichkeit, da ihm jede vorgegebene Kulturgestalt als inhaltliche Unbedingtheit mit Erwartungen kommt, die einen äußeren Mitvollzug, der als solcher von der Unterscheidung Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit absieht, fordert. Also: das anthropologische Kriterium der Eigentlichkeit, das eine universale Anwendung zu versprechen schien, enthüllt sich als zwar Universal, aber nicht mehr „anwendbar“; als im Grunde inkommensurabel mit gegebenen Kulturformen.

In diese Situation, die so etwas wie Kombination von Erweiterung und Rückschlag ist, spricht der Personalismus hinein. Auch in diesem bekundet sich eine wesentliche internationale Selbstverständigung des Menschen, die aus der Geistesgeschichte der Gegenwart nicht mehr weggedacht werden kann und sich in verschiedenen Formen und Spielarten etabliert. Im Sinne der vereinfachenden Herausarbeitung von Grundlinien anthropologischen Verstehens geben wir dem Begriff des Personalismus hier eine hilfswise Eindeutigkeit, die natürlich auch Einseitigkeit und Beschränkung bedeutet. Unter Personalismus verstehen wir jene philosophische Anthropologie, die die ontologisch eigengesetzliche Dimension des Menschlichen als Welt der menschlichen Beziehungen, als personales Geflecht versteht. Diese Auffassung ist vor allem von jüdischen und christlichen Denkern entwickelt worden, da in der biblischen Tradition ein besonders tiefer Anlaß gegeben war, den Menschen ursprünglich aus der personalen Bindung (an einen persönlichen Gott) zu verstehen, seine eigene Personalität auf die personale Beziehung zu gründen.

Damit ist eine reich auszugestaltende anthropologische Position gegeben, die sich noch den verschiedensten Auffassungen Raum läßt und doch einen sehr deutlichen gemeinsamen Charakter einhält. Die denkerischen Möglichkeiten, die dadurch eröffnet sind, zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß sie die formale Allgemeingültigkeit mit einer inhaltlichen Füllung verbinden. Anders als beim existenzialen Ansatz ergeben sich hier aus den formalen Bedingungen der Personalität (z. B. Dialog, Entscheidung, Mysterium, Gewissen, Geschichtlichkeit) auch inhaltliche Forderungen der Existenz. So ergeben sich z. B., wenn eine Existenz unter personalen Kriterien gestellt wird, theologische Folgerungen, die gelegentlich bis in konfessionelle Besonderheiten hinein durchgezogen werden, die

Ciò che si ottiene da questa fondazione è una determinazione interna e formale dell'essere-uomo. Sulla base di quest'impostazione si può giudicare se e in che misura l'essere-uomo sia compiutamente riuscito anche senza prendere in considerazione le decisioni previe di natura metafisica riguardo all'uomo e senza fare ricorso alla sua appartenenza culturale. Ogni *Dasein* può essere colto nell'autenticità o mancato nell'inautenticità. L'autenticità non dipende in alcun modo dal legame storico e da predatità culturali. Questo è il motivo per cui l'esistenzialismo ha trovato una diffusione mondiale; esso è la prima antropologia per natura internazionale. Questo vantaggio non deve essere ignorato; non deve essere neanche liquidato come esteriore, ma rende dei servizi essenziali per un'intima autocomprensione dell'umanità contemporanea, la quale si dirige inevitabilmente verso una cultura mondiale.

Rimane ovviamente lo svantaggio che la pienezza contenutistica (metafisica, religiosa, politica) dell'esistenza diventa indifferente e si abbassa all'irrelevanza dal punto di vista antropologico. L'"esistenzialista" (non solo come determinazione filosofica, ma inteso come denominazione di moda estesa a tutte le varianti, orientali e occidentali, di filosofia dell'autenticità) non afferra questo o quel contenuto, ma si dirige contro tutte le predeterminazioni contenutistiche, poiché queste normalmente gli vengono incontro proprio con le imposizioni esterne e con le "regole dell'arte" in molteplici varianti. Egli persiste nella posa dell'autenticità, poiché ogni forma culturale predata, in quanto assolutezza contenutistica, gli appare con delle attese le quali richiedono un compimento estrinseco, che in quanto tale prescinde dalla differenza autenticità-inautenticità. Dunque: il criterio antropologico dell'autenticità, che sembrava promettere un'applicazione universale, si svela sì come universale, ma non più "applicabile"; come fundamentalmente incommensurabile con le forme culturali date.

In questa situazione, la quale è una sorta di combinazione di allargamento e regresso, il personalismo fa sentire la propria voce. Anche in esso si manifesta un accordo essenzialmente internazionale riguardo all'uomo, che non può essere eliminato dalla contemporanea storia dello spirito e che si è stabilito in diverse forme e varianti. Ai fini di una elaborazione semplificante delle linee fondamentali della comprensione antropologica, conferiamo qua al personalismo un'univocità di comodo, che naturalmente comporta anche unilateralità e limitazione. Con personalismo intendiamo quell'antropologia filosofica che intende l'ontologicamente autonoma dimensione dell'umano come mondo delle relazioni umane, come intreccio personale. Questa concezione è stata anzitutto sviluppata da pensatori ebrei e cristiani, poiché nella tradizione biblica vi era un motivo particolarmente profondo per intendere originariamente l'uomo a partire dal legame personale (con un Dio personale), per fondare la sua propria personalità sulla relazione personale.

In questo modo è data una posizione antropologica con ricchi sviluppi, che lascia spazio in sé alle più diverse concezioni e tuttavia rispetta un carattere comune molto marcato. Le possibilità filosofiche che in questo modo si aprono si caratterizzano anzitutto per il fatto che uniscono la validità generale formale con un riempimento contenutistico. Diversamente dall'impostazione esistenziale, qui dalle condizioni formali della personalità (per es. dialogo, decisione, mistero, coscienza, storicità) risultano anche delle necessità contenutistiche dell'esistenza. Si delineano così, per esempio, quando un'esistenza è considerata con criteri personali, conseguenze teologiche, che occasionalmente possono

zum Teil aber auch eine Allgemeingültigkeit der Anwendung in den verschiedensten Kulturbereichen behalten.

In einem gewissen Gegensatz zum Personalismus, vielleicht aber auch im Verhältnis verborgener Ergänzung, entwickelt sich heute die Kulturanthropologie zu einem wesentlichen Zweig des anthropologischen Denkens. Die Materialfülle, die in dieser Arbeitsrichtung gehoben wird, beweist unstreitig die Fruchtbarkeit des Aspektes und seine Angemessenheit an das anthropologische Problem. Auch hier beobachten wir die unterschiedlichsten Ausgestaltungen, die doch an einer gemeinsamen Grundmethodik festhalten. Die hier bestimmende Erfahrung besagt, daß die Kultur eine (biologische) Existenzbedingung des Menschen ist⁹. Im Unterschied zu der naturwissenschaftlichen Anthropologie um die Jahrhundertwende wird nicht auf einen biologischen „Unterbau“ ein kultureller „Oberbau“ gesetzt; sondern man erfaßt, daß in der Gesamtgestalt der Kultur die Bereitung jener Umwelt zu sehen ist, die dem Lebewesen Mensch überhaupt erst das Fortkommen im allerelementarsten Sinne ermöglicht.

Die „Umwelttheorie“ (namentlich Uexküll) hat gezeigt, daß Lebewesen und Umwelt in jedem Falle eine essentielle und existentielle Einheit bilden und derart miteinander verklammert sind, daß jede Störung, gleichgültig auf welcher Seite zum Untergang des Ganzen führt. Der Mensch ist zwar das „offene Wesen“ dem keine festgelegte Umwelt zugeordnet ist, aber er wird damit nicht zum Allerweltswesen der unter allen Voraussetzungen zu leben verstünde, sondern er muß sich seine jeweilige Umwelt selbst geben und sich auf diese geschichtlich und kulturell bedingte Umwelt einstellen. Freilich bleibt eine grundsätzliche Freiheit des Menschen gegenüber seinen kulturellen Bedingungen, jedoch ist er im konkreten Fall existenziell und biologisch so unbedingt auf sie angewiesen und eingestellt, daß er sie jeweils nur gradweise und nur in Grenzen verlassen kann. Eine radikale Universalisierung, würde sie technisch zu bewerkstelligen sein, würde die Tötung dieses Wesens bedeuten.

Zur Kulturanthropologie rechnen wir also alle jene Richtungen, die in erster Stufe erfaßten, daß elementare Kulturgegebenheiten zur Voraussetzung der biologischen Existenz gehören (Uexküll, Gehlen, Ortman u. a.), und in zweiter Stufe beobachten, daß die elementaren Kulturbedingungen so in strukturellen Zusammenhängen mit den höheren und höchsten Kulturleistungen stehen, daß sie nicht rein für sich faßbar sind und darum auch nicht als generell der Gattung Mensch selbst zukommende „natürliche“ Grundlagen verstanden werden können. Der Mensch ist durch und durch geschichtlich, und zwar schon in seiner Biologie. In umgekehrter Richtung läßt sich die Erfahrung so formulieren, daß die Kulturen bis in ihre höchsten Thesen und kompliziertesten Institutionen hinauf Formen der Selbstermöglichung menschlicher Existenz, also gleichsam elementarbiologische Voraussetzungen für Dasein überhaupt sind. Es gibt keine „primitiven biologischen Bedürfnisse“ des Menschen, die nicht, sollen sie überhaupt die Fortexistenz des Menschen ermöglichen, zugleich auch Kult- und Kulturformen bis hinauf zu den moralischen, metaphysischen und religiösen Ausgestaltungen als Notwendigkeit mit sich führen würden. Daraus resultiert auch die Kraft der Unbedingtheit dieser Kulturformen. Ohne sie „geht es“ nicht. Erforscht man in diesem Sinne die Kulturzusammenhänge in ihrer inneren Verwobenheit (Struktur), so erfaßt man die Selbstermöglichung des Menschen und erfährt damit etwas über sein Wesen. Kurz, und mit anderen Worten: Die

⁹ A. Gehlen: „Kultur‘ Ist daher ein anthro-po-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen“ (Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt, 7. Aufl. 1962, S. 80). Fintanto che qui si ha a che fare con le condizioni culturali che rendono assolutamente possibile all'uomo la vita elementare (biologica), si tratta secondo Gehlen di un'„antropologia elementare“, ossia si tratta semplicemente [schlicht und einfach] di „ein Wesen unter die Frage zu stellen, mit welchen Mitteln es eigentlich existiert (a.a.O., S. 16.). E A. Portmann afferma nel medesimo senso, „daß nämlich die ‚natürliche‘ Wesensart des Menschen ‚historisch‘, geschichtlich ist“ (Biologie und Geist, Freiburg 1963, S. 268).

essere estese fino alle particolarità confessionali, che però in parte mantengono una validità d'applicazione generale nei diversi ambiti culturali.

In una certa contrapposizione al personalismo, forse però anche in un rapporto di complementarità nascosta, l'antropologia culturale si sviluppa oggi come un ramo essenziale del pensiero antropologico. L'abbondanza materiale che viene portata alla luce in questa direzione di ricerca, dimostra incontestabilmente la fecondità del punto di vista e la sua pertinenza al problema antropologico. Anche qua osserviamo le più differenti elaborazioni che tuttavia si attengono ad un metodo fondamentale comune. L'esperienza qui determinante afferma che la cultura è una condizione (biologica) d'esistenza dell'uomo⁹. Differentemente dall'antropologia scientifica a cavallo del secolo non viene posta una "sovrastuttura" culturale sopra una "sottostruttura" biologica; ma si comprende che nella forma complessiva della cultura bisogna vedere la preparazione di quel mondo-ambiente che permette anzitutto all'essere vivente uomo in generale la sussistenza nel senso più elementare del termine.

La teoria del "mondo-ambiente" (specialmente Uexküll) ha mostrato che essere vivente e mondo ambiente costituiscono in ogni caso un'unità essenziale ed esistenziale e sono in tal modo connessi l'uno all'altro che, qualunque disturbo, su qualunque lato, porta alla rovina dell'intero. L'uomo è certamente l'"essere aperto" cui non è assegnato nessun ambiente fisso, ma con ciò non egli non diventa un essere per ogni mondo, che sia in grado di vivere in ogni condizione; piuttosto egli deve darsi da sé ogni volta il suo ambiente particolare e orientarsi su questo ambiente storicamente e culturalmente condizionato. Ovviamente rimane una libertà di principio dell'uomo nei confronti delle sue condizioni culturali, tuttavia nel caso concreto egli è talmente dipendente e orientato esistenzialmente e biologicamente ad esse, che può, di volta in volta, abbandonarle solo gradualmente ed solo entro determinati confini. Un'universalizzazione radicale, fosse da attuare per mezzo della tecnica, significherebbe l'eliminazione di tale essere.

All'antropologia culturale attribuiamo dunque tutte quelle correnti le quali in primo grado compresero che le datità elementari della cultura appartengono ai presupposti dell'esistenza biologica (Uexküll, Gehlen, Ortman u.a.) e che, in secondo grado, osservano, che le condizioni elementari della cultura stanno in connessioni strutturali tali con le maggiori e più alte produzioni culturali, che non sono afferrabili in sé e perciò non possono essere intese genericamente come fondamenti "naturalisti" spettanti al genere uomo. L'uomo è in tutto e per tutto storico, già nella sua biologia. Viceversa, l'esperienza può essere così formulata, che le culture fin nelle loro più alte tesi e più complicate istituzioni sono forme dell'autorealizzazione dell'esistenza umana, ossia per così dire presupposti biologici elementari per l'esistenza in generale. Non vi sono "bisogni biologici primitivi" dell'uomo che allo stesso tempo non portino necessariamente con sé – se devono rendere possibile in assoluto la sopravvivenza dell'uomo – delle forme culturali e culturali fino alle elaborazioni morali, metafisiche e religiose. Da ciò risulta anche la forza dell'assolutezza di queste forme culturali. Senza di esse "non va". Se si indagano in questo senso i nessi culturali nel loro intimo intreccio (struttura), si coglie allora l'autorealizzazione dell'uomo e con ciò si sperimenta qualcosa sulla sua essenza. In breve, e in altri termini: l'indagine sull'essenza dell'uomo deve avere a che fare con l'intera pienezza del materiale

⁹ A. Gehlen: "Cultura", pertanto, è un concetto antropo-biologico, e l'uomo allo stato di natura è in realtà un essere culturale" (A. GEHLEN, *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt*, 7. Aufl. 1962, p. 80; tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 109). Fintanto che qui si tratta delle condizioni culturali che rendono anzitutto possibile la vita elementare (biologica), si tratta, secondo Gehlen, di un'"antropologia elementare", ossia si tratta semplicemente di "metter un essere in questione e chiedere con quali mezzi esso effettivamente esista" (*Ibi*, p. 16). E A. Portmann dice nello stesso senso, "che appunto l'essenza specifica 'naturale' dell'uomo è 'storica'" (A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Freiburg 1963, p. 268).

Wesensforschung des Menschen muß sich auf die ganze Fülle des kulturkundlichen und historischen Materials einlassen, nur so wird sie etwas über die menschliche „Natur“ erfahren. (Dilthey, Rothacker, Gehlen, Lévi-Strauss, Mühlmann, L. White u. a.)¹⁰

An der Grundthese der Kulturanthropologie ist nicht zu rütteln, wenn freilich auch große Unterschiede im wissenschaftlichen und denkerischen Rang der verschiedenen Bemühungen bestehen. Mit der Grundthese ist die Grunderfahrung dieser Anthropologie aufs innigste verbunden der sog. Pluralismus, der besagt, daß es menschliche Kultur nur im Plural der Kulturen gibt, in denen jede für sich — da sie ja unbedingt existenzermöglichend ist — absolute dogmatische Geltung beansprucht. Der These vom Pluralismus kann nicht widersprochen werden¹¹. Nur muß man beachten, daß sie sich nicht als Relativismus mißverstehet. Die Kulturanthropologie hat überall eine starke Inklinatoin zum Kulturrelativismus und besitzt keine Prinzipiellen Sicherungen gegen diese Gefahr¹². Im Gegenteil. Der Kulturrelativismus erscheint geradezu als methodische Voraussetzung, da sonst die Fülle des Materials nicht ernst genommen wäre und die Beschreibung der strukturellen Zusammenhänge in gegebenen Kulturen nicht unvoreingenommen sein könnte¹³.

Andererseits ist es ein deutlich ausgeprägtes Bestreben der Kulturanthropologie, aus der Mannigfaltigkeit der Kulturformen zu „lernen“, und seien es auch nur „typische Chancen“ des menschlichen Verhaltens bzw. jenen allgemeinen Spielraum menschlichen Wesens, innerhalb dessen die einzelnen Kulturgestaltungen als „Vereinseitigungen“ oder „Besonderungen“ feststellbar sind¹⁴. Aus Gründen der menschlichen Endlichkeit wird zwar a priori auf die totale Erfüllung des menschlichen Spielraums verzichtet, doch wird seine Umschreibung aus der Sichtung des kulturanthropologischen Materials theoretisch für möglich gehalten. Daß freilich ein Rückschlag aus der Relativierung im Hinblick auf die konkrete Identifikation des Menschen mit einer bestimmten Kulturgestalt oder metaphysischer Grundposition erfolgt, gleichsam eine Schwächung derjenige menschliche Grundhaltung die gerade das Thema der Kulturanthropologie ist, nämlich der Selbstermöglichung des

¹⁰ „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte“, W. Dilthey, Gesammelte Schriften VIII, S. 224. „Den Menschen, wie er ist, zu verstehen, reicht keine geschichtsfremde Methode auch nur im entferntesten aus“, E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948, S. 194. „Das Wissen um die Natur des Menschen hat sich in unserer Zeit in das Verstehen seiner geschichtlichen Existenz verlegt. Die Überzeugung von einer immergleichen Natur des Menschen gilt dem modernen, historisch-gebildeten und geschichtlichen Denken als ein unzeitgemäßer Rückfall in einen längst überwundenen Naturalismus.“ K. Löwith, Natur und Humanität des Menschen, in: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, S. 179

¹¹ Der unseres Wissens erste Denker von Rang, der Begriff und Problem des Pluralismus entfaltet und vorgeprägt hat, ist Max Scheler gewesen. Für ihn „existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. Von irgendeiner faktischen (kursiv von M. S.) ‚Einheit der Menschennatur‘... zu reden, ist also unnütz, ja verderblich. Eine gemeinsame Struktur- und Stilgesetzlichkeit durchwaltet nur die je lebendigen Kulturelemente einer Gruppe, durchwaltet Religion und Kunst, Wissenschaft und Recht eines Kultur-Konkretums“ (Die Wissensformen und die Gesellschaft, 2. Aufl., Bern und München 1960, S. 25). „Der Pluralismus der Gruppen und Kulturformen ist der Standort, von dem alle Soziologie auszugehen hat“ (a. a. O.).

¹² „Natürlich besteht leicht die Gefahr, daß die anthropologische Besinnung bei intensivem Eingehen auf den kulturkundlichen Stoff verlorengelht.“ Mühlmann, Kulturanthropologie, Köln/Berlin 1966, S. 19.

¹³ A. Gehlen: „Die objektiven Kultur- und Geisteswissenschaften können erfolgreich als rein empirische Disziplinen betrieben werden, seitdem die Möglichkeit zu dieser Bewußtseinseinstellung gegeben ist. Diese ist dann erreicht, wenn im eigenen Bewußtsein des Denkenden die ehemals dogmatischen d. h. als metaphysische Wirklichkeit geltenden Wahrheiten und Werte zumindest virtuell erschüttert sind. Vorher ist es streng unvollziehbar, fremde und abweichende Leitideen anders aufzufassen, denn als Irrlehren, also unmöglich, sie mit dem ‚interesselosen Interesse‘ zu untersuchen, das man am Faktischen hat. Fremde Moralen und Religionen werden dann in der Vorstellung vollziehbar, wenn die Subjektivierung der eigenen Überzeugungen zum mindesten schon angebahnt ist, wenn diese selbst schon anfangen, im Medium des Subjektiven (Psychologischen) und Historischen gewissermaßen flüssig zu werden.“ (Der Mensch, S. 390 f.)

¹⁴ S. Tax definiert die Kulturanthropologie als „eine Disziplin, die aus dem empirischen Pluralismus und der Formenmannigfaltigkeit der Kulturen typische Chancen menschenmöglichen Verhaltens abzulesen sucht“ (vgl. Primitive man. VI. congr. Internat. des. sc. anthr. et ethnol. Bd. 2, I, S. 297-304, Paris 1963).

etnologico e storico, solo così essa sperimenterà qualcosa sulla “natura” umana. (Dilthey, Rothacker, Gehlen, Lévi-Strauss, Mühlmann, L. White tra gli altri)¹⁰.

La tesi fondamentale dell’antropologia culturale non deve essere contestata, anche se ovviamente sussistono molte differenze nel livello scientifico e filosofico dei differenti studi. Con la tesi fondamentale è intimamente connessa l’esperienza fondamentale di questa antropologia, ossia il cosiddetto pluralismo, il quale dichiara che vi è cultura umana solo nella pluralità delle culture, tra le quali ciascuna per sé – in quanto rende assolutamente possibile l’esistenza – rivendica una validità dogmatica assoluta. La tesi del pluralismo non può essere contraddetta¹¹. Solo bisogna stare attenti che essa non si fraintenda come relativismo. L’antropologia culturale ha dappertutto una forte inclinazione al relativismo culturale e non possiede nessuna assicurazione di principio contro questo pericolo¹². Al contrario. Il relativismo culturale appare addirittura come presupposto metodico, perché altrimenti la pienezza del materiale non verrebbe presa sul serio e la descrizione dei nessi strutturali nelle culture date non potrebbe essere imparziale¹³.

D’altro canto è un’aspirazione chiaramente marcata dell’antropologia culturale l’“imparare” dalla molteplicità delle forme culturali, e siano esse anche solo “probabilità tipiche” del comportamento umano ovvero quel generale spazio dell’essenza umana, all’interno del quale le singole formazioni culturali sono identificabili come “unilateralità” o “particolarità”¹⁴. A motivo della finitezza umana si rinuncia sì a priori al riempimento totale dello spazio di libertà umano, tuttavia si ritiene in linea teorica possibile la sua delimitazione a partire dal vaglio del materiale etnografico. Dall’antropologia culturale viene messo in conto come inevitabile il fatto che ovviamente da questa relativizzazione risulti un contraccolpo nei riguardi della concreta identificazione dell’uomo con una determinata forma culturale o posizione metafisica fondamentale, per così dire un indebolimento di quell’atteggiamento fondamentale che è precisamente il tema dell’antropologia culturale, ossia

¹⁰ “Che cosa l’uomo sia, glielo rivela solo la sua storia”, W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, p. 224. „Al fine di comprendere l’uomo, nessun metodo estraneo alla storia è neanche lontanamente sufficiente”, E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948, p. 194. “Il sapere circa la natura dell’uomo si è spostato nei nostri tempi nella comprensione della sua esistenza storica. La convinzione di una immutabile natura umana vale per il pensiero moderno, storicamente edotto e in se stesso storico come una ricaduta inattuale in un naturalismo da tempo superato”. K. LÖWITZ, *Natur und Humanität des Menschen*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, p. 179.

¹¹ A quanto sappiamo, il primo filosofo di livello che ha sviluppato e segnato il concetto e il problema del pluralismo è stato Max Scheler. Per lui “lo spirito esiste, da questo momento in avanti, soltanto in una pluralità concreta di gruppi e culture infinitamente diversi. È pertanto inutile, anzi dannoso, parlare di una *fattuale* (corsivo di M.S.) ,unità della natura umana’ [...]. Una comune legge di struttura e di stile regna soltanto sopra gli elementi culturali viventi di un gruppo, regna nella religione e nell’arte, nella scienza e nello spirito di una cultura concreta” (M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2. Aufl., Bern und München 1960, p. 25; tr. it. *Sociologia del sapere*, p. 14). “Il pluralismo dei gruppi e delle forme di cultura, è ciò che deve costituire la posizione di partenza di ogni sociologia” (*ibidem*).

¹² “Ovviamente si corre facilmente il pericolo che la riflessione antropologica vada perduta per l’intenso occuparsi del materiale etnologico” MÜHLMANN, *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin 1966, p. 19.

¹³ A. Gehlen: „Le scienze oggettive dello spirito e della cultura possono essere praticate con successo come discipline puramente empiriche, dacché vi è la possibilità di questo atteggiamento della coscienza. Questo è allora raggiunto, quando nella coscienza propria del pensatore sono almeno virtualmente scosse i valori e le verità dogmatiche, ossia valide come realtà metafisica, di un tempo. Prima di ciò è rigorosamente inimmaginabile considerare idee-guida estranee e divergenti diversamente da dottrine sbagliate, ossia è impossibile esaminarle con l’“interesse privo di interesse” che si ha nei confronti dell’effettuale. Morali e religioni estranee saranno allora attuabili nella rappresentazione, quando la soggettivazione delle proprie convinzioni è quantomeno già avviata, quando queste stesse convinzioni iniziano già, in un certo qual modo, a fluidificarsi nel mezzo del soggettivo (psicologico) e dello storico” (A. GEHLEN, *Der Mensch*, p. 390 sgg.)

¹⁴ S. Tax definisce l’antropologia culturale come “una disciplina che cerca di ricavare probabilità tipiche del comportamento accessibile all’uomo dal pluralismo empirico e dalla molteplicità di forme delle culture” (cfr. S. TAX, *Primitive man*. VI. Cong. Intern. des sc. Anthr. et ethnol., vol. 2, I, Paris 1963, pp. 297-304)

Daseins aus dem metaphysischen, religiösen, theoretischen und praktischen Glauben (einer Kultur) heraus, wird von den Kulturanthropologen als unvermeidlich in Kauf genommen¹⁵.

Diese innere Schwierigkeit gibt zu denken. Sie läuft der Tendenz des Personalismus zuwider, der mit der theoretischen Klärung menschlichen Daseins eine Stützung und Stärkung der personalen Befestigung menschlichen Daseins zu erreichen trachtet, ja die Wahrheit seiner Position gerade aus dieser praktischen und existenziellen Bestätigung für bewiesen sehen muß. Für den Personalismus setzt die Kulturanthropologie zu niedrig an. Umgekehrt muß der Personalismus für die Kulturanthropologie als ein Rückfall erscheinen, da die Relativierungsbewegung, die die Voraussetzung für anthropologisches Verständnis überhaupt ist, nicht mitgemacht wird, sondern sehr bestimmte inhaltliche Forderungen auftreten, die sich auf Grund des kulturellen Materials für den Kulturanthropologen nicht an allen Stellen nachweisen lassen. Für die Kulturanthropologie greift der Personalismus zu hoch¹⁶.

Diese Kontroverssituation kann bis zu einem gewissen Grad durch die angedeutete Konzeption der hier entwickelten Strukturanthropologie aufgelöst werden. Die Kultur, durchweg als Struktur betrachtet, läßt keinen untersten und allgemeinsten Teil ausklammern, der gleichsam losgelöst als „elementare“ Bedingung in allen Verhältnissen gilt; auch die elementarsten Antworten des Menschen auf die Umwelt können nur im Zusammenhang einer Gesamtgestalt der Kultur gegeben werden, brauchen also einen durchreichenden Aufbau, wie ihn die kulturanthropologische Forschung zu beschreiben sucht. Demnach dürfen auch die höchsten und „abstraktesten“ Entscheidungen eines gegebenen Menschentums als solche von elementarer Lebenswichtigkeit angesehen werden und erhalten auf diese Weise den Charakter der Unbedingtheit, Drängendheit, Gültigkeit. Sie sind „wahr“ schon insofern ohne sie Menschsein an diesem Ort und zu dieser Zeit nicht möglich wäre.

Strukturelle Interpretation (als Steigerung des kulturanthropologischen Ansatzes) bedeutet Aufweis der unbedingten Notwendigkeit gegebener Formen und Formzusammenhänge im Hinblick auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit. Dieser Aufweis erschöpft sich darum nicht in einer Nachschilderung der gegebenen Verhältnisse, er interpretiert und prüft auf strukturellen Zusammenhalt hin, er stößt auf Spannungen im Gesamtgefüge, Verhärtungen im Verlebendigungsprozeß, Selbstbeeinträchtigungen eines Menschentums, gerade auch im Hinblick auf die besonderen Voraussetzungen und Beschränkungen eines Lebensraumes. Es lassen sich produktive von retardierenden Kräften unterschieden, es heben sich Steigerungs- von Verfallsphänomenen ab. Und dies im Hinblick auf die formale Forderung struktureller Lösungen ohne dogmatische Voraussetzungen welcher Art auch immer.

Die ausgearbeitete Darstellung funktioneller und struktureller Lösungen im geschilderten Stil wird mit großer Wahrscheinlichkeit zu Formen kommen, die den vom Personalismus gesichteten Grundbedingungen des Menschseins sehr ähnlich sind. Lebendigkeit, Offenheit, Selbsttreue und Beziehungsreichtum einer Struktur setzt ein Menschentum voraus, das sich in die

¹⁵ Wie etwa im obigen Zitat Gehlen (12), in welchem Bedingung und Ergebnis der Kulturwissenschaften gerade in der „Subjektivierung der eigenen Überzeugungen“ gesehen wird, wobei diese Verflüssigung und Universalisierung gerade die Aufhebung der Natur- und Kulturbedingung menschlicher Existenz bedeutet. (Vgl. hierzu auch Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956.)

¹⁶ „Mit dem sich steigenden Gefühl für die geschichtliche Mannigfaltigkeit und radikale Unterschiedenheit der kulturellen Systeme in denen sich der ein und derselbe bleibende Mensch bewegt, wird aber endlich die Doppelperspektive reif: daß sie, auch soweit sie sich in ihm interiorisiert haben, etwas von ihm Loslösbares, Eigenes, ihm Gegenüberstehendes sein müsse; und daß sie gleichzeitig von tiefster prägender Gewalt für ihn, daß sie sein Fundament und Schicksal sind. Alle Anthropologien, die den Menschen auf Vernunft oder Freiheit, auf Person oder Existenz gründen, setzen zu hoch ein. Sie starren auf einzelnen Gipfel und übersehen das Bergmassiv, aus dem er sich erhebt.“ (M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 10.)

l'autorealizzazione dell'esistenza a partire dalla fede metafisica, religiosa, teoretica e pratica (di una cultura)¹⁵.

Questa difficoltà interna dà a pensare. Essa va contro la tendenza del personalismo, il quale si sforza di raggiungere, tramite il chiarimento teoretico dell'esistenza umana, un sostegno e un rafforzamento per il consolidamento carattere personale dell'esistenza umana; anzi esso deve considerare comprovata la verità della propria posizione proprio a partire da questa conferma pratica ed esistenziale. Per il personalismo l'antropologia culturale mira troppo in basso. Viceversa il personalismo deve apparire all'antropologia culturale come una ricaduta, perché non viene condiviso il movimento di relativizzazione, che è il presupposto per la comprensione antropologica in generale, ma entrano in gioco richieste contenutistiche molto determinate, le quali non possono essere documentate in ogni caso dall'antropologo (culturale) sulla base del materiale culturale. Per l'antropologia culturale il personalismo mira troppo in alto¹⁶.

Questa situazione controversa può in una certa misura essere risolta tramite l'accennata concezione dell'antropologia strutturale qui sviluppata. La cultura, generalmente intesa come struttura, non esclude nessuna parte infima o universale, la quale, slegata, valga per così dire come condizione "elementare" in ogni rapporto; anche le risposte più elementari dell'uomo all'ambiente possono essere date solo nel contesto di una forma generale della cultura, necessitano dunque di una struttura completa, come tenta di descriverla la ricerca etnologica. Perciò è consentito considerare anche le decisioni più profonde e "più astratte" di una data umanità come dotate, in quanto tali, di un'importanza vitale elementare, ed esse ricevono in questo modo il carattere dell'assolutezza, dell'urgenza, della validità. Esse sono "vere" già nella misura in cui senza di esse l'essere-uomo non sarebbe possibile in questo luogo e in questo tempo.

Interpretazione strutturale (come intensificazione dell'impostazione etnologica) significa esibizione della necessità assoluta di date forme e nessi formali rispetto ad un determinato luogo e un determinato tempo. Quest'esibizione non si esaurisce con ciò in una descrizione posteriore dei rapporti dati, essa interpreta e prova in vista di coesioni strutturali, si imbatte in tensioni nella struttura complessiva, irrigidimenti nel processo di vitalizzazione, autoimpedimenti di un'umanità, proprio anche rispetto ai particolari presupposti e limitazioni di uno spazio vitale. Si possono distinguere forze produttive da forze ritardanti, fenomeni d'intensificazione si differenziano da fenomeni di declino. E questo in rapporto alla necessità formale di soluzioni strutturali senza presupposti dogmatici di qualunque tipo.

L'elaborata esposizione di soluzioni funzionali e strutturali nello stile descritto giungerà con molta probabilità a forme molto simili alle condizioni fondamentali dell'essere-uomo considerate dal personalismo. Vitalità, apertura, fedeltà a sé e ricchezza di relazioni di una struttura presuppongono un'umanità che sia libera nella possibilità di sviluppo delle impostazioni fondamentali e che si mantenga

¹⁵ Come nella citazione di Gehlen più sopra (nota 12), nella quale condizione e risultato delle scienze etnologiche sono visti proprio nella "soggettivizzazione delle proprie convinzioni", dove questa fluidificazione e universalizzazione comportano proprio il togliimento del condizionamento naturale e culturale dell'esistenza umana. (cfr. a questo proposito anche A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956)

¹⁶ "Con il crescente senso per la molteplicità storica e per la distinzione radicale dei sistemi culturali nei quali il medesimo essere umano si muove, matura finalmente anche la doppia veduta: che essi, per quanto si siano interiorizzati in lui, devono essere qualcosa di separabile, qualcosa di peculiare e che stia a lui di fronte; e che al contempo essi possiedano per lui la più profonda forza formatrice, e che siano il suo fondamento e destino. Tutte le antropologie che fondano l'uomo su ragione o libertà, persona o esistenza, mirano troppo in alto. Esse guardano fisse una cima isolata e si lasciano scappare il massiccio montuoso dal quale sorge" (M. LANDMANN, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, p. 10)

Entwicklungsmöglichkeit fundamentaler Ansätze freigibt und für die transzendentalen Erfahrungen, aus denen die geforderte Gesetzmäßigkeit der Entwicklung entnommen werden kann, freihält; ein Sich-Freigeben und Zuverfügungstellen, ein Sich-Einsetzen und Binden, das vermutlich in der Dialektik spielt, die die komplizierten personalen Kategorien ausdrücken. Personalität ist also eine formale Grundvoraussetzung struktureller Entwicklung der menschlichen Lebensbedingungen und zugleich ein materiales Ergebnis der daraus folgenden geschichtlichen Entwicklung, ist also in der Tat ein Grundmaß der Kulturanthropologie, gerade auch dann, wenn diese keine inhaltlichen Forderungen stellen, sondern sich ganz unvoreingenommen zur unüberschaubaren Mannigfaltigkeit kultureller Möglichkeiten verhalten will. In dieser Zuordnung behält der kulturanthropologische Ansatz seine undogmatische Haltung, verliert aber zugleich den relativistischen Selbstwiderspruch, der ihn fort und fort an der Zerstörung dessen arbeiten läßt, was er als Voraussetzung des Menschenseins bezeichnet und untersucht. Zugleich verliert der personalistische Ansatz jeden Anschein dogmatischer Bindung, indem er sich in jedem Kult- und Kulturmaterial bewährt, und gewinnt zugleich erst seine volle Bedeutung als ein Kriterium, als die Ausarbeitung der Bedingungen, unter denen eine geschichtliche Struktur als geschehende Entfaltung (im „es geht“) und als individuelle Befreiung (zum vollen Menschsein) erlebt werden kann. Freilich bedarf es dazu einer Öffnung der personalen Kategorien in Richtung auch auf biologische und geschichtliche Fragen, und das bedeutet zugleich eine Steigerung des biologischen und geschichtlichen Denkens in Richtung auf Personale Fragestellungen.

In dieser Hinsicht wird niemand ein perfektes System erwarten. Weder können die personalen Kategorien freischwebend systematisch entworfen werden, noch lassen sich die Kulturgestaltungen allein aus sich selbst nach Ranggesichtspunkten und Lebensfragen (d. h. im Hinblick auf die wahrhafte Verlebendigung, auf die Inkarnation des Menschen) betrachten. Beides muß aufeinander zugeführt werden und sich gegenseitig für die eigentliche Aufgabe vorbereiten. Die Grundform der personalen Struktur kann nur aus dem Material der Geschichte und der Kultur entnommen bzw. rektifiziert werden; die Lebensermöglichung („Menschenmöglichkeit“) gegebener Kulturen kann nur mit entwickelten anthropologischen Kategorien, zu denen auch die personalen zwingend gehören, erfaßt werden. Nur die konkrete Arbeit läßt eine Schärfung und Verfeinerung der Voraussetzungen auf beiden Seiten zu — und gerade dies ist die Hoffnung der hier vorgeschlagenen Anthropologie.

So schält sich aus dem Überblick über die gegenwärtige Situation des anthropologischen Denkens eine Aufgabe heraus, der unsere Konzeption einer Strukturanthropologie zu entsprechen scheint. Sie könnte die unbezweifelbaren Erfahrungen von Hauptrichtungen gegenwärtigen Denkens und die daraus resultierenden Bestrebungen aufnehmen und dabei nicht in die Einseitigkeiten verfallen, die hier teilweise vorliegen. Unser Ansatz führt die Kulturanthropologie fort, indem er detaillierten Aufschluß über Wesen und Natur des Menschen aus der Fülle des geschichtlichen und kulturkundlichen Materials gewinnt, wobei er sich besonders der Moderne zuwendet, in der die Fragen entstanden sind, die diese Art der Anthropologie allererst provozieren. Man geht also vor der Geschichte aus, indem eine Wesensgeschichte, nicht nur eine Erscheinungsgeschichte des Menschen angenommen wird¹⁷. Daraus ergibt sich, daß der strukturelle (wesensgeschichtliche) Einblick in die Geschichte auch normative (wesensgesetzliche) Ergebnisse zeitigt und so Beiträge zu einer zeitgeschichtlich ausgerichteten elementaren Lehre vom Menschsein abwirft.

¹⁷ Was die Geschichte des Menschen je und je erbringt ist die Möglichkeit, Mensch zu sein, im ganzen Umfang der Bedeutung dieser Worte, also nicht nur in biologischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die transzendente Struktur der Subjektivität. Geschichte ist somit „Genese aller subjektiven funktionalen Aprioristruktur“, „Entwicklung und Umschichtung des geistigen Fähigkeit des Menschen“ (M. Scheler, Wissensformen S. 27).

libera per le esperienze trascendentali, dalle quali può essere ricavata la necessaria legalità dell'evoluzione; un darsi e mettersi-a-disposizione, un impegnarsi e legarsi che probabilmente gioca nella dialettica espressa dalle complicate categorie personali. La personalità è dunque un presupposto formale fondamentale dello sviluppo strutturale delle condizioni di vita umane e allo stesso tempo un risultato materiale degli sviluppi storici che ne risultano, essa è dunque, in effetti, un criterio fondamentale dell'antropologia culturale, proprio quando quest'ultima non intende avanzare nessuna richiesta contenutistica, ma vuole rapportarsi senza pregiudizi all'immensa molteplicità delle possibilità culturali. In questa correlazione l'impostazione etnologica mantiene il suo atteggiamento antidogmatico, perde però nello stesso tempo l'autocontraddizione relativista, la quale la fa continuamente distruggere ciò che essa indica e indaga come premessa dell'essere-uomo. Al contempo, l'impostazione personalista perde qualunque apparenza di legame dogmatico, mentre si mantiene in ogni materiale culturale e culturale ed ottiene allo stesso tempo per la prima volta il suo pieno significato come criterio, come l'elaborazione delle condizioni alle quali una struttura storica può essere vissuta come dispiegamento in atto (nel suo "va") e come liberazione individuale (per un pieno essere-uomo). Ovviamente è per questo necessaria un'apertura delle categorie personali anche in direzione di domande biologiche e storiche, e ciò significa allo stesso tempo un'intensificazione del pensiero biologico e storico in direzione di domande personali.

A questo riguardo nessuno si aspetterà un sistema perfetto. Né le categorie personali possono essere progettate sistematicamente a mezz'aria, né le forme culturali possono essere classificate solamente a partire da sé, secondo punti di vista di grado e domande vitali (ossia riguardo alla vera vitalizzazione, all'incarnazione dell'uomo). Entrambi gli aspetti devono riferirsi l'uno all'altro e devono reciprocamente prepararsi per il compito autentico. La forma fondamentale della struttura personale può essere ricavata, ovvero rettificata, solo a partire dal materiale della storia e della cultura; la possibilità vitale ("possibilità umana") di date culture può essere colta solo con categorie antropologiche evolute, alle quali appartengono giocoforza anche quelle personali. Solo il lavoro concreto permette un affinamento e un perfezionamento dei presupposti su entrambi i lati – e proprio questa è la speranza dell'antropologia qui suggerita.

Emerge così dallo sguardo d'insieme sulla situazione presente del pensiero antropologico un compito al quale sembra corrispondere la nostra concezione di un'antropologia strutturale. Essa potrebbe assumere le indubitabili esperienze delle direzioni principali del pensiero contemporaneo e le aspirazioni che ne risultano, senza cadere nelle unilateralità che qui abbiamo in parte esposto. Il nostro tentativo sviluppa l'antropologia culturale, in quanto ottiene una spiegazione dettagliata sull'essenza e la natura dell'uomo a partire dalla pienezza del materiale storico e etnografico, rivolgendosi in particolare alla modernità, nella quale sono sorte le domande che per prime provocano questo tipo di antropologia. Si procede quindi dalla storia, assumendo una storia essenziale, non solo una storia dell'apparenza dell'uomo¹⁷. Da ciò consegue che la visione strutturale (storico-essenziale) della storia rende temporali anche risultati normativi (relativi a leggi essenziali) e così offre dei contributi ad una dottrina degli elementi dell'essere-uomo storicamente orientata.

¹⁷ Ciò che la storia fornisce in continuazione è la possibilità di essere uomo, nell'intera estensione del significato di queste parole, dunque non solo in senso biologico, ma anche in vista alla struttura trascendentale della soggettività. Storia è con ciò "Genesi di tutte le strutture apriori soggettive e funzionali", "sviluppo e trasformazione delle facoltà spirituali insite nell'uomo" (M. SCHELER, *Wissensformen...* p. 27; tr. it. *Sociologia del sapere*, p. 16).

In dieser praktischen Abzweckung, die für unseren Ansatz nicht äußerlich ist, liegt doch keineswegs die implizite These von einem „Kulturverfall“¹⁸, nur eben die Vermutung, daß spätere und differenziertere Epochen eine Struktur haben, die nicht mehr mit einem Blick übersehen werden kann und deren Einheitspunkt nicht mehr unmittelbar und wie von selbst in jedem Verhaltensbereich gegenwärtig ist, so daß jetzt die größere Gefährdung in allen Bereichen eigene Steuerungs- und Regulierungsvorgänge notwendig macht. Was könnten diese Steuerungsvorgänge anderes sein, als wissenschaftlich herausgearbeitete, d. h. aus den struktureigenen Gesetzen der Moderne selbst herausgelöste Hinweise auf Zusammenhangs-, d. i. Aufhellungsmöglichkeiten? Was bisher (kulturanthropologisch) meist nur Beschreibung war, muß mit Wissen und Willen zur Kritik erhoben werden¹⁹; diese kritische Zeitgeschichtsschreibung darf nicht von außergeschichtlichen (dogmatischen) Prinzipien ausgehen, sondern muß sich aus dem geschichtlichen Stoff konstituieren und sich in diesem unendlichen Material bewähren. Sie kann dies, da der Gesichtspunkt der strukturellen Entsprechung formale Maßstäbe für die Gewinnung inhaltlicher Kriterien an die Hand gibt.

Zwar folgt daraus die Relativierung der konkreten Hinweise; sie können nur *für hier und jetzt* mit einiger Klarheit formuliert werden; aber die Relativierung bedeutet nicht auch Relativismus, da jede Struktur einen Anspruch auf unbedingte Geltung erheben darf, ist sie doch als eine Form der Offenheit (Freiheit) mit allen anderen Strukturen in dasselbe eingelagert. Sie steht zu den anderen nicht im Verhältnis der Ausschließung, sondern in dem der Einschließung, ein Verhältnis, das allerdings Interpretation verlangt, Nachweis der (strukturellen) Entsprechung auf je höheren Ebenen der Differenzierung. Mit einfachen Worten: ein und dasselbe Grundverhältnis, auf einer bestimmten Ebene entfaltet, ergibt beispielsweise eine Lebensordnung christlicher Prägung, dasselbe Grundverhältnis, auf einer anderen Ebene und unter anderen historisch-biologischen Bedingungen entfaltet, ergibt etwa eine Lebensordnung buddhistischer Prägung usw. Es handelt sich im Vergleich nicht um Fragen der (dogmatischen) Beurteilung, sondern um Fragen der (strukturellen) Übersetzung, d. i. Identifizierung, d. i. zugleich wechselkorrektiven Läuterung in Richtung auf Klarheit und Befreiung menschlichen Existierens in die volle geschichtliche Möglichkeit hinauf²⁰. Darin könnte sich unser Ansatz von synthetischer Begabung erweisen, irenisch von Grund auf, zugleich aber doch voll Kritik und Rektifikation.

¹⁸ In der Richtung dieser These scheinen die „Schriften zur Kulturanthropologie“ (hrsg. V. Ortman von der Leye) konzipiert zu sein (vgl. Wolfgang de Bor, Das Problem des Menschen u. d. Kultur, Bd. 1 d. genannten Reihe).

¹⁹ Einen entschiedenen Schritt in diese Richtung tut A. Portmann mit der Forderung einer „basalen Anthropologie“, die darauf ausgerichtet ist, daß „die Findung der Sozialform wie der Individualsphäre stete humane Aufgabe ist. Scheitern doch viele anthropologische Bestrebungen daran, daß sie zeitbedingte Formen als die zu bewahrenden erklären und damit ein wesentliches Moment des Humanen mißachten: die dauernde Erfassung unseres ganzen Daseins als stete Aufgabe“. Erst dann ist anthropologisches Denken auf dem rechten Weg, wenn es nicht eine erwählte Form als starren Zwang verkündet, sondern durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Formfindung ein wirksames Gefühl für eine dauernde Verpflichtung wachhält. (Biologie und Geist, S. 237.)

²⁰ Diese strukturelle Auflösung des Relativismus erscheint fruchtbarer als der Vorschlag, den schon Scheler machte, daß die verschiedenen Kulturgestaltungen in der Breite der gleichzeitigen Hochkulturen und in der Tiefe der jeweiligen geschichtlichen Zusammenhänge als Ergänzungen auf der unendlichen Fläche menschlicher Wesensmöglichkeiten angesehen werden sollen. Es besteht danach nicht das Verhältnis der Konkurrenz, aber auch nicht das der Deckung. In diese Richtung weisen mit einiger Einhelligkeit auch die Vorschläge anderer und neuerer Kulturanthropologen. Jedoch: Will die Kulturanthropologie ihrer selbstgesetzten Forderung nach präziser Empirie folgen, so kann sie nicht den Charakter der absoluten und ausschließlichen Geltung unter den Tisch fallen lassen. Die Streichung dieses Momentes verändert die Kulturgestalt nicht nur formal, sondern auch material, und gefährdet die Untersuchung wissenschaftsmethodisch. Andererseits kann nicht gefordert werden, daß der Anthropologe die Generalthese der von ihm beschriebenen Kulturen mitmacht, es sei denn, man dürfte in jener These einen letzten formalen Inhalt annehmen, der überall derselbe ist, und der sich auch noch im Ideal der wissenschaftlichen Präzision und Redlichkeit wiederholt, und also zum Menschsein aller Zeiten gehört. In diesem Falle würde eine Identifikation keine Schwierigkeiten bereiten, man müßte nur akzeptieren, daß dieser letzte Gehalt nicht ohne die einzelne strukturelle Ausformung in Religion, Metaphysik oder Wissenschaft möglich ist

In questa intenzione pratica, che per la nostra impostazione non è inessenziale, non si nasconde assolutamente la tesi implicita di un “decadimento culturale”¹⁸, solo appena il sospetto che epoche tarde e differenziate possiedono una struttura che non può più essere abbracciata con un singolo sguardo e il cui punto unificante non è più presente immediatamente e in virtù di se stesso in ogni ambito di comportamento, così che adesso il pericolo crescente rende necessari propri processi di controllo e regolazione in tutti gli ambiti. Che cosa potrebbero essere tali processi di controllo se non indicazioni scientificamente elaborate per possibilità di connessioni, cioè di chiarimenti, ossia indicazioni ottenute dalle stesse leggi tipicamente strutturali della modernità? Ciò che finora (dal punto di vista etnologico) è stato soprattutto descrizione, deve essere innalzato a critica per mezzo del sapere e della volontà¹⁹; questa storiografia critica non deve procedere da principi astorici (dogmatici), ma deve costituirsi dal materiale storico e mantenersi in questo infinito materiale. Essa lo può fare, perché il punto di vista della corrispondenza strutturale fornisce misure formali per ottenere di criteri contenutistici.

Effettivamente da ciò deriva la relativizzazione delle indicazioni concrete; esse possono essere formulate solo *qui ed ora* con una certa chiarezza; ma la relativizzazione non significa anche relativismo, perché ogni struttura può innalzare una pretesa ad una validità assoluta, in quanto è una forma dell’apertura (libertà), essa è infatti collocata nello stesso [elemento] con tutte le altre strutture. Essa non sta in un rapporto d’esclusione con le altre, ma d’inclusione, un rapporto che tuttavia richiede interpretazione, prova della corrispondenza (strutturale) ad un livello rispettivamente più alto della differenziazione. In parole povere: una stessa condizione fondamentale, dispiegato su un certo livello, fa risultare per esempio un ordine di vita d’impronta cristiana, la stessa condizione fondamentale, dispiegato su di un altro livello e in altre condizioni storico-biologiche, fa risultare un ordine di vita d’impronta buddista e così via. Nel paragone non si tratta di questioni di valutazione (dogmatica), ma di questioni di traduzione (strutturale), ossia d’identificazione, ossia al contempo di purificazioni correttive reciproche in vista della chiarezza e della liberazione dell’esistere umano nella piena possibilità storica²⁰. Qua la nostra impostazione, fondamentalmente irenica, al contempo però piena di critica e rettificazione, potrebbe dare prova di doti sintetiche.

¹⁸ Secondo questa tesi sembrano concepiti gli “Scritti di antropologia culturale” a cura di V. Ortmann von der Leye (cfr. WOLFGANG DE BOR, *Das Problem des Menschen u. d. Kultur*, vol. I della suddetta collana)

¹⁹ Un passo decisivo in questa direzione lo ha compiuto A. Portmann con l’auspicio di un’“antropologia basale”, la quale è orientata al fatto che “La ricerca della forma sociale come della sfera individuale è un compito continuo dell’uomo. Tuttavia molte proposte antropologiche falliscono per il fatto che dichiarano di dover preservare forme temporanee e così trascurano un momento essenziale dell’umano: la continua comprensione della nostra intera esistenza come compito”. Il pensiero antropologico è allora sulla retta via „non quando annuncia una forma eletta come una rigida costrizione, ma tiene desto un sentimento attivo per un vincolo perdurante, attraverso l’indicazione della necessità dell’invenzione di una forma”. (A PORTMANN, *Biologie und Geist*, p. 237.)

²⁰ Questo dissolvimento strutturale del relativismo sembra più fecondo del suggerimento che fece già Scheler, per cui le diverse formazioni culturali, nell’ampiezza delle culture evolute contemporanee e nella profondità dei particolari nessi storici, devono essere considerate come integrazioni sulla superficie infinita delle possibilità essenziali umane. Perciò non sussiste un rapporto di concorrenza, ma neanche quello della sovrapposizione. In questa direzione vanno con una certa unanimità anche i suggerimenti di altri e più recenti antropologi culturali. Tuttavia: se l’antropologia culturale vuole seguire la pretesa, che essa si è data, di materiale empirico preciso, allora essa non può lasciar cadere il carattere della validità assoluta ed esclusiva. L’eliminazione di questo momento non cambia la forma culturale solo formalmente, ma anche dal punto di vista materiale, e minaccia la ricerca dal punto di vista del suo metodo scientifico. D’altro canto non si può neanche pretendere che l’antropologo sottoscriva la tesi generale delle culture da lui descritte, a meno che non sia consentito assumere in quella tesi un ultimo contenuto formale, il quale sia il medesimo dappertutto, e che si ripeta anche nell’ideale della precisione ed onestà scientifica e, perciò, appartenga all’essere-uomo di tutte le epoche. In questo caso un’identificazione non comporterebbe alcuna difficoltà, si dovrebbe solo accettare che questo contenuto ultimo non sarebbe possibile senza le singole elaborazioni strutturali nella religione, nella metafisica o nella scienza.

Daß in dieser Richtung ein Bedürfnis besteht, ist offensichtlich. Daß in dieser Richtung auch Erfolgsaussichten gegeben sind, ist zumindest wahrscheinlich. Ob in dieser Richtung auch wirklich gearbeitet werden kann, hängt von den sachlichen und personellen Bedingungen ab, die geschaffen werden können. Und diese sind nicht gering. Daß die erhofften Arbeiten nicht auf den Möglichkeiten eines einzigen Gelehrten stehen können, ist evident. Nicht nur aus quantitativen, sondern auch aus essentiellen, d. h. aus geschichtlichen und anthropologischen Gründen. Würde dies nicht eingesehen und eingehalten, würde sich die Strukturanthropologie ebenso wie andere Ansätze in sich selbst widersprechen. Pluralistische Kulturbeschreibung muß die Prinzipien des Beschreibens selbst als unbedingt und allgemein ansetzen. Dies läuft aber auf die inakzeptable Behauptung hinaus, die Wissenschaft sei nicht selbst ein geschichtliches Faktum mit konkreten kulturellen Bedingungen, sondern stünde außerhalb des (pluralistischen) Grundgesetzes. (Die letzte Gegenmöglichkeit für diesen Selbstwiderspruch wird unseres Wissens kaum ernsthaft von einem Anthropologen erwogen, nach der die anthropologische Beschreibung selbst nur ein Vorkommnis in einer beliebigen Kulturgrundgestalt sei und also nichts anderes belegen könne als nur die Tatsache, daß ein solches [pseudo-]wissenschaftliches Gehaben prinzipiell möglich ist.)

Will man diesem Selbstwiderspruch entrinnen, so bietet sich etwa die Auffassung an, daß es gegenüber dem historischen Stoffe nicht „Beschreibung“ einfachhin gibt, sondern nur Vorgänge der Selbstklärung gegebener kultureller Gestaltungen. Beschreiben ist prinzipiell Sache der Einzelnen; Selbstklärung historisch divergenter Positionen ist prinzipiell Sache einer Gruppe divergenter Einstellungen. Nur ein Plural von Gelehrten in ständigem Austausch und selbst in „struktureller“ Entwicklung der Prinzipien der Arbeit könnte der Aufgabe gerecht werden. So ist anzunehmen, daß in diesem Falle schon die meist nur nebensächlich und äußerlich bewertete Form der wissenschaftlichen Arbeit eine konstitutive Bedingung von innen heraus ist und daß es sehr darauf ankommt, ob sich eine Institution findet, die die Organisation (ein Wort, das in diesem Zusammenhang mehr besagt als technische Manipulation) übernimmt.

Kehren wir zur Sache zurück und schließen wir an die Frage des Wahrheitscharakters unserer Anthropologie an, so scheint sich ergeben zu haben, daß geisteswissenschaftliche Anthropologie nicht ein reines Gegenüber zum Geschichts- und Kulturgehehen, bei Abschaltung aller Zugehörigkeit ist, sondern ein Vorgang mitten in diesem Geschehen selbst, eine mit Methode und Kritik vorgehende Selbstklärung geschichtlicher und kultureller Setzungen (Selbstausslegungen) des Menschen, ein Prozeß also, der schon vom Anfang an und aus dem Wesen heraus zur Selbstausslegung des Daseins gehört, das in ontologischer Verfassung nichts anderes ist, denn das Hellwerden eines Seienden in sich. Anthropologie in diesem Verstande steht nicht gegen die kulturelle, religiöse, ja mythische Selbstausslegung, sondern verhält sich selbst noch zu den anfänglichsten Formen geschichtlicher Existenz wie eine Verlängerung, ist nicht nur beschreibend und betrachtend, sondern einbehaltend und entwickelnd, fortgestaltend in konkreten Analysen und Rektifikationen. Wissenschaft steht nicht gegen die Zeitdogmatik des je epochalen Daseins, sondern erwächst in genauer Genealogie aus den von Anfang an in jeder Zeitform mitenthaltenen Reflexionen der Selbsterhellung, Selbstbesinnung und Kritik; ist doch Selbstausslegung eo ipso Besinnung und Kritik. Moderne Wissenschaft steht darum im Dienste der geschichtlichen Aufgaben des Menschen, und zwar von den Grundlagen auf und im ganzen.

Sich in Richtung und Konsequenz einer solchen Auffassung zu sehen, ist der Anthropologie durch den strukturalen Ansatz erleichtert. Dieser bedeutet nicht nur durchgängigen Zusammenhang der Einzeltatsachen in einer jeden Kulturgestalt und darin formale Entsprechungen zwischen den verschiedenen Kulturgestalten — das ist nur ein erster und noch unzureichender Aspekt der Struktur

Che in questa direzione sussista una certa mancanza, è evidente. Che in questa direzione vi siano anche prospettive di successo, è perlomeno verosimile. Se in questa direzione si possa effettivamente lavorare, dipende dalle condizioni oggettive e personali, che possono essere create. E queste non sono di poco conto. Che i lavori sperati non risiedano nelle possibilità di un solo studioso, è evidente. Non solo per motivi quantitativi, ma anche per motivi essenziali, ossia storici e antropologici. Se non lo si riconoscesse e non lo si ammettesse, questa antropologia strutturale si contraddirebbe in sé stessa esattamente come altre impostazioni. La descrizione pluralista delle culture deve fissare i principi dello stesso descrivere come assoluti e generali. Questo giunge però fino all'asserzione inaccettabile per cui la scienza non sarebbe essa stessa un fatto storico, con condizioni culturali concrete, ma starebbe al di fuori della legge fondamentale (pluralistica). (Per quanto ci consta, difficilmente qualche antropologo ha preso seriamente in considerazione l'ultima alternativa a questa autocontraddizione, per la quale la descrizione antropologica stessa sarebbe solo un'occorrenza in una qualsiasi forma culturale e dunque non potrebbe provare niente altro che il fatto che una condotta [pseudo-]scientifica di questo tipo è in linea di principio possibile).

Se si vuole sfuggire a questa autocontraddizione, si presenta allora la concezione per cui di fronte al materiale storico non vi è semplicemente "descrizione", ma solo processi di autochiarimento di formazioni culturali date. Descrivere è in linea di principio affare del singolo; l'autochiarimento di posizioni storicamente divergenti è in linea di principio affare di un gruppo di attitudini divergenti. Solo una pluralità di dotti in un continuo scambio [di idee], e essa stessa all'interno di un'evoluzione "strutturale" dei principi di ricerca, potrebbe essere all'altezza del compito. Così bisogna pensare che in questo caso la forma del lavoro scientifico, per lo più giudicata secondaria e esteriore, sia per natura una condizione costitutiva e che è molto importante che si trovi un'istituzione che ne assuma l'organizzazione (una parola che in questo contesto dice di più di una manipolazione tecnica).

Torniamo all'argomento principale e riallacciamoci alla questione del carattere di verità della nostra antropologia. Sembra allora che sia emerso che l'antropologia delle scienze dello spirito non sia un semplice contraltare all'accadere della storia e della cultura, previa neutralizzazione di ogni appartenenza, bensì un processo nel mezzo di questo accadere stesso, un auto-chiarimento, che procede con metodo critico, di posizioni (auto-interpretazioni) storiche e culturali dell'uomo, un processo dunque che appartiene già dall'inizio ed essenzialmente all'interpretazione di sé dell'esistenza, la quale nella sua costituzione ontologica, non è niente altro che il farsi chiaro di un ente in sé. In questa concezione, l'antropologia non è contrapposta all'auto-interpretazione culturale, religiosa e persino mitica, ma si rapporta essa stessa alle forme più primitive dell'esistenza storica come una prosecuzione; è capace non solo di descrivere e contemplativa, ma di conservare e sviluppare, producendo nuove configurazioni attraverso analisi concrete e rettificazioni. La scienza non sta contro la dogmatica del tempo della particolare esistenza epocale, ma deriva, in un'esatta genealogia, dalle riflessioni dell'illuminazione e contemplazione di sé e della critica, che sono contenute dall'inizio in ogni tempo; l'autointerpretazione è del resto di per sé riflessione e critica. La scienza moderna sta perciò a servizio dei compiti storici dell'uomo, e precisamente a partire dai fondamenti e nella sua interezza.

L'antropologia, grazie all'impostazione strutturale, più facilmente si vede nella [medesima] direzione e in coerenza con questa concezione. Tale impostazione non significa solo concatenazione completa dei fatti singoli in ciascuna forma culturale e corrispondenza formale tra le diverse forme culturali – questo è solo un primo ed ancora insufficiente aspetto della struttura –, bensì anche

—, sondern auch sehr bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Genese einer jeden Gestaltung unter der immanenten Forderung der Freisetzung menschlichen Lebens, das sich nur im fortgesetzten Geschehen solcher Freisetzung als ein menschliches erfahren kann. Die Grundlage einer Kulturgestalt hat nur als geschichtliche Findung befreiende Kraft und nur unter der Anspannung aller Möglichkeiten der Selbstklärung ist Findung in diesem Sinne möglich. Wissenschaftliches Denken gehört von einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt an unter diese Möglichkeiten und ist somit selbst ein Modus des geschichtlichen Geschehens. Darum hat die Wissenschaft in Inhalt und Stil durchaus nichts endgültiges, sondern unterliegt selbst dem Gesetz einer Findung ihres Weges, wie alle Gestaltungen, die sie beschreibt. — (überflüssig noch einmal zu betonen, daß der Weg in diesem Sinne nicht der Weg „der“ Wissenschaft ist, sondern daß die Wissenschaft selbst als eine Weise von Weg gefaßt werden muß.)

Eine solche sich in den geschichtlichen Prozeß zurücknehmende Anthropologie wird sich nicht ohne Rückbezug auf die Zeitgeschichte ans Werk machen. Sie wird vielmehr das, was sich oft nur undeutlich (wie z. B. im Bedeutungswandel des „Moralischen“) verrät, thematisieren und so durch Anschluß an das Geschehen des Menschen in die Nähe zu einer (wissenschaftlichen) Pragmatik des Daseins kommen. Solche Pragmatik ist nicht eine Verunklärung der reinen Theorie, sondern eine genuine Möglichkeit, ja ein inneres Postulat vom Ansatz her.

Was den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildete, die Verschränkung von wissenschaftlicher Anthropologie und geschichtlichem Selbstverständnis des Menschen, erklärt sich jetzt als Kennzeichen und Ausweis des recht verstandenen strukturalen Ansatzes, der eine Veränderung im Verhältnis von Theorie und Praxis von Unbedingtheit und Bedingungen, von Wahrheit und Erscheinung, von Notwendigkeit und Zufall, mit sich bringt. Nicht zuletzt auch eine Veränderung im Verhältnis der Wissenschaft zum Wissenschaftler und der Wissenschaftler untereinander, insofern deren arbeitspraktische Verbindung jetzt aus dem Wesen ihres Objekts heraus gefordert ist.

legalità precisamente determinate nella genesi di ciascuna formazione sotto la necessità immanente della liberazione della vita umana, la quale può sperimentarsi come umana solo nel continuato accadere di una tale liberazione. Il fondamento di una forma culturale possiede una forza liberatrice solo come rinvenimento storico, e il rinvenimento è possibile in questo senso solo a condizione della sollecitazione di tutte le possibilità dell'auto-chiarificazione. Il pensiero scientifico appartiene da un certo momento storico in avanti a queste possibilità ed è con ciò esso stesso un modo dell'accadere storico. Per questo motivo la scienza non ha come contenuto e stile assolutamente niente di definitivo, ma è essa stessa sottoposta alla legge di un rinvenimento del proprio cammino, come tutte le formazioni che essa descrive. – (Superfluo sottolineare ulteriormente che il cammino in questo senso non è il cammino “della” scienza, ma che la scienza stessa deve essere intesa come un modo del cammino.)

Un'antropologia tale che si ritira nel processo storico, non si metterà al lavoro senza riferimento alla storia contemporanea. Essa anzi tematizzerà ciò che si rivela spesso solo confusamente (come ad esempio nel mutamento di significato di ciò che è “morale”) e così attraverso la connessione all'accadere dell'uomo giungerà nelle vicinanze di una pragmatica (scientifica) dell'esistenza. Una tale pragmatica non è una contaminazione della pura teoria, ma una possibilità genuina, un postulato contenuto già dall'inizio.

Ciò che ha costituito il punto di partenza delle nostre riflessioni, la limitazione dell'antropologia scientifica e dell'autocomprensione storica dell'uomo, si spiega ora come segno distintivo e dimostrazione dell'impostazione strutturale correttamente intesa, che porta con sé un cambiamento nel rapporto tra teoria e pratica, tra absolutezza e condizioni, tra verità e apparenza, tra necessità e caso. Non per ultimo anche un cambiamento nel rapporto della scienza con lo scienziato e degli scienziati fra di loro, nella misura in cui il loro collegamento pratico-professionale è ora richiesto dall'essenza del loro oggetto.

Bibliografia

Opere di H. Rombach

a) Volumi

-*Über Ursprung und Wesen der Frage* (Diss. Univ. Freiburg i. Br. 1949), Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1953, ²1988.

-*Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1962, ²1964, ³1988.

-*Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte* (2 voll.), Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1965, ²1981, ³2010.

-(a cura di), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für M. Müller*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1966.

-*Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1971, ²1988.

-*Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977.

-*Phänomenologie der gegenwärtigen Bewusstseins*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1980.

-*Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, Herder, Basel 1981.

-*Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*, Herder, Basel 1983.

-*Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch"*, Karl Alber, Freiburg-München 1987, ²1993.

-*Der kommende Gott. Hermetik - eine neue Weltsicht*, Rombach Verlag, Freiburg 1991.

-*Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1994.

-*Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Rombach Verlag, Freiburg 1994.

-*Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege*, Rombach Verlag, Freiburg 1996.

-*Die Welt als lebendige Struktur: Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Rombach Verlag, Freiburg 2003.

b) Articoli

-“Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft. Eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung”, in *Zeitschrift für Pädagogik*, 1967 (13),1, pp. 37-69.

-“Die Wissenschaft und die geschichtliche Selbstbestimmung des Menschen. Anthropologie auf strukturaler Basis”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1967 (75), pp. 166-185.

-“Erfahrungs- und Trivialsätze über Phänomenologie”, in *Verité et Vérification. Wahrheit und Verifikation*, H. L. Van Breda (a cura di), Den Haag 1974, p. 224.

-“Phänomenologie heute”, in *Phänomenologische Forschungen*, 1975 (1), pp. 11-30.

-“Das Phänomen ‘Phänomen’”, in *Phänomenologische Forschungen*, 1980 (9), pp. 7-32.

Letteratura critica citata o consultata

BARUZZI A., “Postmoderne und Strukturontologische Auffassung von Freiheit (Rombach, Heidegger, Lyotard)” in ID. (a cura di), *Die Zukunft Der Freiheit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993, pp. 328-334.

BECKE A., *Der Weg der Phänomenologie: Husserl, Heidegger, Rombach*. Verlag Dr. Kovac, Hamburg 1999.

BLASCHEK-HAHN H., SEPP H. R. (a cura di). *Heinrich Rombach. Strukturontologie-Bildphilosophie-Hermetik*. Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

DE SANTIS A., *Dalla Dialettica al kairos. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*, Centro Studi sant'Anselmo, Roma 2002.

DÜMPELMANN L., HÜNTELMANN R., *Sein und Struktur. Eine Auseinandersetzung der Phänomenologien Heideggers und Rombachs*. Centaurus, Pfaffenweiler 1991.

FRANZ T., *Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs*, Rombach Verlag, Freiburg 1999.

FUNGULA K. F., *Präexistenz Christi. Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Licht der Strukturontologie*, Echter Verlag, Würzburg 2008.

GROSS H., “System oder Struktur? Zu einer Luhmann/Rombach-Diskussion” in *Philosophisches Jahrbuch*, 1989 (96), pp. 95-114.

HEMMERLE K., “Recensione a H. Rombach, Strukturontologie”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1972 (79), pp. 212-219.

HÜBENTHAL C., *Ethik, Struktur und Wirklichkeit: Zur theologisch-ethischen Relevanz der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs*, Francke, Tübingen 1997.

KAMPER D., “Kunst-Geschichte Als Bild-Denken. Heinrich Rombachs ‘Leben des Geistes’ - Beispiel einer Philosophie der Freiheit”, in ID. (a cura di), *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Rowohlt, Reinbek 1990, pp. 230-248.

MORASCH G., “Der Mensch als Struktur. Heinrich Rombachs Strukturanthropologie am Beispiel der menschlichen Identität”, in *Theologie und Philosophie*, 1986 (33), pp. 153-179.

MORASCH G., *Hermetik und Hermeneutik: Verstehen bei Heinrich Rombach und Hans-Georg Gadamer*. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996.

PAULIN M., *Sein und Streit: Heinrich Rombach, Rene Girard und das Spiel unseres Begehrens*, Alber Verlag, Freiburg-München 2013.

REINHARD J., *Mathematik und Physik in der Strukturontologie Heinrich Rombachs*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2009.

REINHARTZ P., *Von der Differenz zur Idemität: zu einer postmodernen Revision pädagogischer Situatinität in Auseinandersetzung mit der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.

SALMANN E., "Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge. Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie Heinrich Rombachs" in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1986 (33), pp. 153-79.

SCHMITT C., *Wahrnehmung und Erkenntnis. Zugänge zur sittlichen Subjektivität in der neueren Phänomenologie. Rombach, Merleau-Ponty, Lyotard*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 2002.

SEUBOLD G., "Die Substanz muss Struktur werden. Die Entsubstantialisierung von Husserls "Ego" und Heideggers "Dasein" in der Strukturphänomenologie H. Rombachs", in SEPP H. R. (a cura di) *Metamorphose Der Phänomenologie*, Alber Verlag, Freiburg-München 1999.

STENGER G., RÖHRIG M., *Philosophie der Struktur-Fabrzeug der Zukunft?. Festschrift für Heinrich Rombach*, Karl Alber, Freiburg-München 1995.

TÜRK M., *Offenbarung und Struktur. Ausgewählte Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1999.

VOLPI F., "Hermetik versus Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger Weiterzudenken" in *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1986 (39), 2, pp. 181-195.

WANG J., *In Kulturen verstrickt: Phänomenologie der Kultur und Interkulturalität bei Edmund Husserl Und Heinrich Rombach*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

WARNKE C., "Relativismus statt Dialektik? Zum Funktionalismus von N. Luhmann und H. Rombach" in *Hegel-Jahrbuch*, 1974, pp- 370-380.

WOLZ-GOTTWALD E., *Transformation der Phänomenologie: zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, Passagen, Wien 1999.

Altra letteratura citata

ALBARELLO D., *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.

BEIERWALTES W., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980; ed. it. *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

BENJAMIN W., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2011.

BIRAULT H., "Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal", in HAAR M., *Martin Heidegger*, Cahiers de l'Herne, Paris 1983, pp. 389-403.

- BÖHMER A. (a cura di), *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- BOS J., “Individuality and Interpretation in Nineteenth-Century German Historicism”, in FEST U. (a cura di), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Springer, Dordrecht 2010.
- BOS J., “Nineteenth-Century Historicism and Its Predecessors: Historical Experience, Historical Ontology and Historical Method”, in BOD R., MAAT J., WESTSTEIJN T. (a cura di), *The Making of the Humanities*, vol. II, Amsterdam University Press, Amsterdam 2012.
- BREZINKA W., “Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik”, in *Zeitschrift für Pädagogik*, 1967 (13), II, p. 135-168.
- BRIENT E., *Transitions to a modern cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the intensive infinity*, in “Journal of the History of Philosophy”, 1999 (37), 4.
- BRITO E., “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique” in *Nouvelle Revue Théologique*, 1997 (119), 3, pp. 352-374.
- BRUZINA R., *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1936*, New Haven-London, Yale University Press 2004.
- CASSIRER E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, in ID., *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, vol. II; ed. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1952.
- CASSIRER E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, vol. VI, Felix Meiner, Hamburg 2000; ed. it. *Sostanza e Funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- CONRAD-MARTIUS H., *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957.
- DEPRAZ N., RICHIR M. (a cura di), *Eugen Fink. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Rodopi, Amsterdam-Atlante 1997.
- DILTHEY W., *Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Teubner, Leipzig-Berlin 1924.
- DILTHEY W., *Das Wesen der Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1924.
- DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Teubner, Leipzig-Berlin 1927.
- DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.
- DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1922; ed. it., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007.
- DILTHEY W., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Teubner, Leipzig-Berlin 1931.

- FINK E., *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.
- FINK E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg 1995.
- FINK E., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.
- FINK E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber Verlag, München 2004.
- FINK E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, K. Alber Verlag, München 2004.
- FINK E., *Sein Wahrheit Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, M. Nijhoff, Den Haag 1958.
- FINK E., *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber, Freiburg 2010.
- FINK E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1957.
- GADAMER H.-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1986; ed. it. *Verità e Metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, Bompiani, Milano 2000.
- GENNARI M., *Storia della Bildung*, La Scuola, Brescia 1995.
- GOETHE J. W., *Zur Farbenlehre*, in ID., *Werke*, Böhlau, Weimar 1890; ed. it. *Teoria dei colori*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- GOETHE J. W., “Studie nach Spinoza” in ID., *Werke*, Böhlau, Weimar 1893, II, vol. XI; ed. it. *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Ugo Guanda, Parma 1983.
- GOETHE J. W., *Faust*, in ID., *Werke*, Böhlau, Weimar 1888, vol. XV; ed. it., *Faust*, Feltrinelli, Torino 1965.
- HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Parigi 1995; ed. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998.
- HARDTWIG W., “Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht”, in *Historische Zeitschrift*, 1991 (252), 1.
- HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesammelte Werke*, vol. IX, Meiner Verlag, Hamburg 1980; ed. it. *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000.
- HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in ID., *Werke*, vol. XII, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986; ed.it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- HEIDEGGER M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. IV, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981; ed. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.
- HEIDEGGER M., *Bauen Wohnen Denken*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. VII, Klostermann, Frankfurt am Main 2000; ed. it., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1991.
- HEIDEGGER M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. LXV, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; ed. it. *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

- HEIDEGGER M., *Der Satz vom Grund*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. X, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997; ed.it, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.
- HEIDEGGER M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, in ID., *Gesamtausgabe*, voll. XXIX-XXX, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982; ed. it. *Concetti fondamentali della metafisica*, Il Melangolo, Genova 1999.
- HEIDEGGER M., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. XXXII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; ed. it. *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.
- HEIDEGGER M., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. LXIII, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988; ed. it. *Ontologia. Ermenentica della effettività*, Guida, Napoli 1992.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga 1967; ed. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- HEIDEGGER M., *Was ist Metaphysik?*, in ID., *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt am M. 1976; ed. it. *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001.
- HEMMERLE K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- HÖLDERLIN F., *Tutte le liriche*, Mondadori, Milano 2001.
- HUMBOLDT W., *Über den Geist der Menschheit*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Behr, Berlin 1904; ed. it. *Lo spirito dell'umanità*, in ID., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004.
- HUMBOLDT W., *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Behr, Berlin 1904; ed. it. *Considerazioni sulla storia universale*, in ID., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004.
- HUMBOLDT W., *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Behr, Berlin 1905; ed. it. *Il compito dello storico*, in ID., *Scritti Filosofici*, UTET, Torino 2004.
- HUSSERL E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Martinius Nijhoff, Den Haag 1973; ed. it. *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano 1981.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; ed. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- KEMPER D., *"Ineffabile". Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*, Fink, München 2004.
- LAZZARI R., *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.
- LEIBNIZ G. W., *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, Weidmannische Buchhandlung, Berlin 1890.
- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1958; ed. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.
- LÉVI-STRAUSS C., *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964; ed. it., *Il Crudo e il cotto*, Mondadori, Milano 1992.
- LORIZIO G., "Quale metafisica per, dalla, nella teologia?", in *Hermeneutica*, 2005 (12).

- MAHNKE D., *Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltanschauungen*, Kurt Stenger Verlag, Freiburg 1924.
- MAHNKE D., *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1937.
- MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1933; ed. it. *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- MEINECKE F., *Die Entstehung des Historismus*, Oldenburg Verlag, München-Berlin 1936; ed. it. *L'origine dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1954.
- MEINECKE, F., *Schaffender Spiegel. Studien zur deutschen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung*, Koehler Verlag, Stuttgart 1948.
- MEISTER ECKHART, *Deutscher Werke*, vol. I, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993.
- MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999.
- MISCH G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Cohen, Bonn 1930.
- MORSEY R., *Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft 1932/33 bis zum Verbot 1941*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002.
- MÜLLER M., *Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1994.
- MÜLLER M., *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, K. Alber Verlag, Freiburg-München 1971.
- MÜLLER M., *Existenzphilosophie: von der Metaphysik zur Metahistorik*, Alber Verlag, Freiburg-München 1986.
- OEXLE O. G., RÜSEN J. (a cura di), *Historismus in der Kulturwissenschaften*, Böhlau, Köln 1996.
- PASCAL B., *De l'esprit géométrique*, in ID., *Ouvres de Blaise Pascal*, Hachette, Paris 1914, vol. IX.
- PASCAL B., *Pensée* in ID., *Ouvres de Blaise Pascal*, Hachette, Paris 1904, voll. XII-XIV; ed. it. *Pensieri*, Bompiani, Milano 2000.
- PATOCKA J., *Ausgewählte Schriften*, vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
- PFÄNDER A., *Logik*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1921.
- PRZYWARA E., "Drei Richtungen der Phänomenologie" in *Stimmen der Zeit*, 1928 (115), pp. 252-264.
- RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions de Seuil, Paris 1965.
- RILKE R.M., "Quarta elegia", in ID., *Elegie duinesi*, Feltrinelli, Milano 2006.

- RITTER J., GRÜNDER K. (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971-2007.
- RODI F., *Das Strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003.
- SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1916, p. 418; ed. it. *Il Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013.
- SCHELER M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; ed. it., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, F. Angeli, Milano 2002.
- SCHELER M., *Sull'idea dell'uomo*, in ID., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970.
- SCHELER M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923.
- SCHELER, M., *Wesensontologie der Mensch als Körperwesen (1926)*, in ID., *Gesammelte Werke*, Band XII, Bouvier Verlag, Bonn 1987.
- SCHNÄDELBACH H., *Analytische und postanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004.
- SPAEMANN R., *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, Stoccarda 2005; ed. it. *Fini naturali*, Ares, Milano 2013.
- SPAEMANN R., *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 2007.
- SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*. M. Nijhoof, Den Haag 1965.
- SPRANGER E., *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuter-Reichard, Berlin 1928.
- STEENBLOCK V., "Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartsphilosophie", in *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 1991 (45).
- STEIN E., *Individuum und Gemeinschaft*, in ID., *Edith Stein Gesamtausgabe*, vol. VI, Herder, Freiburg i. Br. 2010.
- TESSITORE F., *Interpretazioni dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- TREMMEL F., "Menschenheitswissenschaft als Erfahrung des Ortes". *Erich Rothacker und die deutsche Kulturanthropologie*, Herbert Utz Verlag, München 2009.
- UEXKÜLL J. v., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Springer, Berlin 1934, ed. it., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.
- VERRA V., "Le determinazioni della riflessione nella 'Scienza della logica' di Hegel", in MELCHIORRE V. (a cura di), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 133-149.

VOLPI F., *La fortuna dell'ermeneutica e i limiti dell'interpretazione*, in "Ars Interpretandi", 1996 (1).

ZIMMERMAN R., *Das Weltbild des jungen Goethes*, W. Fink Verlag, München 1969.

ZOLLA E., *Aure: i luoghi e i riti*, Marsilio, Venezia 1985.