

Testo tratto da:

Karol Wotyla, *Metasfisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*,

Ed. Bompiani, Milano 2003

LA SOGGETTIVITÀ E L'IRRIDUCIBILITÀ NELL'UOMO

1. *Lo status quaestionis*

Il problema della soggettività dell'uomo pare trovarsi oggi al centro di molteplici interessi. Sarebbe difficile spiegare in termini semplici perché e in che modo si è giunti – e si continua a giungere – a questa situazione. Di cause ve ne sono forse più d'una, non tutte debbono essere ricercate nel campo della filosofia o della scienza. Però la filosofia – soprattutto l'antropologia filosofica e l'etica – costituisce un luogo privilegiato per quanto riguarda il manifestarsi di questo problema, il suo oggettivizzarsi. La sostanza del problema sta infatti proprio in questo: noi avvertiamo *più forte che mai il bisogno* (e intravediamo anche una possibilità maggiore) *di oggettivare il problema della soggettività dell'uomo.*

Sotto questo rispetto il pensiero contemporaneo sembra quasi porre un po' ai margini le antiche antinomie che nascevano soprattutto nell'ambito della teoria della conoscenza (dell'epistemologia) e che costituivano quasi una linea di demarcazione tra gli orientamenti fondamentali della filosofia. L'antinomia soggettivismo-oggettivismo e l'altra che le si cela dietro tra idealismo e realismo creavano un clima poco propizio ai tentativi volti a occuparsi della soggettività dell'uomo. Infatti si temeva che ciò portasse inevitabilmente al soggettivismo. Questi timori tra i filosofi che si muovevano sul terreno del realismo e dell'oggettivismo epistemologico erano motivati a volte dal carattere o magari anche dal «tono» soggettivistico e idealistico delle analisi condotte sulla base della «coscienza pura». In conclusione, si è apparentemente affermata in filosofia una linea di divisione e di opposizione tra l'approccio «oggettivo» all'uomo, che era

contemporaneamente anche un approccio ontologico (l'uomo in quanto essere), e l'approccio «soggettivo» che sembrava inevitabilmente tagliarsi fuori da questa realtà dell'uomo.

Assistiamo tuttavia oggi al venir meno di quella linea di divisione, a volte per gli stessi motivi che ne hanno determinato il costituirsi. Per gli stessi motivi, vale a dire: anche per effetto delle analisi fenomenologiche condotte sulla base della «coscienza pura» applicando la *epoché* husserliana, ossia mettendo tra parentesi l'esistenza, cioè la realtà del soggetto cosciente.¹

Chi scrive è convinto che questa *linea di demarcazione tra l'approccio soggettivistico (idealistico) e quello oggettivistico (realistico)* in antropologia e in etica debba venir meno e di fatto si stia *annullando in conseguenza di una esperienza dell'uomo* che per forza di cose ci affranca dalla coscienza pura come soggetto pensato e fondato «a priori» e ci introduce nell'esistenza concretissima dell'uomo, ossia nella realtà del soggetto cosciente.

Disponendo però di tutte le analisi fenomenologiche condotte sulla base di tale oggetto, ossia della coscienza pura, non possiamo più, da questo momento, occuparci dell'uomo soltanto come essere oggettivo, ma dobbiamo occuparcene in qualche modo come soggetto in quella dimensione in cui è la coscienza a determinare questa soggettività specificamente umana dell'uomo. Sembra che questo sia appunto la soggettività personale.

2. *Il contesto storico del problema*

La questione richiede di essere spiegata in termini più ampi: nell'ambito di tale interpretazione noi dovremo toccare il problema dell'*irréductible dans l'homme*, ossia di ciò

¹ L'autore desidera qui riferirsi allo studio di Anna-Teresa Tymieniecka, *Beyond Ingarden's Idealism (Realism Controversy with Husserl. The new contextual phase of phenomenology)*, in «Analecta Husserliana» IV, pp. 241-418.

che è originariamente e fundamentalmente umano, di ciò che costituisce l'originalità piena dell'uomo nel mondo.

L'antropologia aristotelica tradizionale si fondava, come si sa, sulla definizione o *anthropos zoon noetikón*, *homo est animal rationale*. Questa definizione non solo corrisponde all'esigenza aristotelica di definire la specie (uomo) attraverso il genere più vicino (essere vivente) e l'elemento che distingue una data specie entro questo genere (dotato di ragione), questa definizione è strutturata contemporaneamente in modo da escludere – almeno quando la assumiamo immediatamente e direttamente – la possibilità di evidenziare quello che è *l'irréductible dans l'homme*. Essa contiene – almeno in prima evidenza – la *convinzione della riducibilità dell'uomo al mondo*. La ragione di questa riducibilità era e resta il bisogno di comprendere l'uomo. Questo tipo di comprensione potrebbe essere definito *cosmologico*.

Non si può mettere in discussione l'utilità della definizione aristotelica, la quale impose la propria validità nel contesto dell'antropologia metafisica e presiedette alla nascita di molte scienze particolari sull'uomo concepito appunto come «animale» con la caratteristica della razionalità che lo contraddistingue. Tutta la tradizione della dottrina della complessità della natura umana, del *compositum humanum* spirituale-corporeo, dottrina che dai greci attraverso la Scolastica giunse fino a Cartesio, si muove nell'ambito di questa definizione e quindi entro la convinzione della fondamentale riducibilità al «mondo» di ciò che è sostanzialmente umano.² Nemmeno si può contestare che gli immensi territori dell'esperienza e del sapere particolare che su di essa si fonda seguano questa convinzione e lavorino al fine di legittimarla.

² La convinzione della fondamentale riducibilità dell'uomo al «mondo» è presente soprattutto in tutta la tradizione filosofica del naturalismo, anche nel materialismo dialettico. Espressione di ciò è sia la concezione marxista dell'antropogenesi (il lavoro «genera» l'uomo) sia l'idea secondo la quale l'essere umano si spiega come somma (anche) casuale dei rapporti di produzione esistenti.

D'altra parte però sembra che *la convinzione dell'originalità primaria dell'essere umano* e quindi della sua *fondamentale irriducibilità al «mondo»*, alla natura, sia altrettanto antica quanto il bisogno di riduzione espresso dalla definizione di Aristotele. Questa convinzione sta alla base della concezione dell'uomo come «persona», la quale nella storia della filosofia ha anch'essa una sua lunga storia; oggi essa sta alla base della crescente affermazione della persona come soggetto e di molti tentativi miranti a interpretare la soggettività personale dell'uomo.³

Nella tradizione filosofica e scientifica che nasce dalla definizione «*homo-animal rationale*» l'uomo era soprattutto un oggetto, uno *degli oggetti del mondo*, al quale visibilmente e fisicamente appartiene. *Una oggettività così intesa* era legata al presupposto generale della *riducibilità dell'uomo*. La soggettività invece è una specie di termine evocativo del fatto che l'uomo nella essenza a lui propria non si lascia ridurre né spiegare del tutto attraverso il genere più prossimo e la differenza di specie. *Soggettività* è dunque in un certo senso un *sinonimo di tutto l'irréductible dans l'homme*. Se in questo contesto noi operiamo una contrapposizione, non si tratta però di una contrapposizione tra oggettivismo e soggettivismo, ma soltanto di una contrapposizione tra due modi di considerazione filosofica (ma anche corrente e pratica) dell'uomo: come oggetto e come soggetto. Non si può dimenticare però che la soggettività dell'uomo-persona è anch'essa qualcosa di oggettivo.

Bisogna anche dire che il modo di considerare l'uomo come oggetto non deriva direttamente dalla definizione aristotelica stessa, e soprattutto non appartiene alla concezione metafisica dell'uomo nell'ambito di questo filone filosofico. È noto che la stessa oggettività della concezione dell'uomo come essere richiedeva: *primo* l'affermazione che l'uomo

³ Uno di questi tentativi è rappresentato dal mio studio *Persona e atto*, *supra*, pp. 829-1216.

costituisce un distinto *suppositum* (= soggetto dell'esistere e dell'agire), secondo l'affermazione del suo essere *persona*. Tuttavia la dottrina tradizionale dell'uomo in quanto persona, la cui espressione più chiara fu la definizione di Boezio *rationalis naturae individua substantia*, esprimeva più l'individualità dell'uomo in quanto essere sostanziale che possiede una natura razionale o spirituale, che non tutto lo specifico della soggettività essenziale all'uomo come persona. In tal modo la definizione di Boezio definisce soprattutto quasi il «terreno metafisico», ossia la dimensione dell'essere in cui si realizza la soggettività personale dell'uomo, affermando quasi la condizione per la «coltivazione» di questo terreno sulla base dell'esperienza.⁴

3. L'esperienza come elemento di interpretazione

Sembra che la categoria a cui dobbiamo far ricorso ai fini di tale «coltivazione» sia la categoria dell'esperienza. Essa è ignota nella metafisica di Aristotele. Le categorie che potrebbero apparire come le più relativamente vicine alla categoria dell'esperienza, ossia le categorie greche dell'*agere*

⁴ Bisogna rivolgere l'attenzione alla differenza fondamentale che intercorre tra la definizione aristotelica dell'uomo come *animal rationale* e la definizione boeziana della persona. In questo secondo caso il fatto della riduzione dell'uomo «al mondo», ottenuta definendolo attraverso il genere più vicino (*animal*), non è presente. La definizione boeziana di persona evidenzia solo la categoria dell'essere, la *substantia*, rimandando al fatto dell'esistenza in sé, fondamentale per l'uomo in quanto persona. Se diciamo che questa definizione definisce in qualche modo il «terreno metafisico» che è preparato «per la coltivazione» sulla base dell'esperienza, con ciò stesso noi vogliamo affermare che la struttura dell'essere espressa in tale definizione corrisponde anch'essa all'esperienza dell'uomo in quanto persona. Di più: che questa è la struttura più fondamentale corrispondente a ciò che nella nostra esperienza dell'uomo come persona è pure la cosa più fondamentale, dunque a ciò che strutturalmente condiziona e determina la totalità delle esperienze grazie alle quali l'uomo persona si svela a noi in tutta la sua soggettività. Ciò è importante ai fini dell'ulteriore esposizione, nella quale ci occuperemo dell'esperienza come elemento imprescindibile di interpretazione.

e del *pati*, non possono essere fatte coincidere con essa. Queste categorie servono a definire la dinamica dell'essere, distinguono anche perfettamente ciò che nell'uomo «avviene» soltanto, da ciò che l'uomo «opera», cioè «fa». Però nel cammino dell'interpretazione in tal modo fornita della realtà dinamica dell'uomo resta ogni volta (anche nel caso dell'*agere* e del *pati*) la relativa esperienza come aspetto non direttamente colto da tale interpretazione metafisica o «riduzione»; resta come elemento non riducibile.

Dal punto di vista della struttura metafisica dell'essere e dell'azione, e dunque dal punto di vista del dinamismo dell'uomo inteso metafisicamente, può sembrare non necessario cogliere e affrontare questo elemento.⁵ Anche senza di esso noi perveniamo a una comprensione soddisfacente dell'uomo, del fatto che l'uomo «agisce» e del fatto che qualcosa in lui «accade». Su tale modo di concepire si è retto per molti secoli tutto l'edificio dell'antropologia e dell'etica.

Tuttavia *nella misura in cui cresce* il bisogno di comprendere l'uomo come persona unica in sé e irripetibile, e soprattutto – in tutto questo dinamismo, proprio dell'uomo, dell'agire (dell'atto) e dell'accadere – *nella misura in cui cresce il bisogno di comprendere la soggettività personale dell'uomo, la categoria dell'esperienza acquista il suo pieno significato*, e questo è un significato-chiave. Si tratta infatti non soltanto di operare l'oggettivazione metafisica dell'uomo come soggetto agente ossia come autore dei suoi atti; si tratta di mostrare la persona come soggetto che ha esperienza dei suoi atti, dei suoi sentimenti e, in tutto questo,

⁵ Ciò non cambia in nulla il fatto che l'approccio esperienziale all'«agire» (all'atto) e all'«accadere» come due forme diverse di dinamizzazione del soggetto umano non crea qualcosa d'altro, ma proprio l'esperienza. L'antropologia della costruzione col metodo dell'obiettivizzazione metafisica astrae in questa obiettivizzazione dall'esperienza come momento costitutivo dell'immagine dell'uomo-persona. Un'antropologia preoccupata di fare luce piena sulla sua soggettività dovrà riflettere sul modo in cui il momento dell'esperienza potrà essere introdotto in questa immagine.

della sua soggettività. Dal momento in cui viene enunciato questo bisogno nell'interpretazione dell'uomo agente (*l'homme agissant*) la categoria dell'esperienza dovrà trovare il proprio posto nell'antropologia e nell'etica, anzi dovrà fino a un certo punto situarsi al centro delle relative interpretazioni.⁶

Può presentarsi subito una questione: nell'attribuire questa funzione chiave all'esperienza nell'interpretazione dell'uomo come soggetto personale non ci condanneremo inevitabilmente al soggettivismo? Lasciando da parte considerazioni troppo di dettaglio in merito a questo problema, possiamo brevemente affermare che, legandoci, in questa interpretazione, in maniera abbastanza forte all'esperienza integrale dell'uomo, noi non ci leghiamo a un soggettivismo di visione, ma *garantiamo* invece la *soggettività autentica dell'uomo*, cioè la sua soggettività personale, in una *interpretazione realistica del suo essere*.

4. *Necessità di tener conto dell'«irréductible»*

L'interpretazione dell'uomo basata sull'esperienza esige che si introduca nell'analisi dell'essere umano l'aspetto della coscienza.⁷ In tal modo ci è dato l'uomo non soltanto come essere definito come genere, ma l'uomo come «io» concreto, come soggetto che ha esperienza di sé. L'essere

⁶ Sembra che una certa illustrazione di questo problema possa essere fornita da un confronto del mio studio *Persona e atto* con l'opera di p. A. Krapiec, *L'Io-Uomo. Profilo di un'antropologia filosofica*, recentemente pubblicata (Lublin 1974).

⁷ L'introduzione dell'aspetto della coscienza nell'analisi dell'essere umano è condizione irrinunciabile per restituire a tutta l'interpretazione dell'uomo il momento dell'esperienza. Questo non significa, però, che noi consideriamo l'esperienza solo come un contenuto della coscienza. Significa invece che solo la coscienza rivela la realtà dell'uomo concreto come soggetto che ha esperienza di sé. Perciò ogni esperienza è costituita non «nella coscienza», ma «attraverso la coscienza». Un'altra cosa che costituisce la sua specifica essenza.

soggettivo e l'esistenza a lui propria (*suppositum*) ci si manifesta nell'esperienza proprio come questo soggetto che ha esperienza di sé. Se ne teniamo conto come tale, esso ci rivelerà le strutture che lo costituiscono come un «io» concreto. Svelare queste strutture costitutive dell'«io» umano non dovrà affatto significare, d'altro canto, farla finita con la riduzione e con la definizione di genere dell'uomo; significa invece di per sé dar vita a quel tipo di intervento metodologico che potrebbe essere definito come un *arrestarsi all'irréductible*. Bisogna cioè fermarsi nel processo di riduzione che ci conduce verso una comprensione dell'uomo nel mondo (comprensione di tipo cosmologico), *per poter comprendere l'uomo in se stesso*. Questo secondo tipo di comprensione potrebbe essere chiamato personalistico. *Il tipo personalistico di comprensione dell'uomo* non è in antinomia al tipo cosmologico, ne è l'interpretazione. Abbiamo già detto che anche la definizione di persona formulata da Boezio definiva solo il «terreno metafisico» per l'interpretazione della soggettività personale dell'uomo.

L'esperienza dell'uomo non può essere esaurita per la via della riduzione «cosmologica», occorre soffermarsi presso quello che è il suo *irréductible*, presso ciò che in ogni uomo è unico e non ripetibile, per il quale egli è non solo «proprio quell'uomo-individuo» di genere, ma per il quale egli è persona-soggetto: solo allora l'immagine dell'uomo sarà corretta e completa. Non è possibile completarla per la via della riduzione stessa, non si può neanche restare nell'ambito del solo *irréductible* (perché ciò significherebbe l'incapacità a uscire dall'«io» puro): bisogna integrare conoscitivamente l'uno con l'altro. Tenendo però conto delle varie circostanze dell'esistenza reale degli uomini, occorre sempre lasciare, in questo sforzo conoscitivo, più posto per *l'irréductible*, occorre conferirgli un peso maggiore, una prevalenza nel pensiero sull'uomo, in teoria e nella prassi. *Irréductible* significa infatti anche tutto ciò che nell'uomo è invisibile, che è totalmente interiore e per cui ogni

uomo è come il *testimone* evidente *di se stesso*, della propria umanità e della propria persona.

Nell'esperienza si rivelano non solo gli atti e i sentimenti nei loro nessi più profondi col proprio «io». Si rivela anche tutta la struttura personale dell'autodeterminazione nella quale l'uomo ritrova il proprio «io» come colui che possiede sé e domina sé, in ogni caso come colui che può e deve possedersi e dominarsi. La struttura dinamica dell'autodeterminazione parla all'uomo in ogni caso di ciò che è a lui stesso donato e a un tempo affidato come compito. Proprio in questo modo l'uomo si rivela a se stesso nei suoi atti, nelle decisioni interiori della coscienza: come colui che continuamente è dato a se stesso come compito, che deve sempre confermare, verificare e per ciò stesso in un certo senso «conquistare» quella struttura dinamica del proprio «io» che gli è data come «autopossesso» e autodomínio.⁸ Contemporaneamente infatti questa struttura è totalmente interiore, immanente; costituisce veramente l'equipaggiamento del soggetto personale, è in un certo senso lui stesso. *Nell'esperienza di autopossesso e di autodomínio l'uomo sperimenta il fatto di essere persona e di essere soggetto.*

La struttura dell'autopossesso e dell'autodomínio come essenziale per l'«io personale», come costituente la soggettività personale dell'uomo, viene esperita da ciascuno di noi nell'esperienza del valore morale, del bene o del male. E a volte questa realtà ci si rivela in maniera forse ancora più intensa quando è minacciata dal male che non quando – magari temporaneamente – nulla la minaccia. In ogni caso l'esperienza insegna che il «morale» è potentemente radicato nell'*humanum*, e più esattamente in ciò che si deve definire il «personale». La moralità definisce in maniera radicale la dimensione personalistica dell'uomo, in essa è soggettiva.

⁸ In questa direzione ci si rivela la prospettiva di una serie di analisi che mostrerebbero che cos'è e in che cosa consiste la trascendenza della persona nell'azione, nell'atto.

vizzata ed è in tale dimensione che può essere propriamente compresa. Contemporaneamente il «morale» è *l'espressione fondamentale della trascendenza propria dell'«io» personale*. Le decisioni della coscienza mostrano a ogni passo che l'uomo come persona si realizza in un superamento di sé verso i valori accettati nella verità e perciò realizzati con profondo senso di responsabilità.

5. *La prospettiva*

Tutto ciò ha meritato molte analisi penetranti che già sono state fatte e che vengono continuate. Senza pretendere di compierne anche noi, vorremmo solo affermare che tutta questa ricca e molteplice realtà dell'esperienza costituisce nella nostra conoscenza dell'uomo non tanto un elemento o un aspetto, quanto una dimensione vera e propria. Ed è proprio su questa dimensione che dobbiamo necessariamente soffermarci se vogliamo delineare appieno la struttura soggettiva e in questo senso anche personale dell'uomo.

Che cosa significa questo *soffermarsi conoscitivo sull'esperienza?*⁹ Esso va inteso *in relazione all'irréductible*. Le tradizioni dell'antropologia filosofica insegnano comunque

⁹ Soffermarsi conoscitivamente sull'esperienza, sull'*irréductible* significa – come già risulta dalle precedenti osservazioni – aprire un nuovo campo di obiettivizzazione, quello cioè che è legato alla coscienza. In questo campo l'uomo si manifesta come soggetto che sperimenta se stesso. Questo soggetto che sperimenta se stesso non solo è un «io» concreto, ma – essendolo al di là di ogni dubbio – sperimenta a un tempo sé come persona e si conferma come persona. Tutto ciò, in virtù della riduzione «cosmologica», entra nella sfera delle implicazioni. L'attributo *rationale* nella definizione aristotelica *homo animal rationale* parla di questo in maniera indiretta, però occorre un cammino molto lungo per poter estrarre da questa «razionalità» dell'essere vivente (*animal*) quell'aspetto della coscienza che è proprio dell'uomo e nel quale l'uomo si manifesta a se stesso come soggetto che ha esperienza di sé. In questo modo il soffermarsi conoscitivo su ciò che non è riducibile, diventa proprio l'inizio di una nuova riduzione, di un nuovo chiarimento dell'essenza dell'uomo. L'uomo viene allora obiettivizzato come persona, come soggetto cosciente di sé e capace di autodeterminarsi.

che è possibile in un certo senso passare attraverso questa dimensione, che si può non tenerne conto dal punto di vista conoscitivo per la via di un'astrazione mirante a definire in termini di genere l'uomo-essere, ossia a operare una riduzione di tipo cosmologico (*homo-animal rationale*). Nasce però un interrogativo: allora – definendo l'essenza dell'uomo – non perderemo ciò che è più tipicamente umano, dal momento che l'*humanum* si esprime e si realizza come «personale»? In questo caso l'*irréductible* ci chiarirebbe che non è possibile conoscere l'uomo solo così. È quanto sembra dire anche l'attuale filosofia del soggetto alla filosofia tradizionale dell'oggetto.

Ma non è solo questo. L'*irréductible* sta a significare ciò che per sua natura non può subire riduzioni, che non può essere «ridotto», ma solo mostrato: rivelato. *Per sua natura l'esperienza si oppone alla riduzione*, ma questo non significa che esuli dalla nostra conoscenza. Essa richiede solo *di essere conosciuta* in modo diverso, vale a dire con un metodo, *mediante un'analisi che sia tale da rivelare e da mostrare la sua essenza*. Il metodo dell'analisi fenomenologica ci consente di soffermarci sull'esperienza come *irréductible*. Questo metodo non è affatto solo una descrizione registrante individualmente i fenomeni (= fenomeni in senso kantiano: come i contenuti che cadono sotto i nostri sensi). Soffermandoci sull'esperienza come *irréductible* noi ci sforziamo di penetrare conoscitivamente tutta l'essenza. In questo modo cogliamo anche non solo la struttura per sua natura soggettiva dell'esperienza, ma anche il suo legame strutturale con la soggettività dell'uomo. L'analisi fenomenologica serve dunque alla comprensione transfenomenica, e serve insieme anche a rivelare quella ricchezza che è propria all'essere umano in tutta la complessità del *compositum humanum*.¹⁰

¹⁰ Anche per questo, insieme con la prospettiva delle analisi che mostrerebbero in che cosa consiste l'integrazione della persona nell'atto. Qui intendiamo l'integrazione non tanto come realizzazione, quanto come manifestazione dell'unità del *compositum humanum*.

Ebbene tale ostensione – il più possibile profonda – sembra essere una compagna irrinunciabile nella conoscenza dell'uomo relativa alla sua soggettività personale. Questa soggettività è contemporaneamente una ben precisa realtà, è reale quando cerchiamo di comprenderla in quella totalità oggettiva che ha nome «uomo». Ciò definisce insieme anche il carattere dell'intero modo della comprensione. Infatti *l'esperienza è anch'essa – e soprattutto – realtà*. Il metodo corretto per mostrarla non può che contribuire *all'arricchimento e all'approfondimento di tutto il realismo della concezione dell'uomo*. Il profilo personale dell'uomo entra allora nella sfera dello sguardo conoscitivo, la complessità della sua natura non viene cancellata, ma si delinea con maggior precisione di contorni. Il pensatore che ricerca la verità ultima in senso filosofico sull'uomo si muove ora non più su un «terreno meramente metafisico», ma trova in abbondanza elementi attestanti sia la corporeità sia la spiritualità dell'uomo e meglio evidenzianti l'una e l'altra.

Resta però sempre una serie di interrogativi: quel tipo di comprensione «cosmologica» dell'uomo e il tipo «personalistico» alla fine non si escluderanno a vicenda? Si incontreranno, e in quale luogo, la riduzione e la rivelazione di ciò che è *irréductible* nell'uomo? In che modo la filosofia del soggetto dovrà mostrare l'oggettività dell'uomo e della stessa sua soggettività personale? Sembra che queste siano *le domande che oggi delineano la prospettiva* del pensiero sull'uomo e la prospettiva dell'antropologia e dell'etica contemporanee. Sono domande fondamentali e scottanti. L'antropologia e l'etica dovranno essere fatte oggi in tale prospettiva non facile, ma promettente.