

# Al margine di due infiniti

## Appunti di antropologia filosofica

Piero Carreras

**Abstract.** *The aim of this essay is to discuss the concept of “phenomenological anthropology”. The problem is reconstructing how philosophical anthropology, sociology, cultural anthropology, and various trends of phenomenology tried giving an answer to the anthropological question. The first part will be dedicated to a discussion of anthropology in Husserl, the second part will deal with the concept of lifeworld and its use in sociological and anthropological practice, the third part will discuss the problem of embodiment.*

**Riassunto.** *Lo scopo di questo saggio è discutere il concetto di “antropologia fenomenologica”. Il problema è ricostruire come antropologia filosofica, sociologia, antropologia culturale e varie tendenze della fenomenologia hanno provato a dare una risposta alla questione antropologica. La prima parte sarà dedicata a una discussione dell’antropologia in Husserl, la seconda al concetto di “mondo della vita” e il suo uso in ambiti sociologici e antropologici. La terza tratterà infine del tema dell’incorporazione.*

**Keywords.** Phenomenology, Anthropology, Edmund Husserl, Hans Blumenberg, Lifeworld.

**Parole chiave.** Fenomenologia, Antropologia, Edmund Husserl, Hans Blumenberg, Mondo della Vita.

**Piero Carreras** è dottorando presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore, in co-tutela con la Bergische Universität Wuppertal. Laureatosi a Bologna con lode e tesi insignita del primo premio “Di Biase-Laveglia”. Come ricercatore ospite all’Archivio Husserl di Colonia ha lavorato al lascito di Ludwig Landgrebe e collabora a un progetto DFG sulla fenomenologia italiana. La sua ricerca è incentrata su fenomenologia e antropologia, con un focus su Hans Blumenberg. Ha scritto e discusso in numerose occasioni e in lingue diverse di fenomenologia, antropologia culturale, teologia, ecologia, filosofia italiana, letteratura e musicologia.

**EMAIL:** [piero.carreras1@unicatt.it](mailto:piero.carreras1@unicatt.it) / [piero.carreras@uni-wuppertal.de](mailto:piero.carreras@uni-wuppertal.de)

### 1. Introduzione e delimitazione

Affrontando il tema del “fenomeno umano”, il motto di Pierre Teilhard de Chardin era «Rien que le phénomène. Mais aussi tout le phénomène» (Teilhard de Chardin 2020). Ma cosa significa, mantenendo una pretesa teorica minore e meno visionaria della cosmogonia del padre gesuita, questa descrizione? L’umano in quanto fenomeno è oggetto di una fenomenologia, ma questa può svilupparsi solo in quanto pronunciata da quell’ente che è già interno al discorso: l’uomo come oggetto dell’antropologia fenomenologica ne è anche il soggetto, e questo implica che delle zone d’ombra permangano nel discorso. Inoltre, per non limitarsi a una descrizione che si basi solamente sulle ricorrenze biofisiche, occorre prendere in carico come la sterminata ricchezza dei mondi culturali porti a innumerevoli manifestazioni e significati possibili del fenomeno umano: questa indefinitezza si ripercuote sul raddoppiamento del discorso tra antropologia e fenomenologia, la cui integrazione apre una nuova serie di problemi. Intesa in senso radicale, l’antropologia fenomenologica

diventa il discorso infinito su un ente indefinibile, ma così facendo rischia di perdere la sua funzione fondativa.

Davanti a un simile compito serve un taglio, in una prima ricognizione in quelle che sono state le declinazioni del problema. In mancanza di un'opera sistematica a cui rivolgersi, in questa sede seguiremo solamente la linea che va da Edmund Husserl all'antropologia culturale, passando da Maurice Merleau-Ponty. Così facendo possiamo mettere tra parentesi sia le forme di metafisica, sia il trascendimento in senso cosmologico che sono fioriti a partire dalla discussione della *Sonderstellung*, la specificità umana, in Max Scheler (1955, 2000). Ci limitiamo a notare come il limite comune a tutte queste cosmologie<sup>1</sup> sia, paradossalmente, dare troppo per scontato l'umano nella sua differenza: il problema della variabilità culturale è completamente assente (Barbaras), o viene visto solo come qualcosa che arriva in seconda battuta a partire da una meta-antropologia (Scheler). Nel discutere la sua posizione nel cosmo si fa dell'uomo una sorta di forma sostanziale: lo si ontologizza nel suo differire da un resto, ma nello stesso gesto si depotenzia il modo in cui questo differire si ripercuote sull'umano stesso. La discussione sulla specificità umana manca solitamente di un gesto riflessivo, finendo col tradire la ricchezza del fenomeno. Al contempo, metteremo tra parentesi gli sviluppi più direttamente esistenzialisti: l'ermeneutica della *Faktizität* di Martin Heidegger è orientata non al fenomeno umano, ma al suo modo d'essere, che si rivolge post-*Kehre* a un discorso sull'Essere che va in tutt'altra direzione rispetto a quella alla quale intendiamo attenerci qui. Fatte queste limitazioni, possiamo allora iniziare una ricognizione delle linee guida di un'antropologia fenomenologica, ripercorrendone "a zig-zag" le posizioni in gioco.

## 2. Husserl e l'antropologia

Il problema dell'antropologia si era manifestato ben presto nel discorso fenomenologico.<sup>2</sup> Ma serve una precisazione: come fa notare Odo Marquard, all'epoca in cui Husserl scriveva, l'antropologia era considerata prossima alle scienze positive e alla psicologia (Marquard 1973, 122-144),<sup>3</sup> laddove l'etnografia era ancora poco più che una prassi coloniale, che non aveva ancora portato allo sviluppo dell'antropologia culturale. Segno dell'epoca il progetto di un'antropologia filosofica così come proposta da Scheler o da Helmut Plessner, che tentavano di fondare il discorso sull'uomo su un trascendimento dei saperi particolari in direzione di una metafisica (Scheler) o su un'elaborazione originale del sapere scientifico disponibile rielaborato in un'ottica in parte fenomenologica (Plessner). Ciò che oggi chiamiamo antropologia era all'epoca sostanzialmente sovrapposto alla sociologia: non è un caso che l'antropologia filosofica si sia effettivamente compiuta (o tradita) in una sociologia nel "secondo" Plessner e in Arnold Gehlen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In merito si possono leggere: Pesaresi 2018 (Jan Patočka), Homan 2019 (Eugen Fink), Wiehl 2012 (Karl Jaspers), Cera 2013 (Karl Löwith), Marosan 2016 (Laszlo Tengelyi). La proposta teoretica più recente in questo senso è quella di Renaud Barbaras (2019). In una prospettiva simile alla nostra va anche la proposta di "antropologia al posto della metafisica" formulata da Ernst Tugendhat (2014).

<sup>2</sup> Il saggio più completo in merito è Buongiorno (2011), cfr. anche Serban (2021).

<sup>3</sup> Già uno dei primi saggi dedicati all'argomento, Scanlon (1972) rilevava la prossimità delle critiche all'antropologismo e allo psicologismo. Cfr. anche Kelkel (1991). Da notare che uno dei potenziali successori di Husserl a Friburgo, Alexander Pfänder, aveva sviluppato a suo modo una "antropologia fenomenologica", oscurata pressoché interamente dal successo di Heidegger. Su Pfänder, cfr. Spiegelberg (1965).

<sup>4</sup> In merito, cfr. Cera (2013). La sua vasta e approfondita analisi va controcorrente rispetto all'idea di Joachim Fischer e Karl-Sigfried Rehberg, che invece vedono nella *Soziologisierung* il compimento

L'antropologia sembrerebbe essere il necessario compimento immanente della fenomenologia trascendentale, che richiede sempre l'aver a disposizione un corpo incarnato. Si tratta però di un enorme costo teoretico, in quanto il radicamento dell'umano limiterebbe l'estensione della fenomenologia: un fenomeno specifico finirebbe col limitare in maniera decisiva il discorso sui fenomeni in generale. Nell'ottica fenomenologica, l'antropologia andrebbe riguadagnata costitutivamente, ma nella ricostituzione si ritrovano i limiti della teoria stessa. Se la fenomenologia vuole essere una teoria della coscienza che sia generale e fondativa, non può accettare questa limitazione che la sua stessa dinamica sembrerebbe richiedere. Il problema per Husserl è il suo volere una teoria della coscienza che prescindendo dalla limitazione nella struttura psicofisica specifica dell'umano. In un testo che, a partire dalla sua pubblicazione, ha almeno in parte rilanciato un dibattito rimasto latente, Hans Blumenberg<sup>5</sup> ha definito quello di Husserl come un problema di *Untertreibung*: una fenomenologia fondata sull'antropologico finirebbe col limitare le proprie possibilità di analisi in quanto teoria della coscienza, non riuscendo a operare a pieno regime (Blumenberg 2006). Come commentava già Aron Gurwitsch in un testo del 1937:

Dobbiamo insistere che la coscienza, come conseguenza dell'operazione (*performance*) della riduzione fenomenologica, non può – da un punto di vista filosofico – essere presa per una coscienza umana, una concezione che richiederebbe il nostro appellarci alla natura degli esseri umani, il loro essere sociale e storico, e tutti i fatti che costituiscono la loro umanità. La riduzione fenomenologica esclude quindi ogni forma di antropologia filosofica o, se si preferisce, impedisce di prendere l'antropologia come fondamento della filosofia. Precisamente il risultato della riduzione fenomenologica è una delle sue giustificazioni. In effetti, concepire la coscienza come umana significa posizionare un essere umano, considerato come entità reale, nel contesto di tutte le realtà che lo circondano, sulle quali dipende e agisce. Ma, facendo ciò, si presuppone come costituito precisamente ciò che sta venendo costituito. Solo la riduzione fenomenologica ci permette di evitare il, o uscire dal, circolo vizioso che consiste nel porre domande trascendentali sulla costituzione del mondo sulla base di una parte del mondo stesso. (Gurwitsch 2009, 327).

L'antropologismo, il tentativo di fondare la fenomenologia sulla struttura umana, ripete lo stesso problema che Husserl aveva individuato in Cartesio: il tentativo di ricostruire il mondo a partire da una sua parte.

Husserl stesso aveva apparentemente preso una posizione molto netta in merito: in una serie di tre conferenze del 1931, egli aveva ribadito la propria fenomenologia trascendentale contro ciò che egli etichettava come antropologismo (Husserl 1989, 164-181, 1993 54-71). Sostanzialmente si trattava di una difesa della fenomenologia in quanto metodo rispetto alle eresie esistenziali di Heidegger o metafisiche e ontologiche di Scheler. Per quanto questa fosse la sua posizione ufficiale,<sup>6</sup> Husserl stesso aveva ampiamente oscillato in merito: sempre Blumenberg osserva che Husserl aveva dovuto fare continue concessioni alla dimensione antropica. A ben vedere, si possono anche cogliere due significati diversi dell'antropologia: in alcuni testi degli anni Venti (Husserl 1973a, 55-73, 309-324)<sup>7</sup> Husserl la considera come "scienza biofisica" paragonabile alla zoologia, il che implica considerarla come una forma di *Naturwissenschaft*, al polo opposto della *universale Geisteswissenschaft*

della linea dell'Antropologia Filosofica (con la doppia maiuscola a indicare la linea inaugurata da Scheler). Ciò che si potrebbe commentare è che la sociologizzazione è stata il compimento che gli autori stessi si sarebbero aspettati dalla loro disciplina *quia* antropologica, mentre oggi il taglio più netto tra sociologia e antropologia avrebbe, se non impedito, perlomeno reso più complesso il passaggio dall'una all'altra.

<sup>5</sup> Su Blumenberg in generale si rinvia a Carreras (2023).

<sup>6</sup> Vale la pena notare che il testo venne pubblicato sull'equivalente americano dello *Jahrbuch* già nel 1941, in *Philosophy and phenomenological research*, 2(1), 1-14.

<sup>7</sup> Rispettivamente del 1921 e del 1923, in parte confluiti anche in *Ideen 2* (Husserl 2002a).

così come compare in un importante testo del *Nachlass* datato 1932 (Husserl 1973b, 480-507).<sup>8</sup> Più precisamente, Husserl si chiede se una simile scienza umana universale non debba assumere proprio connotati antropologici. Questo però non significa che la fenomenologia venga cannibalizzata<sup>9</sup> da questa antropologia: la fenomenologia come metodo fondativo rimane eccedente rispetto a questa scienza umana universale, ed è attraverso questa eccedenza che può fondarla. Questo implica sì una parziale circolarità tra il fondamento fenomenologico e la struttura dell'umano, ma il discorso fenomenologico è parlato dalla prospettiva della coscienza e non dalla strutturazione umana. Nella sua ricerca, in una riflessione che partiva da Lucien Lévi-Bruhl,<sup>10</sup> il tardo Husserl è arrivato anche a pensare qualcosa come una "antropologia a priori" che desse conto della molteplicità culturale, pur ponendosi in un grado non fondativo, ma successivo, all'interno della prospettiva strettamente fenomenologica:

Perciò la questione del mondo come mondo dell'esperienza, posta eideticamente, è la stessa domanda dell'a priori da costituire chiaramente (*anschaulich*), la "condizione di possibilità" per ciò è che nel procedere della connessione universale può e deve emergere un solo e unico mondo, comunque proceda (*verläuft*) la sua costituzione – a partire da me, ma anche in connessione con gli altri e le altre umanità (*Menschheiten*) con i loro mondi che mi si dischiudono (*aus mir sich erschliessenden*). Ciò sarebbe l'ontologia del mondo come mondo dell'esperienza possibile oppure, allo stesso modo, di un mondo come mondo dell'uomo (*Menschenwelt*) e in *infinitem* per gli uomini che entrano in comunicazione e le umanità (*Menschheiten*) che deve essere sempre costituito ugualmente e deve essere conoscibile nonostante tutte le alterne correzioni e riempimenti complementari dei soggetti singoli. Questa ontologia sarebbe anche un'antropologia a priori. Ciò che in essa sarà stabilito (*festgestellt*) per un mondo in generale immaginabile vale in una necessità e generalità incondizionate, come il senso essenziale (*Wesenssinn*) invariabile di questo e di un mondo delimitato in generale e per questo come forma essenziale (*Wesenform*) di ogni fatticità disgiuntiva possibile. (Husserl 2008, 57).

La nota affermazione di Husserl secondo cui il filosofo (possibilmente fenomenologo) dovrebbe diventare un "funzionario dell'umanità" opponendo la *Menschheit* in generale alle "umanità regionali" significa anche operare nel senso di quell'umanità che può comprendere la presenza della pluralità. Infatti, stando a Husserl, è l'eredità della tradizione europea ad aprire la possibilità di una critica universale che venga condotta contro le stratificazioni storiche verso l'essenziale (Husserl 2008, 519-536): solo quella parte di umanità uscita da un "pensiero mitico" sarebbe in grado di rivolgersi all'umanità in generale (1989, 59-124), ripetendo in forma nuova il mito platonico della caverna. La filosofia viene fondata nel momento in cui il pensiero nega l'ovvietà del quotidiano, e sopravvive nella misura di questo allontanamento dalla dimensione rassicurante dell'ovvietà, sussistendo all'interno di questo scarto.<sup>11</sup> Ma nel divincolarsi dalle catene del quotidiano Husserl non si è accorto di aver mantenuto ininterrogato l'assunto su cosa debba essere effettivamente l'umano: il paradosso è lo stesso dei diritti dell'uomo (cfr. Arendt 2017), che rimane un soggetto

<sup>8</sup> Tuttavia, seguendo un appunto di Enzo Melandri, il passaggio dell'antropologia a *Geisteswissenschaft* rientra in un movimento per cui «Per una fenomenologia pura, tutte le scienze sono *Geisteswissenschaften*, comprese quelle naturali: appunto perché "natura", qui, non è che una regione o campo speciale di significati ("noemi"); e quindi la sua supposta alterità, riducendosi a una modalità intenzionale ("noesi"), non può giustificare in nessun caso un atteggiamento "naturalistico"» (Melandri 2004, 68).

<sup>9</sup> L'espressione è di Orth (1987), ancora oggi una delle migliori trattazioni del tema.

<sup>10</sup> Sulla quale il testo classico è *Il filosofo e la sociologia* (Merleau-Ponty 2015, 121-136). Cfr. Bernasconi (2005).

<sup>11</sup> Sul mondo della vita fenomenologico e l'allegoria della caverna si può leggere Blumenberg (2009, in particolare 129 e sgg.).

singolo e autonomo, escludendo qualsiasi altra forma di concettualizzazione. Husserl inserisce surrettiziamente nella sua fenomenologia una considerazione ontologica ed etica sull'essenza dell'umano che in realtà deriva da assunti valoriali non meglio interrogati, mancando di radicalità fenomenologica secondo il suo stesso metodo. Secondo lo schema che abbiamo intravisto nelle cosmologie fenomenologiche, cosa debba intendersi per umano risente in realtà di un assunto talmente ovvio e dato per scontato dal mondo della vita del filosofo da essersi riproposto all'interno dei risultati teorici di quella stessa operazione che avrebbe dovuto negare il mondo dell'ovvietà. Questo non significa rigettarsi nel relativismo, bensì mantenere sospesa la dimensione valoriale in nome di un maggiore approfondimento preliminare del fenomeno dell'umano.

### 3. Dal mondo della vita all'antropologia culturale

Il tema del "mondo della vita",<sup>12</sup> oltre a essere uno dei punti più problematici del suo pensiero, è anche il luogo in cui Husserl fa le maggiori concessioni all'antropologia intesa come *Geisteswissenschaft*. Husserl si trova a introdurre il tema nel momento in cui sta cercando delle evidenze originarie come grado zero indubitabile della logica del fenomeno. È di nuovo Blumenberg (2010) a darci spunti in merito,<sup>13</sup> evidenziando la dimensione dell'ovvietà, una la *Selbstverständlichkeit* che in tedesco ha un connotato di autoevidenza perso nella traduzione. Il problema del mondo della vita è che può essere descritto solamente una volta che si smette di darlo per scontato; dunque, ogni descrizione ne è già un trascendimento. Il *Boden*, suolo che dovrebbe fungere da *Grund*, fondamento e terreno per l'operazione di *Stiftung*, la fondazione istituyente del discorso fenomenologico, risulta sfuggente: l'evidenza originaria viene colta per una sorta di *via negativa*, una fenomenologia dell'ombra.<sup>14</sup> Come osserva un Marc Richir molto prossimo alla metaforologia, ogni fondazione del discorso porta con sé delle limitazioni architettoniche in ciò che lo segue.<sup>15</sup> Al centro dell'istituzione del discorso fenomenologico è rimasto almeno uno spazio insondabile, che rende difficile comprendere se effettivamente possa essere la base solida dell'intera architettonica, una negazione di fondo che rischia di essere negazione del fondamento: nel caso migliore si ottiene un "castello in aria", nel caso peggiore l'intero edificio della fenomenologia è a rischio di crollo (Blumenberg 1989, 113).

Al problema fondazionale del mondo della vita se ne aggiungono altri che sono più direttamente collegati all'antropologia fenomenologica. Nel suo importante studio sul "mondo sociale secondo Husserl", Laurent Perreau (2013) ha individuato quattro assi portanti del concetto:

- 1) Epistemologicamente, si tratta della dimensione prescientifica;
- 2) Gnoseologicamente, è una dimensione intuitiva;
- 3) Ontologicamente, è il mondo dell'esperienza quotidiana;
- 4) Fenomenologicamente, è un mondo soggettivo-relativo.

<sup>12</sup> Per una storia del termine *Lebenswelt*: Bermes (2002), Farges (2010).

<sup>13</sup> In merito anche Caloni (2018) e Zambon (2020). Classico sul tema in generale è Waldenfels (1985), a cui si può aggiungere Schiemann (2021), focalizzato sulle differenze tra mondo della vita e scienze.

<sup>14</sup> Riprendendo uno spunto Azzariti-Fumaroli (2020), ma orientando il discorso in modo interamente diverso.

<sup>15</sup> Cfr. soprattutto Richir (2000 e 2003). Richir orienta il suo discorso nel senso di un'antropologia dell'*homo imaginans* che si lega a una fenomenologia trascendentale, forse la forma più raffinata di "fenomenologia della fenomenologia". In merito, cfr. Fazakas (2020). Sull'istituzione e le sue elaborazioni, si veda anche Lisciani-Petrini (2019).

Al centro di questa assiologia del concetto sta una questione più profonda: come ha evidenziato Ludwig Landgrebe, il mondo della vita sussiste solo in quanto ibrido di trascendentale e ontologico. Nella sua accezione trascendentale, esso è un elemento comune a tutti gli umani, ma viene costituito dalla stratificazione culturale specifica di un certo mondo culturale ereditato dal singolo (Landgrebe 1981). In pratica, il mondo della vita è una struttura invariante della variabilità: l'evidenza originaria è intrinsecamente variabile.

Husserl stesso impiega il termine *Boden* per indicare il carattere di suolo del mondo della vita e orizzonte, per indicare come esso entri all'interno dei processi di significazione. Serpeggia l'idea che anche operazioni come la sintesi passiva siano orientate dal mondo culturale di appartenenza: in questo stesso senso si potrebbero intendere l'affermazione della "storicità del giudizio" in *Formale und Transzendente Logik* (Husserl 1966) ed *Erfahrung und Urteil* (Husserl 2022) e delle "strutture essenziali della storicità umana" (*Wesensstrukturen der menschlichen Geschichtlichkeit*) in *Krisis* (Husserl 1961, 278). Calcando una dimensione di evidenze originarie, Husserl la indica nel mondo della vita, ma questo mondo in quanto storico-sociale è già un mondo umano: quella che avrebbe dovuto essere una teoria della coscienza in generale si fonda su una struttura virtualmente esclusiva dell'umano.<sup>16</sup> Questo porta a riscoprire un nucleo antropico all'interno della teoria che si voleva avversa all'antropologismo: e così, solo dalla prospettiva dell'umano risulta possibile una teoria della coscienza, che viene declinata anche in senso fortemente antropocentrico. L'umano irrompe nella logica del fenomeno, impone la sua prospettiva e rende problematico il suo trascendimento.<sup>17</sup>

La strategia a minor costo teoretico è quella di accettare pienamente il vincolo antropologico: un'antropologia filosofica che, stando a Joachim Fischer (2020), fonderebbe le strutture fenomenologiche. Possiamo osservare qualcosa del genere in Plessner: nel suo *Die Stufen des Organischen im Menschen* (Plessner 2021) si propone una fenomenologia del vivente che ne discuta le differenze, rintracciando una serie di strutture sovrapposte. La leva è il concetto di posizionalità, la dimensione di *Grenze*, il confine inteso come margine, che permette di delimitare la distinzione tra viventi: le piante mancherebbero interamente di una capacità di delimitarsi rispetto al loro ambiente, gli animali sono invece già "chiusi" e "centrati", mentre solo l'umano dispone di una posizionalità eccentrica. Plessner declina il metodo fenomenologico facendolo interagire con le scienze disponibili, mantenendo la propria antropologia su una totale immanenza. In Plessner, la centralità dell'umano viene declinata sia nel senso di uno studio fenomenologico dei sensi, sia nella dimensione sociologica,<sup>18</sup> ma questa antropologia è fenomenologica solo parzialmente: la fenomenologia è limitata a strumento dell'analisi intuitiva dei nessi del reale, non è la base in generale del sapere (Rasini 2004). In Scheler e in Plessner, l'interesse è marcatamente ontologico, ma anche analitico: il punto dell'Antropologia Filosofica è definire a quali condizioni si può parlare di essere umano, e in cosa esso si distingue dagli altri enti, inserendolo all'interno di

<sup>16</sup> La questione è più complessa se si considerano gli studi sulla dimensione tecnica e culturale negli animali, ma la complessità del mondo storico-culturale umano resta di gran lunga più pregnante e significativa. Cfr. di Martino (2017).

<sup>17</sup> Forme di trascendimento sono state in effetti proposte: dalla fenomenologia a-soggettiva di Jan Patočka alla fenomenologia di Michel Henry che, imperniata sulla manifestazione, ribalta la fenomenologia del corpo in una radicale fenomenologia dell'incarnazione nel senso teologico. Entrambi gli autori non a caso sono alla base del pensiero di Barbaras (2019).

<sup>18</sup> Plessner (2003), in cui si vede bene il passaggio alla sociologia, e (2008). La recente pubblicazione dell'ultimo corso tenuto da Plessner (2019) intitolato *Philosophische Anthropologie* conferma questo passaggio. Ironicamente, la parte in cui il tema del *Leib* più legato al retaggio fenomenologico veniva discusso è saltata nella registrazione, e il testo trascritto si concentra molto di più sulla dimensione sociale.

una scala di viventi fissa,<sup>19</sup> secondo uno schema che sarà presente in tutte le cosmologie filosofiche. Già Heidegger (1992), nella sua nota affermazione che l'umano sia il solo essere a disporre di un mondo, contrariamente all'animale "povero di mondo" (*weltarm*) e alla pietra che ne è interamente priva (*weltlos*) da cui derivano molte cosmologie fenomenologiche del Novecento, riprendeva in buona parte Scheler (Cusinato 2018).

In un senso diverso, anche la sociologia di Alfred Schütz accetta interamente l'antropologismo<sup>20</sup> - il che è in realtà è abbastanza ovvio, dato l'interesse della sociologia per una società che è composta da agenti umani.<sup>21</sup> Tuttavia, è Schütz stesso che, nel muovere alcune critiche alla teoria dell'intersoggettività in Husserl, nota come problemi come la "persona sociale" siano di pertinenza della sociologia, e non dell'analisi costitutiva fenomenologica. Cosciente della necessità di un simile taglio, Schütz si è concentrato più sull'applicare l'indagine fenomenologica al mondo sociale che all'approfondimento teoretico della fenomenologia in quanto filosofia. In maniera esemplare, lo stesso scoglio dell'intersoggettività al quale Husserl non era riuscito a dare una soluzione soddisfacente nei termini fenomenologico-trascendentali viene inserito all'interno della *Lebenswelt* come dato (*Gegebenheit*) e «categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana nel mondo, quindi di tutta l'antropologia filosofica» (Schütz 1962b: 82). La sociologia di Schütz, orientata nel senso di un'ontologia della *Lebenswelt*, è allora anche un tentativo di risolvere in senso extra-fenomenologico il problema fondamentale dell'intersoggettività. Schütz orienta la questione nel senso di un'ontologia della *Lebenswelt* all'interno della quale tentare di rispondere anche alla questione dell'intersoggettività. Se con Plessner la fenomenologia è un metodo di indagine, in Schütz essa svolge un ruolo duplice: in prima battuta si identificano i principali concetti fenomenologici adatti allo studio del mondo sociale, dopodiché si costituiscono delle impalcature concettuali che possono essere riempite e fornire linee guida per gli studi successivi.<sup>22</sup> In Schütz, il mondo della vita assume il carattere di *Wissensvorrat* o *stock of knowledge*, un bagaglio o riserva di conoscenze che costituisce gli stili cognitivi dei soggetti al suo interno. Questo predispone a strategie di individuazione degli elementi rilevanti a risolvere in maniera tipica i problemi comuni del quotidiano, che può però subire forme di dissesto qualora il sapere disponibile si rivelasse inadeguato a risolvere un problema.

Schütz evidenzia anche la dimensione di coesistenza (già presente in parte in Husserl) di diversi mondi della vita a seconda dei contesti a cui un soggetto appartiene, alternando differenti mondi della vita:<sup>23</sup> ciò che può essere valido in un contesto può non esserlo in altri momenti della vita del singolo e, per descrivere questa situazione, Paul Veyne (2014), ha proposto l'idea di "progetti di verità" che orientano e costituiscono la realtà a seconda delle situazioni in cui si trova il soggetto.<sup>24</sup> L'opera di Schütz è stata sviluppata dai suoi allievi Thomas Luckmann e Peter Berger (1997) nel senso di una sociologia della conoscenza che fornisce una base per un approccio pragmatico ed etnografico, sistematizzando il discorso in senso costruttivista. A ben vedere, Schütz ha di fatto imperniato il proprio interesse per

<sup>19</sup> Questo è evidente in Barbaras (2019). Nella sua cosmologia, il senso ontologico dell'appartenenza porta a un'ontologia che si basa sulla capacità di manifestazione che non può essere modificata: manca quindi sia una teoria culturale che discuta la comprensione della manifestatività degli enti, sia una teoria della modalizzazione della manifestazione.

<sup>20</sup> Beninteso, questo non significa che Schütz fosse cieco davanti ai problemi fenomenologici, come quello della costituzione sul quale si interrogò insieme a Gurwitsch, né tantomeno che fosse un cattivo teorico. In merito cfr. di Chiro (2020).

<sup>21</sup> Ma il concetto di agente può essere anche (non fenomenologicamente) esteso, cfr. Latour (1995).

<sup>22</sup> L'opera sistematica e tassonomica è Schütz, Luckmann (2017).

<sup>23</sup> Classico in questo senso è *On multiple realities* (Schütz 1962a). Cfr. *Some structures of the Lifeworld*, Schütz (1962b, 116-132).

<sup>24</sup> Nella stessa direzione va il lavoro su microcasi di D. Seamon (2018). Sul concetto della situationalità e dell'esser-posizionato, si veda Hünefeldt, Schlitte (2018).

il mondo della vita in una teoria orientata in senso doppiamente pragmatico: da un lato la sua attenzione a come i soggetti diventino agenti all'interno dei loro contesti, dall'altro la sua è una teoria da impiegare attivamente nella prassi sociologica – di una sociologia che non cada nella tentazione “diabolica” di «spiegare gli enigmi del mondo, di occuparsi del destino dell'uomo»<sup>25</sup> ma che mantenga comunque una dimensione teoretica e fondazionale, per quanto non ultima. È proprio della pragmatica curarsi relativamente poco dei fondamenti: dal punto di vista di una stretta osservanza fenomenologica, Schütz ha soppresso il problema della *allgemeine Grundlehre*, e ha assunto il mondo della vita come mondo quotidiano in un senso intermedio e meno problematico rispetto a quello che intendeva dare Husserl.

Questa operazione è stata fundamentalmente ripetuta da tutte quelle forme di antropologia culturale che hanno basato la propria ricerca etnografica su forme di “fenomenologia” (ovvero banalmente attenzione all'esperienza e alla dimensione del soggetto).<sup>26</sup> L'antropologia culturale di impianto fenomenologico ha ottenuto i suoi spesso affascinanti risultati a partire da un insieme di pratiche legate da parole chiavi comuni più che da una teoria.<sup>27</sup> La mancanza (o meglio: la non-definitività) di teoria è da intendersi in senso sostanzialmente a-valutativo: gli interessi pragmatici possono portare a forme di eclettismo rifiutabili in una più severa sede teorica. Se si esclude il caso di Ernesto de Martino (2019), che traeva ispirazione dall'esistenzialismo e l'influenza reciproca di Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 2015), il primo antropologo a discutere fenomenologia ed esistenzialismo nei suoi testi è stato Michael C. Jackson: scopo dell'antropologia esistenziale è confrontarsi con i mondi della vita altrui e vedere altre modalità di essere umani, e in questo approccio l'etnografia diventa un “metodo di spiazzamento” dalle nostre abitudini.<sup>28</sup> Una delle proposte più note in merito è l'*embodiment paradigm* proposto dal 1980 da Thomas Csordas:<sup>29</sup> il suo metodo è impiegare concetti di Merleau-Ponty finché la prospettiva è quella del soggetto singolo per poi passare alla teoria sociologica di Pierre Bourdieu per discutere il soggetto in quanto costituito dal suo mondo sociale, proponendo di fatto una sovrapposizione o una somma, non un'integrazione delle due prospettive. Né Csordas sembra essersi reso del tutto conto che Bourdieu è stato influenzato in maniera determinante dalla fenomenologia:<sup>30</sup> molti dei suoi concetti sono di origine fenomenologica – motivo per cui un fenomenologo riconosce una certa aria di famiglia nei suoi testi – ma riconfigurati in seguito a un'implosione. Il soggetto, invece che essere costituente, si trova costituito dal campo in cui si trova e attraverso gli *habitus* che si trova a incarnare: la fenomenologia viene ribaltata e diventa un discorso che si costituisce dai margini del mondo del soggetto e lo vede costituirsi al suo interno (Bourdieu 2009).

Sociologia e antropologia, quando sono ispirate alla fenomenologia, rinunciano alla dimensione fondazionale ultima propriamente teoretica e si muovono all'interno di una pragmatica che è operativa anche perché non deve curarsi del fondamento: accettare l'*Untertriebung* significa anche poter lavorare all'interno di un'imperfezione. L'indefinito dell'umano viene reso riconoscibile all'interno delle impalcature concettuali fondate fenomenologicamente che vengono così riempite. Accettando radicalmente la finitudine e sopprimendo l'interesse fondazionale, viene anche a mancare quella sottile angoscia propria

<sup>25</sup> Cfr. la lettera di Schütz a Gurwitsch, 11 giugno 1945 (Schütz, Gurwitsch 1985, 134).

<sup>26</sup> Katz, Csordas (2003) propongono il termine “parafenomenologia”.

<sup>27</sup> Per la prospettiva antropologica è assai interessante Schnegg (2023). Per la prospettiva filosofica sullo stesso tema, cfr. Carreras (2021).

<sup>28</sup> Alcuni dei suoi lavori migliori sono raccolti in Jackson (2013). In merito si è parlato anche di “epoché etnografica” (Throop 2015).

<sup>29</sup> Ora in Csordas (2002, 58-87). Un simile eclettismo si trova anche nel discusso manifesto Lock, Scheper-Hughes (1987). Di maggior rigore fenomenologico, cfr. Duranti (2018).

<sup>30</sup> Cfr. la *querelle* tra Throop e Bourdieu, ricostruita da Perreau (2019), cfr. anche Atkinson (2018).

di molti testi di Husserl, in cui la tensione verso l'infinito porta a una lotta contro il tempo disponibile per l'esposizione.<sup>31</sup> Una delle manifestazioni dell'indefinitezza umana deriva da una delle dinamiche interne al mondo della vita. Sebbene Philippe Descola proceda molto più dallo strutturalismo del suo maestro Lévi-Strauss che dalla fenomenologia,<sup>32</sup> le sue "modalità di identificazione" sono traducibili come forme assunte dalla "storicità del giudizio". Stando a Descola:

Gli umani avvert[ono] delle continuità e delle discontinuità tra umani e non umani sulla base di una contrapposizione tra ciò che percepiscono come pertinente all'interiorità (diciamo gli stati affettivi e mentali) e ciò che riguarda la fisicità (diciamo i corpi e i processi materiali). (Descola 2013, 104-105).

Questi modi d'identificazione sono specificati da modi di relazione dominanti: in un'analogia, i modi d'identificazione sono la forma generale del governo, l'ontologia è il tipo di costituzione che specifica l'equilibrio dei poteri, mentre le cosmologie sono gli insiemi dei testi giuridici.<sup>33</sup> Il significato dell'umano è dipendente dalla cultura: la sua dignità ontologica può, ad esempio, non essere sostanzialmente differente da quella che viene riservata all'animale o a un oggetto rituale. In questo senso, il primo oggetto culturale è il corpo dell'uomo: sintetizzando e organizzando tassonomicamente decenni di ricerche, Francesco Remotti ha proposto il termine "antropo-poiesi" per indicare i processi rituali con i quali si può assumere lo status di umano all'interno di una comunità (Remotti 2013). Le diverse possibilità del corpo possono essere più o meno variegata a seconda di ciò che è prevedibile in una cultura: l'estensione delle pertinenze fenomeniche dell'umano, ovvero le manifestazioni culturalmente influenzate delle sue possibilità, ne saturano il fenomeno con la loro infinita differenza che interagisce e intra-agisce nel corpo di questo fenomeno che stiamo cercando intercettare.

#### 4. Il corpo sentito tra estetica e genesi

L'umano, in ogni suo significato virtuale, abita un mondo attraverso il proprio corpo. La coscienza, per poter avere un mondo, necessita di un rapporto empirico con un corpo vissuto, un'*Erfahrungsbeziehung zum Leibe* (Husserl 2017, 135-136) che occupa un posto nello spazio e nel tempo. La formulazione più estesa si trova nelle *Cartesianische Meditationen*:

Alla sfera di ciò che mi appartiene propriamente, come sfera purificata da ogni senso che riguarda una soggettività estranea, appartiene il senso di mera natura, senso che ha perso proprio quell'essere-per-ciascuno e che dunque non può in alcun modo essere presa come uno strato astrattivo del mondo stesso o del senso del mondo. Tra i corpi fisici di questa natura colti come appartenenti a ciò che mi appartiene propriamente, io trovo il mio corpo vivo (*Leib*) che si distingue da tutti gli altri per una particolarità che è esclusivamente sua. Esso è, in effetti, l'unico a non

<sup>31</sup> La tensione tema di Blumenberg (1996).

<sup>32</sup> Su Descola e la fenomenologia, in prospettiva sia critica sia propositiva di nuove traiettorie possibili, tra cui quella a partire da Marc Richir, cfr. Névot (2024). Più ottimista Barroso (2024, al momento ancora in *early access*), le cui conclusioni («utilizzare l'antropologia come linea guida per un'analisi fenomenologica in modo da concepire una via antropologica nella fenomenologia») non fanno che ripresentare il problema posto in questa sede. *L'anthropological way into phenomenology* rischia infatti di riconfermare l'*Untertreibung*.

<sup>33</sup> Cfr. anche Descola (2014, 237). Da qui Descola intendeva dedurre uno schema quadripartito delle forme di ontologia (analogismo, naturalismo, animismo, totemismo) che però è stata largamente superata, quando non direttamente confutata, dal lavoro etnografico successivo. Si vedano in merito Mancuso (2018) e Névot (2024).

essere un mero corpo fisico (*bloßer Körper*), ma un corpo vivo, l'unico oggetto all'interno del mio strato di mondo astratto al quale ascrivo, in conformità con l'esperienza, il campo delle sensazioni, naturalmente secondo modalità diverse di appartenenza (il campo delle sensazioni tattili, il campo delle sensazioni caldo-freddo, e così via) esso è l'unico oggetto di cui io dispongo immediatamente e sul quale esercito un dominio immediato e attraverso il quale io avvio immediatamente le mie azioni (*in dem ich unmittelbar schalte und walte*), esercitando questo dominio in particolare rispetto a ciascuno dei suoi organi. (Husserl 2017, 173).

La disposizione immediata di cui parla Husserl va intesa nella sua concretezza e nella dinamica delle sue variazioni. È in Merleau-Ponty che troviamo una splendida sintesi della questione:

La coscienza si proietta in un mondo fisico e ha un corpo, così come si proietta in un mondo culturale e ha degli habitus: perché non può essere coscienza se non agendo su significati dati nel passato assoluto della natura o nel suo passato personale, e perché ogni forma vissuta tende verso una certa generalità, sia poi quella dei nostri habitus oppure quella delle nostre "funzioni corporee" [...] La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo. (Merleau-Ponty 2003, 193-194).

Nei suoi scritti tardi, Merleau-Ponty, riprendendo spunti di Marcel Mauss, evidenzia ulteriormente l'importanza delle "tecniche del corpo", ovvero le modalità culturalmente trasmesse di azione corporea,<sup>34</sup> che esemplificano e amplificano la "struttura metafisica" dell'interrelazione tra corpo e mondo in quanto riflessività del sensibile propria della *chair du monde* (Merleau-Ponty 1989, 27). Merleau-Ponty ha il grande merito di aver sistematizzato la fenomenologia del corpo, rielaborando e aggregando in maniera originale spunti dispersi nel corpus di Husserl. *Phénoménologie de la perception* è anche per questo motivo diventato il testo che ha ispirato praticamente tutta l'antropologia culturale di matrice fenomenologica. Approfondendo fenomenologicamente il livello della percezione, egli elabora un livello di costituzione del mondo umano che è molto vicino alla dimensione fondativa del mondo della vita. Nel rifiuto della dimensione trascendentale del discorso husserliano, però, Merleau-Ponty rimane su un piano antropico.<sup>35</sup> Questo radicamento antropologico viene almeno in parte eliso nel momento in cui Merleau-Ponty tenta la strada di un pensiero cosmologico, in cui l'uomo è in relazione con il mondo attraverso la struttura dell'*entrelacs* (Merleau-Ponty 1994). Come ha segnalato Dominique Janicaud, questo significa però un oltrepasamento della metodologia fenomenologica:

L'intreccio (*entrelacs*) segnala dunque una doppia trasgressione (*débordement*): del visibile attraverso la carne del mondo (*chair du monde*) e della mia visione attraverso la corporeità. Questi quattro termini fanno chiasma, ma senza che il loro punto di intersezione sia mai isolabile dal misterioso emergere della visibilità. (Janicaud 2009, 51).

In pratica, non solo Merleau-Ponty ha insistito proprio su quella dimensione antropica alla quale Husserl non voleva limitare la fenomenologia, ma in più ha aggiunto una dimensione metafisica, trascendente rispetto all'esperienza, ma al contempo fondante. Proprio il filosofo che più ha tematizzato il corpo umano e che, a torto o a ragione, ha rivoluzionato gli studi di fenomenologia del corpo, per poter completare la sua teoria necessita di andare oltre il fenomeno umano, uscendo quindi dall'ambito che abbiamo delimitato per il nostro studio.

Uno dei più interessanti approfondimenti della fenomenologia della percezione è stato proposto da Drew Leder. Sviluppando una fenomenologia dei processi corporei, Leder intende il corpo come intrinsecamente "ek-statico", un processo dinamico di rivelamento che

<sup>34</sup> Su Mauss si veda l'eccellente Dondi (2023).

<sup>35</sup> Sull'antropologismo e Merleau-Ponty, cfr. Mooney (2022, soprattutto 16-20).

non può mai essere interamente accolto dalla coscienza soggettiva. Il corpo sfugge: nello scrivere questo testo sento il contatto delle mie dita sulla tastiera, ma il resto del mio corpo è scivolato al di sotto della soglia attenzionale. Intere regioni del corpo sono nell'ombra, e solamente in casi di disfunzione possono emergere alla coscienza attenzionale, solitamente nella forma di un fastidio o di un dolore. Al centro della sua trattazione troviamo le "modalità di attenzione somatica":<sup>36</sup> l'idea dell'interrelazione tra coscienza e mondo culturale viene approfondita nel senso delle differenti modalità in cui una cultura sviluppa o allena un certo modello di incarnazione attraverso la differenza nei modi di prestare attenzione al proprio corpo e di orientarne le possibilità – il che significa anche certi gesti spontanei e che avvengono al di sotto della soglia di coscienza: nell'agire cinestesico, il corpo manifesta quel mondo sociale che si è incarnato in esso. Questa prospettiva va nel senso di un'estesiologia fenomenologica.

È interessante notare che due autori che comprendono la loro opera come un superamento interno della fenomenologia vadano entrambi proprio verso un'estesiologia. La prima e più nota è la *Postphenomenology* di Don Ihde. Il fenomenologo americano propone fondamentalmente un Merleau-Ponty aggiornato alle tecniche odierne, anch'egli sopprimendo il discorso trascendentale. Questo porta a un'apertura interdisciplinare, ma fa anche perdere qualsiasi dimensione realmente radicale: la quasi esclusività del tema del rapporto tra tecnica e incarnazione in Ihde e nella sua scuola, sebbene abbia prodotto risultati interessanti e aperti ad altri campi del sapere, sembra voler delimitare eccessivamente i compiti della fenomenologia (e della filosofia della tecnica).<sup>37</sup> La seconda è la *neue Phänomenologie* di Hermann Schmitz, che ha proposto un intero apparato concettuale specifico (Schmitz 2011).<sup>38</sup> In due delle sue ultime opere (2017, 2019), Schmitz rielabora il problema della corporeità dal punto di vista di ciò che chiama alternativamente "epigenesi della persona" (*Epigenese der Person*) e del "divenire di sé" (*Selbstwerdung*). Il soggetto inteso come persona è un'entità che si configura come esser-interessato affettivo (*affektive Betroffen-seins*) tramite il processo incarnazione (*einleiben*). La sua costituzione (*Aufbau*) procede per individuazione (*Vereinzelung*), il vedersi come unico e assolutamente identico, e neutralizzazione (*Neutralisierung*) che separa dall'identità del polo soggettivo ciò che è esteriore. Il *Leib* attorno a cui ruota la riflessione della "nuova fenomenologia" viene concettualizzato come una coscienza percipiente "priva di superficie" (*flächenlos*), entità che, per mantenere una metafora del tempo atmosferico a cui Schmitz stesso ricorre, è sensibile (*spürbar*) nel senso di permeabile.

Il *Leib* inteso da Schmitz è una dimensione olistica che viene attraversata dalle sensazioni (*Gefühle*) che non sono riducibili alle sensazioni corporee e che anzi gode di una certa autonomia rispetto al corpo fisico, che risulta a essa fondamentale solo fino a un certo punto. Al posto di un *ego cogitans*, il fondamento ultimo della riflessione diventa il corpo sensibile (*spürbarer Leib*). Nonostante l'idea della neutralizzazione, questa coscienza incarnata è dispersa nelle sue percezioni: il problema è che Schmitz sembra pensare nei termini di

<sup>36</sup> Il testo in questione, Leder (1990) viene menzionato anche negli scritti di Csordas, che ha impiegato il termine *somatic modes of attention* per descrivere (anche tramite Leder) gli stessi processi.

<sup>37</sup> Rappresentativi di pregi e difetti: Ihde (2010, 2016), cfr. Nørskov (2015) e Luan (2020). Problematica anche la mancanza di contatti con altri approcci alla tecnica derivati in maniera più o meno diretta dalla fenomenologia, come quello di Gilbert Simondon (2021). Poiché Ihde limita il campo di azione della filosofia della tecnica alla sua dimensione empirica, questo lo porta a mantenere la fenomenologia in un ruolo descrittivo di casi particolari, perdendo una visione d'insieme che invece sarebbe più propriamente filosofica. Per una critica a Ihde, cfr. Cera (2020).

<sup>38</sup> Un'aspra critica si trova in Gutjahr (2018). Per l'influenza dell'apparato di Schmitz (e del suo concetto di angoscia), letta anche in questo caso in senso critico, il rimando è a Micali (2023). Un importante volume di Ute Gahlings (2018) sulla fenomenologia del corpo femminile impiega in maniera sistematica l'apparato concettuale di Schmitz.

un'estaticità priva di una reale posizionalità, nel continuo flusso di nuclei percettivi localizzati come *Leibesinsel*, letteralmente “isole di carne”, la cui comparsa può essere paragonata alle modalità d'attenzione somatica di Csordas-Leder. Schmitz manca però di un approccio che sia chiaramente genetico nei confronti di queste formazioni, lasciandole fondamentalmente in una certa vaghezza. Il *Leib* si trova poi sempre all'interno di “situazioni” che sono composte dal “dinamiche” (*Dynamik*) e forme di comunicazione (*Kommunikation*) che attraversano il *Leib* stesso. Questo fa sì che il *Leib* si trovi costantemente in mezzo a ciò che Schmitz chiama atmosfere (*Atmosphären*), da cui si trova attraversato e che esercitano su di lui una “potenza” da cui viene afferrato. Le emozioni e i significati non si trovano, stando a Schmitz, all'interno del *Leib*, ma sarebbero *binnendiffuse Bedeutsamkeiten*, letteralmente “significatività diffuse” all'interno delle atmosfere in cui esso si muove, che interagiscono con il *Leib* tramite un impulso vitale (*vitaler Antrieb*) costituito da un “dialogo” tra lontananza (*Weit*) e vicinanza (*Enge*) che si espandono e contraggono attorno al soggetto come “possessore di coscienza” (*Bewussthaber*) (Schmitz 2017, 134).

Il progetto di Schmitz ha avuto il suo sviluppo più noto nell'opera di Gernot Böhme, che sul concetto di atmosfera ha basato le proprie ricerche teoriche ed empiriche. Il problema è, di nuovo, una certa mancanza di chiarezza: se si legge l'ultima opera di Böhme (2019),<sup>39</sup> si ritrova l'idea di un *Leib* come percezione corporea olistica che si trova situata all'interno di atmosfere. Eppure, anche a causa del netto rifiuto di Merleau-Ponty, liquidato come “cartesiano” senza troppe spiegazioni, Böhme definisce a più riprese il *Leib* come “la natura che noi stessi siamo” (*die Natur die wir selbst sind*). Questa dimensione olistica diventa allora non chiara: in quanto naturale, dobbiamo ritenerla soggetta alle leggi meccaniche che agiscono nel mondo fisico, o dobbiamo pensare alla percezione incarnata in un senso più strettamente ecologico, ritornando però al Merleau-Ponty de *Le visible et l'invisible*? Si può anche notare come ci siano due concetti di natura in Böhme, il primo che la identifica come il dato, il secondo come qualcosa di auto-attuantesi alla cui costituzione iniziale gli umani non hanno partecipato (Meyer 2024), continuando a sfuggire a una presa totale. Ma questo è molto meno distante dal tardo Merleau-Ponty di quanto Böhme non sembri realizzare.

Il punto della *neue Phänomenologie* è che non andando a specificare chiaramente i limiti della propria applicabilità, sembra assolutizzare una concettualizzazione che parrebbe sì utile, ma da impiegare in determinate (e limitate) condizioni particolari, tendenzialmente di natura estetica. L'estrema vaghezza del concetto di atmosfera – che è, di fatto, una forma di metafora assoluta di molta estetica contemporanea – rende problematico un suo studio più preciso. La dimensione olistica dell'atmosfera rientra insomma nello spettro dei fenomeni umani, ma sarebbe illecito ridurre, come sembrano voler fare Schmitz e Böhme, l'intera fenomenologia del corpo umano a un'atmosferologia.<sup>40</sup>

Al contempo, uno dei pregi di questi autori è evidenziare l'interrelazione tra percezione corporea e ambiente circostante, ovvero la sua dimensione ecologica emersa con forza negli ultimi anni. In questo senso vanno i lavori di Tim Ingold, che ha rielaborato il pensiero di Merleau-Ponty nel senso di un'ecologia processuale (Ingold 2000, Iofrida 2019). Ingold vede nella realtà un tessuto connettivo ramificato di cui andare a tracciare l'ontogenesi. Nelle sue parole:

Ci servirebbe una nuova parola, qualcosa come “antropo-ontogenetica”, per descrivere come la forma, piuttosto che essere applicata al materiale, emerge all'interno del campo delle relazioni

<sup>39</sup> Sul concetto di atmosfera è utile la rassegna Radermacher (2018), che include anche l'uso del termine oltre il paradigma della “nuova fenomenologia”

<sup>40</sup> Schmitz in realtà era partito come un filosofo sistematico nella sua prima, monumentale e ancora largamente inesplorata opera, *System der Philosophie*. I testi successivi hanno però messo praticamente per intero tra parentesi questa impostazione sistematica, rielaborando regionalmente gli elementi che si trovavano nel sistema.

umane. [...] L'antropogenesi non è né un fare né un crescere, ma una sorta di "fare nel crescere" (*making-in-growing*). (Ingold 2017, 122).

I lavori antropologici di Ingold sono condotti a partire dalla *dwelling perspective*, ovvero dalla sua personale rielaborazione delle proposte dello Heidegger in *Bauen, Wohnen, Denken* (Heidegger 1976, 96-108), della quale ha dato una lettura cognitivista nel senso di una fenomenologia del divenire. Nei suoi lavori, che intendono essere antropologia e non "mera" etnografia,<sup>41</sup> l'umano è un nodo (*knot*) in divenire in mezzo a non umani, tecniche e ambiente, un diveniente (*becoming*) e non un "essere" (*being*). Tuttavia, per quanto più complessa e teoreticamente approfondita rispetto a molte altre antropologie culturali, anche questa prospettiva scioglie interamente la fenomenologia nella pratica, condensando l'antropologia fenomenologica come una fenomenologia genetica dell'umano così come si presenta oggi. Cosa succede se, al contrario, tentiamo di sondare l'abisso temporale dal quale l'umano è emerso?

La prospettiva paleoantropologica è quella adottata da Blumenberg. Dopo averlo incontrato a più riprese, possiamo ora vedere in che modo egli stesso avesse proposto una forma di antropologia fenomenologica a partire dalla critica a Husserl: uno degli aspetti più noti del monumentale *Beschreibung des Menschen* (Blumenberg 2006) è infatti la sua critica all'*Anthropologieverbot*, l'interdizione antropologica caratteristica del pensiero di Husserl e Heidegger.<sup>42</sup> Blumenberg declina il tema tentando di dare una risposta antropogenetica al problema della costituzione delle strutture fenomenologiche. La sua complessa critica è interamente orientata a una totale immanentizzazione del soggetto corporeo, rifiutando la pretesa del trascendentalismo di Husserl in favore di una prospettiva incarnata, orientata alla dimensione funzionale e non a quella sostanziale, riprendendo Ernst Cassirer.<sup>43</sup> Questo significa anche riprendere, sulla scia dell'antropologia filosofica di Gehlen (1983, Rasini 2018), una dimensione paleoantropologica della *Menschwerdung*, attraverso la quale andare a reperire la genesi delle strutture fenomenologiche, a partire dalla *Lebenswelt* e dall'intersoggettività. In molti scritti tardi,<sup>44</sup> significativamente coevi al suo ultimo grande testo, *Höhlenausgänge*, (Blumenberg 2009) Blumenberg ritorna in continuazione sul tema della visibilità. Se ripercorriamo la strategia argomentativa che si dipana nei testi di *Beschreibung des Menschen* (Blumenberg 2006) e *Theorie der Lebenswelt* (Blumenberg 2010), ci accorgiamo che il progetto di Blumenberg intende far leva su due problemi principali della fenomenologia di Husserl: da un lato un problema genetico, dall'altro il problema dell'intersoggettività.<sup>45</sup> Stando a Blumenberg, in Husserl, l'intersoggettività funziona come una "estrapolazione" dell'altro, una forma di deduzione a partire dal soggetto che, di fatto, tradisce il metodo fenomenologico. Sarebbe invece necessario partire dalla dimensione della visibilità: la garanzia di oggettività viene fondata sulla dimensione incarnata e non sul soggetto trascendentale. In Blumenberg, tutte le strutture fenomenologiche, come la *Lebenswelt*, derivano dalla struttura corporea umana, formatesi lungo la storia della sua evoluzione come strategie di sopravvivenza. Il mondo della vita diventa così la risposta all'assolutismo della realtà derivato dall'angoscia provata al cambiamento di biotipo nel passaggio dal primate all'uomo. Evidenziando la dimensione incarnata del soggetto alla base dell'intersoggettività che starebbe a garantire dell'oggettività del mondo, Blumenberg risolverebbe anche il problema genetico-strutturale nella storia della *Menschwerdung*,

<sup>41</sup> "Scappando dall'etnografia nella filosofia", facendo l'opposto di quanto successo a Descola. cfr. Descola, Ingold, (2014) e Ingold (2014).

<sup>42</sup> Cfr. Monod (2009), testo importante dal quale però ci discostiamo almeno in parte.

<sup>43</sup> Su Cassirer e l'antropologia filosofica, fondamentale Hartung (2006).

<sup>44</sup> Cfr. Blumenberg (2018). Sull'intersoggettività in Husserl cfr. Besoli (2018).

<sup>45</sup> In pratica il Blumenberg tardo ritorna sui due *Hauptprobleme* che aveva individuato nella sua rinnegata tesi di abilitazione Blumenberg (2022).

rifiutando il trascendentalismo di Husserl in favore di una teoria immanente, che evidenzia anche la dimensione di contingenza dell'umano: un'antropologia fenomenologica che intende anche essere una fenomenologia antropologica. Tuttavia, tralasciando come questa attenzione per la dimensione ottica possa lasciare perplessi, Blumenberg trova un nuovo problema genetico: se le strutture fenomenologiche derivano dalla storia della *Menschwerdung*, allora bisogna tornare indietro nel momento stesso in cui l'uomo è diventato umano per poter comprendere in che modo si sono formate, ancorando la genesi delle strutture fenomenologiche alla filogenesi dell'essere umano, e solo in questo modo sarebbe possibile fondare e completare questa teoria. Ma siccome l'origine umana è insondabile, Blumenberg si appella alle sue (non eccelse) conoscenze di paleoantropologia, tramutandole in una storia esistenziale (Lysemose 2012) che ha la stessa caratteristica della metafora assoluta di non soddisfare, ma di dover bastare. Blumenberg ritrova così la stessa crisi dei fondamenti della fenomenologia, usando la contingenza umana come prova che non ci possa essere un fondamento ultimo della fenomenologia. Il che è normale per un autore che, in maniera spesso criptica, ha sempre criticato l'idea di un fondamento ultimo, ma resta problematico per chi non volesse abbandonare il progetto di una *Grundlehre*.

## 5. (In)conclusione

Da ciò che abbiamo potuto intercettare seguendo il fenomeno umano in questa linea tra le tante possibili, appare chiaro che nella maggior parte dei casi la dimensione antropologica finisce con l'inglobare quella fenomenologica. Il problema sta nella difficoltà di concepire in che modo la fenomenologia possa trascendere e fondare il discorso sull'ente a partire dal quale essa stessa sussiste: la maggior parte delle proposte in questo senso hanno pienamente accettato la delimitazione di validità della fenomenologia all'essere umano, una fenomenologia che è sempre anche antropologia, o un'antropologia che ritrova al suo interno la fenomenologia. E la questione diventa ancora più complessa se si considera lo statuto dell'essere umano e la sua stessa individuazione all'interno di una cultura. L'uomo come "regione mediale" (Melandri 1960, 202 e sg.) richiede a sua volta un suolo e un orizzonte di costituzione all'interno di un mondo che è naturale e culturale, e in quanto fenomeno ritrova in se stesso l'orizzonte interno ed esterno che permette la formulazione di giudizi.

Il problema dell'antropologia fenomenologica è il suo diventare un sistema che ricorda la nota immagine di Escher delle due mani che si disegnano a vicenda. Il centro del movimento rimane vuoto: resta allora da comprendere in che modo poter reintegrare questo scarto all'interno di una fenomenologia in cui la dimensione antropologica risulta fondamentale per quella fenomenologica, che però intende essere alla base di ogni discorso successivo. Il margine tra i due infiniti discorsi di antropologia e fenomenologia richiede innanzitutto una lingua di confine, un dialetto che appartenga a entrambe. Pensare questo dialetto diventa allora la prima sfida di un'antropologia fenomenologica che si voglia realmente radicale, che non voglia abbandonare come impossibile l'idea di un fondamento, né rinunciare alla complessità del fenomeno umano. Il problema è pensare l'eccedenza della dimensione fenomenologica rispetto a quella antropologica, un'eccedenza che però avviene all'interno della dimensione antropica, trascendendola. Né il problema di *Lokalisierung* (Husserl 2002b, 324) che ritroverà sempre il fenomenologo nell'umano può essere risolto semplicemente accettando questa limitazione, pena ricadere nell'*Untertreibung* di una fenomenologia indebolita. Che può pure essere un progetto di ricerca funzionale e produttivo – prova ne è l'esistenza, in primo luogo, di un uso antropologico della fenomenologia – ma al contempo perde la complessità e l'intera carica di possibilità che una fenomenologia rigorosa può (e forse deve) mantenere. Fin qui abbiamo trattato il lavoro che è stato

fatto, presentando le principali posizioni in campo. Ma il lavoro per un'antropologia fenomenologica radicale che non intenda rinunciare al fondamento resta ancora (quasi) tutto da rifare.

## Bibliografia

Arendt, H. (2017). *Le origini del totalitarismo*. A cura di A. Martinelli; trad. it. di A. Guagnin. Torino: Einaudi.

Atkinson, W. (2018). Bourdieu and Schütz. Bringing together two sons of Husserl. In T. Medvetz & J.J. Sallatz (a cura di), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* (398-421). Oxford: Oxford University Press.

Azzariti-Fumaroli, L. (2020). *Fenomenologia dell'ombra. Tre saggi*. Macerata: Quodlibet.

Barbaras, R. (2019). *L'Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-la-Neuve: Peeters.

Barroso, G. (2024). Provincializing Nature: A Phenomenological Account of Descola's Relative Universalism. *Human Studies*, 1-24.

Berger, P. & Luckmann T. (1997). *La realtà come costruzione sociale*. Trad. it. di M. Sofri Innocenti. Bologna: il Mulino.

Bermes, C. (2002). „Lebenswelt“ (1836–1936): Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 44, 175-197.

Bernasconi, R. (2005). Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of 'the Primitive'. *Social Identities*, 11 (3), 229-245.

Besoli, S. (2018). Il tema dell'intersoggettività e la costituzione del sé. Genesi e identità della fenomenologia trascendentale. In S. Besoli & L. Caronia (a cura di), *Il senso della realtà. L'orizzonte della fenomenologia nello studio del mondo sociale* (199-242). Macerata: Quodlibet.

Blumenberg, H. (1989). *L'ansia si specchia sul fondo*. Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.

Blumenberg, H. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.

Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*, Hg. M. Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2009). *Uscite dalla caverna*. A cura di G. Leghissa; trad. it. M. Doni. Milano: Medusa.

Blumenberg, H. (2010) *Theorie der Lebenswelt*. Hg. M. Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2018). *Phänomenologische Schriften 1980-1988*. Hg. N. Zambon. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2022). *Die ontologische Distanz*. Hg. N. Zambon. Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Böhme, G. (2019). *Leib: Die Natur, die wir selbst sind*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bourdieu, P. (2009). *Ragioni pratiche*. Trad. it. di R. Ferrara. Bologna: Il Mulino.

Buongiorno, F. (2011). Fenomenologia e antropologia. Concetto e realtà della "Menschheit" in Edmund Husserl. In P. Piccolella (a cura di), *Prospettive antropologiche nel pensiero europeo del Novecento* (107-134). Albalibri: Livorno.

Caloni, S. (2018). La ragione sulla soglia fra assolutismo e contingenza della realtà. *Dianoia*, 27, 149-161.

Carreras, P. (2021). L'infini anthropologique et la phénoménologie. *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 17 (5), 1-49.

- Carreras, P. (2023). Ciò che resta del naufragio. Fondo e sprofondamento in Hans Blumenberg. *Kaiak. A Philosophical Journey*, 10, 2023 (E).
- Cera, A. (2013). Tra mondo e mondo umano: antropologia filosofica, oggi. Karl Löwith e la Philosophische Anthropologie. *Etica & Politica*, 15 (1), 506-554.
- Cera, A. (2020). Beyond the Empirical Turn: Elements for an Ontology of Engineering. *Információs Társadalom*, 20 (4), 74-89.
- Csordas, T. (2002). *Body/Healing/Meaning*. Palgrave Macmillan: New York.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di G. Charuty et al. Torino: Einaudi.
- Cusinato, G. (2018). *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*. Milano: Franco Angeli.
- Descola, P. (2013). *L'ecologia degli altri*. Trad. it. di P. Mussano. Roma: Linaria.
- Descola, P. (2014). *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris: Flammarion.
- Descola, P. & Ingold, T. (2014). *Être au monde : quelle expérience commune ?*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Di Martino, C. (2017). *Viventi umani e non umani: tecnica, linguaggio, memoria*. Milano: Raffaello Cortina.
- Di Chiro, A. (2020). Attualità e importanza della fenomenologia per le scienze sociali. Alfred Schütz lettore di Husserl. *Segni e comprensione*, 97, 33-60.
- Dondi, A. (2023). *Dal corpo esposto al soggetto esposto. Il concetto di interfaccia in alcuni filoni di riflessione sulla tecnica dal Settecento a Marcel Mauss*. Milano-Udine: Mimesis.
- Duranti, A. (2018). Alle radici dell'époché: dialoghi tra Husserl e gli antropologi. In S. Besoli (a cura di), *Il senso della realtà, L'orizzonte della fenomenologia nello studio del mondo sociale* (97-118). Macerata: Quodlibet.
- Farges, J. (2010). Monde de la vie et primordialité chez Husserl: Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale. *Philosophie*, 4, 15-34.
- Fazakas, I. (2020). Le labyrinthe d'air. La structure des fantasmes dans l'anthropologie phénoménologique de Marc Richir. In C. Bodea & D. Popa (a cura di), *Describing the Unconscious* (177-200). Bucharest: Zeta.
- Fischer, J. (2020). *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Alber.
- Gahlings, U. (2016). *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg-Munich: Alber.
- Gehlen, A. (1983). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Trad. it. di C. Mainoldi. Milano: Feltrinelli.
- Gurwitsch, A. & Schütz, A. (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. Hg. R. Grathoff. München: Fink.
- Gurwitsch, A. (2009). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973): Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Ed. by J. Garcia-Gomez. Dordrecht: Springer.
- Gutjahr, L. (2018). Nourishing Notions or Poisonous Propositions? Can "New Phenomenology" inspire Gestalt Therapy? *Gestalt Review*, 22 (3), 331-357.
- Hartung, G. (2006). *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Köln: Velbrück Wissenschaft.
- Heidegger, M. (1976). *Saggi e discorsi*. Trad. it. di G. Vattimo. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (1992). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*. Trad. it. di P.-L. Coriando. Genova: il Melangolo.
- Homan, C. (2019). The Play of Being and Nothing: World, Earth, and Cosmos in Eugen Fink. *Philosophy Today*, 63 (1), 35-54.

- Hünefeldt, T. & Schlitte, A. (a cura di). (2018). *Situatedness and place: multidisciplinary perspectives on the spatio-temporal contingency of human life*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: il Saggiatore.
- Husserl, E. (1966). *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della Ragione Logica*. Trad. it. di G. D. Neri. Roma-Bari: Laterza.
- Husserl, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. In Hua XIV. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*. In Hua XV. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. In Hua XVII. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*. In Hua XXVII. Den Haag: Kluwer.
- Husserl, E. (1993). *L'idea della fenomenologia*. A cura di C. Sini; trad. it. di A. Vasa. Roma-Bari: Laterza.
- Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. In Hua XXXIV. Kluwer: Dordrecht.
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. In Hua XXXIX. New York: Springer.
- Husserl, E. (2017). *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*. Trad. it. di A. Canzonieri. Brescia: Morcelliana.
- Husserl, E. (2022). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.
- Ihde, D. (2016). *Husserl's missing technologies*. New York: Fordham University Press.
- Ingold, T. (2000). *Perception of the environment*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *Hau: Journal of ethnographic theory*, 4 (1), 383-395.
- Ingold, T. (2015). *The life of lines*. London: Routledge.
- Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet.
- Jackson, M. (2013). *Lifeworlds, Essays in existential anthropology*. London: University of Chicago Press.
- Janicaud, D. (2009). *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard.
- Katz, J. & Csordas, T. (2003). Phenomenological ethnography in sociology and anthropology. *Ethnography*, 4 (3), 275-288.
- Kelkel, A. L. (1991): Husserl and the Anthropological Vocation of Phenomenology. In Tymieniecka (a cura di), *The turning points of the new phenomenological era* (35-55). *Analecta Husserliana*, 34. Spinger: Dordrecht.
- Landgrebe, L. (1981). The life-world and the historicity of human existence. *Research in Phenomenology*, 11, 111-140.
- Latour, B. (1995). *Non siamo mai stati moderni*. Trad. it. di G. Lagomarsino. Milano: Eleuthera.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2015). *Il pensiero selvaggio*. Trad. it. di P. Caruso. Milano: il Saggiatore.
- Lisciani-Petrini, E. (2019). Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione. *Discipline Filosofiche*, 29 (2), 71-98.
- Lock, M. & Scheper-Hughes, N. (1987). The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical anthropology quarterly*, 1 (1), 6-41.
- Lysemose, K. (2012). The being, the origin and the becoming of man: a presentation of Philosophical Anthropogenealogy and some ensuing methodological considerations. *Human Studies*, 35 (1), 115-130.

- Mancuso, A. (2018). *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*. Milano-Udine: Mimesis.
- Marquard, O. (1973). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Melandri, E. (1960). *Logica e Esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo*. A cura di S. Besoli & R. Brigati. Quodlibet: Macerata.
- Merleau-Ponty M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. Trad. it. di A. Sordini. Milano: SE.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Trad. it. di A. Bonomi: Milano, Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *Segni*. Trad. it. di A. Bonomi. Milano: il Saggiatore.
- Meyer, K. (2024). Normative implications of ecophenomenology. Towards a deep anthropo-related environmental ethics. *Environmental Values*, 33 (3), 279-295.
- Micali, S. (2023). *Fenomenologia dell'angoscia*. Macerata: Quodlibet.
- Monod, J-C. (2009). L'interdit anthropologique chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg. *Revue germanique internationale*, 10, 221-236.
- Mooney, T. D. (2022). *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: On the Body Informed*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Névot, A. (2024). *Rethinking Relation-substance Dualism: Submutances and the Body*. New York: Taylor & Francis.
- Orth, W.E. (1987) Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie. *Husserl Studies*, 4, 103-141.
- Teilhard de Chardin, P. (2020). *Il fenomeno umano*. Trad. it. di F. Mantovani. Brescia: Queriniana.
- Perreau, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Perreau, L. (2019). *Pierre Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*. Paris: CRNS.
- Pesaresi, C. (2018). L'anthropologie phénoménologique de Jan Patočka. *Transversalités*, 2, 101-122.
- Plessner, H. (2003). *Gesammelte Schriften VIII: Conditio Humana*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2008). *Antropologia dei sensi*. Trad. it. di M. Russo. Milano: Raffaello Cortina.
- Plessner, H. (2019). *Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961*. Hg. J. Gruevska & H-U. Lessing, K. Liggieri. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2021). *I gradi dell'organico nell'uomo*. A cura di V. Rasini; trad. it. di U. Fardini. Torino: Bollati Boringhieri.
- Radermacher, M. (2018). „Atmosphäre“: Zum Potenzial eines Konzepts für die Religionswissenschaft: Ein Forschungsüberblick. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 26 (1), 142-194.
- Rasini, V. (2004). Il pensiero fenomenologico secondo Plessner. *Annali del Dipartimento di Filosofia*, 9/10, 267-280.
- Rasini, V. (2018). *L'agire dell'uomo. Sul pensiero di Arnold Gehlen*. Milano-Udine: Mimesis.
- Remotti, F. (2013) *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Richir, M. (2000). Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique. In E. Escoubas & B. Waldenfels (a cura di), *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande* (103-128). Paris: L'Harmattan.
- Richir, M. (2003). Lebenswelt et époque phénoménologique transcendantale. *Kairos*, 22, 151-164.

- Scanlon, J. D. (1972). The epoche and phenomenological anthropology. *Research in phenomenology*, 2 (1), 95-109.
- Scheler, M. (1955). *Zur Idee des Menschen*. In Id. *Gesammelte Werke* (III), 171-196. Bernd-München: Francke.
- Scheler, M. (2000). *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Trad. it di G. Cusinato. Milano: Franco Angeli.
- Schiemann, G., *Lebenswelt und Wissenschaft. Zum Spannungsverhältnis zweier Erfahrungsweisen*, Berlin, De Gruyter, 2021.
- Schmitz, H. (2011). *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*. Trad. it. di T. Griffero. Milano: Marinotti.
- Schmitz, H. (2017). *Zur Epigenese der Person*. Alber: Freiburg-München.
- Schmitz, H. (2019) *Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstwerdung*. Freiburg-München: Alber.
- Schnegg, W. (2023). Phenomenological Anthropology: Philosophical Concepts for Ethnographic Use. *Zeitschrift für Ethnologie*, 148 (1), 59-102.
- Schütz, A. (1962a). *On multiple realities*. In Id., *Collected Papers* (I), 207-259. Ed. by M. Natanson. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A. (1962b). *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*. Ed. By I. Schütz. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (2017). *Strukturen der Lebenswelt*. Hg. Martin Endreß. Stuttgart: UTBR.
- Seamon, D. (2018). *Life takes place: Phenomenology, lifeworlds, and place making*. Dordrecht: Springer.
- Serban, C. (2021). Transcendental Philosophy, Psychology, and Anthropology: Kant and Husserl on the "inner man" and the human being. In C.D. Coe (a cura di), *The Palgrave Handbook of German Idealism and Phenomenology* (41-62). Cham: Springer International Publishing.
- Spiegelberg, H. (1965). *Doing Phenomenology: Essays on and in Phenomenology*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Throop, J. (2015). Sacred suffering: a phenomenological anthropological perspective. In K. Ram & C. Houston (a cura di), *Phenomenology in anthropology. A sense of perspective* (68-89). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Tugendhat, E. (2014). *Dalla metafisica all'antropologia*. Trad. it. di A. Canzonieri. Milano-Udine: Mimesis.
- Veyne, P. (2014). *I greci hanno creduto ai loro miti?* Trad. it. di C. Nasalli Rocca. Bologna: Il Mulino.
- Waldenfels, B. (1985). *Im Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wiehl, R. (2012). Certainty and Trust: Reflections on Karl Jaspers' Cosmo-Anthropology. In A.M. Olson et. al. (a cura di), *Philosophical faith and the future of humanity* (123-134). Dordrecht, Springer.
- Zambon, N. (2020). Teoria del mondo della vita: Blumenberg lettore e critico di Husserl. *Azimuth*, 15 (1), 2020.