

«Les difficultés que soulève le cogito»: il problema della comunicabilità tra coscienze in Lahbabi tra Descartes, Hegel e Heidegger

di Francesco Patrone

This paper aims to consider how in Lahbabi's thought, and more precisely in Lahbabi's PhD dissertation, De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste (1954), we can find a focus about intersubjectivity and the problem of the communication between different subjects and consciences. This problem, whose origin is found by Lahbabi in Descartes' thought, is faced also by Hegel and Heidegger and Lahbabi try to enlighten their different points of view.

Keywords: Intersubjectivity, Lahbabi, Descartes, Hegel, Heidegger

Il problema della comunicabilità tra coscienze non rappresenta solamente uno dei nuclei tematici che sono stati al centro della discussione filosofica fino a partire dalla modernità, esso costituisce anche il principale terreno di gioco del confronto critico di Mohammed Aziz Lahbabi con il pensiero cartesiano¹. Formatosi nella Faculté de Lettres della Sorbona tra gli anni '40 e '50 del XX secolo, il filosofo e letterato marocchino non poté non misurarsi con gli spunti principali che derivavano dal pensiero cartesiano, diffusissimi in quell'ambiente culturale, ma in generale in tutto il panorama filosofico francese. Dalla pubblicazione del *Discorso sul metodo* nel 1637, infatti, ma più in generale con la successiva pubblicazione delle *Meditationes de prima philosophia*, nel 1641, e con il diffondersi, nonostante la macchia della messa all'Indice quasi immediata, della filosofia di Descartes, il panorama filosofico occidentale, ma in maniera particolare il pensiero francese, non poté più ignorare il problema della comunicazione tra coscienze². La tematica del solipsismo, di conseguenza, contenuta e discussa nella prima parte della tesi dottorale lahbabiana, la tesi principale, può rappresentare una cartina tornasole significativa per comprendere appieno il peso cartesiano all'interno della formazione del filosofo marocchino e ci consente altresì di verificare l'abilità dello stesso Lahbabi di proporre, a un problema sollevato da Cartesio, una soluzione di matrice essenzialmente hegeliana, che non rinuncia, tuttavia, ad un'apertura di carattere heideggeriano, allargando il raggio della propria portata³. Le modalità con cui questo gioco di rimandi avvenne saranno illustrate dalle pagine che seguono.

1 - Nel contesto generale di uno *status quaestionis* poverissimo a proposito di quest'autore, sia in italiano che in francese, manca uno studio esplicitamente dedicato alla risonanza del pensiero cartesiano in Lahbabi.

2 - Alain Badiou definisce tutta la filosofia francese contemporanea come un derivato di due influenze: quella del pensiero cartesiano e quella dell'idealismo tedesco. «Si noti come, su questo problema delle origini, si potrebbe risalire anche più lontano, e dire che, in fin dei conti, si tratta di un lascito cartesiano, e che la filosofia francese della seconda metà del secolo non è altro che un immenso dibattito con Descartes. Perché Descartes è l'inventore della categoria di soggetto, e il destino della filosofia francese, e persino le sue divisioni, sono divisioni interne al lascito di Descartes. Descartes è infatti al tempo stesso un teorico del corpo fisico, dell'animale-macchina, e un teorico della riflessione pura. Egli s'interessa dunque contemporaneamente alla fisica delle cose e alla metafisica del soggetto. Tutti i grandi filosofi contemporanei hanno scritto su Descartes. [...] Poiché in fondo esistono tanti Descartes quanti sono i filosofi francesi della metà del XX secolo» (A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, trad. ita di L. Boni, Derive-Approdi, Milano 2013, pp. 8-9; per la versione originale francese si veda Id., *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique éditions, Paris 2012, p. 12).

3 - Il testo lahbabiano di riferimento è il seguente: M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954. La tesi complementare, pubblicata due anni dopo, ebbe come termine di confronto il pensiero di Henri Bergson. Cfr. M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération? À partir des libertés bergsonniennes*, P.U.F., Paris 1956.

1. La posizione del problema: «sum», «que suis-je?»

Nel momento in cui Lahbabi arriva a prendere in consegna la questione della comunicabilità problematica delle coscienze, appare chiaro che il problema dell'esistenza della coscienza, o meglio di una *coscienza di*, o *coscienza-conoscenza* e della *coscienza di sé* sia, per il momento, messo da parte⁴. Il nucleo problematico che invece Lahbabi intende affrontare, e che ci interessa più da vicino, può essere messo bene a fuoco a partire dal titolo stesso del paragrafo in cui ci troviamo, che recita: «Le difficoltà che il *cogito* solleva.» e da cui deriva anche il titolo di questo contributo. Esso, poi, trova un'ulteriore spiegazione nelle primissime righe di questa porzione di testo, in cui il filosofo scrive: «C'è, quindi, oltre alla questione dell'esistenza della "coscienza di" o coscienza-conoscenza e della coscienza di sé – che ne è un aspetto fondamentale – il problema dei loro rapporti e delle loro interazioni e conflitti»⁵. L'orizzonte è chiaro fin da subito: bisogna prendere in carico la questione dei rapporti, delle interazioni e dei conflitti tra coscienze, un problema che, venuto alla luce con la deflagrazione della filosofia cartesiana nel panorama culturale occidentale, non sempre è stato affrontato con la giusta dose di serietà e di rigore. Questo orizzonte problematico trova una definizione ulteriore poco dopo, quando Lahbabi precisa una nuova formulazione del problema appena esposto, che, con le sue parole: si formulerà: «sono, e che cosa sono?»⁶.

Il pensiero cartesiano, nella lettura del filosofo marocchino, è un pensiero che rimane al livello dell'io, della soggettività pensante, non potendo andare oltre un "io penso che io penso" in cui i due significati del verbo pensare differiscono radicalmente. Quando pensiamo al soggetto dell'io penso cartesiano, infatti, secondo Lahbabi pensiamo a un essere pensante e unico, che non si preoccupa né del mondo, né degli altri soggetti che lo circondano. Il *cogito*, di conseguenza, non può in alcun modo proporsi come *cogito* universale, poiché l'io che esso stesso pone è un io che pone se stesso come io pensante singolare, quello stesso io che pensa, nel momento in cui pensa. Proseguendo su questa stessa linea, che si è appena tentato di chiarire in misura minima, Lahbabi scrive: «Il cogito pone un'esistenza temporale, autentica ed effettivamente vissuta di un *pensiero di pensiero* di un solo soggetto, senza rendere possibile la conoscenza di altri esseri»⁷. Il *cogito* cartesiano è respon-

4 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 35. Alla discussione di questi concetti il filosofo marocchino aveva, infatti, dedicato le pagine precedenti, cfr. *ibid.*, pp. 30-34.

5 - *Ibid.*, p. 35. Per questo e per tutti gli altri passi lahbabiani d'ora in poi citati, la traduzione dal francese è mia, non essendo presente una traduzione italiana dell'opera.

6 - *Ibidem*.

7 - *Ibid.*, p. 36, il corsivo è di Lahbabi. A commento di queste righe, l'autore propone la critica kantiana all'idealismo problematico di Cartesio: parlando esplicitamente di un «idealismo problematico cartesiano

sabile della posizione di una soggettività connotata temporalmente, che si caratterizza unicamente come “pensiero di pensiero” di soggetto solo, chiuso in se stesso, senza alcuna possibilità di apertura all'esterno, di comunicazione con le altre soggettività che gli stanno a fianco e che condividono – ma questo si può solo sopporre – il pensiero nella sua stessa misura. La lettura che Lahbabi propone della filosofia cartesiana, poi, prosegue allargando lo sguardo, fino ad intendere il *cogito* come qualcosa che non pretende in alcun modo di proporsi come punto d'arrivo della ricerca, bensì di dare il là al processo, di porsi come punto d'avvio, dal momento che «se l'esistenza del mondo materiale è messa in dubbio, non si tratta che di un dubbio provvisorio»⁸. Descartes parte dal pensiero e arriva al pensiero, rivelando, però, l'immediatezza del soggetto pensante, dell'io: esso si configura come una sostanza collocata nel mondo, un mondo che può essere ritrovato come certezza solamente al termine di un percorso che passi attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ed è proprio su questo percorso che bisogna dire qualcosa di più.

La posizione proposta da Lahbabi prende le mosse da una lettura in cui il percorso appena chiamato in causa «si comprende facilmente in un sistema in cui Dio è necessario»⁹. La giustificazione dell'esistenza di una realtà oggettiva all'esterno del soggetto pensante, insomma, secondo il Lahbabi lettore di Descartes può essere compresa solamente entro una cornice che comprende anche l'esistenza necessaria di Dio, in un sistema completamente coerente e che possa, in questo modo, avere senso¹⁰. Soprattutto egli è deciso nel sostenere come l'originalità del filosofo francese stia nell'«aver capovolto l'ordine del ragionamento dei teologi, senza averlo laicizzato»¹¹. Tramite l'esempio dei Mutakallimûn islamici, che egli porta sulla scena con un rapidissimo cenno, privo di una vera e propria contestualizzazio-

in cui non è ammessa, come indubitabile, che una sola asserzione, quella “io sono”» (M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36). Il filosofo marocchino sta di fatto citando, senza dichiararlo esplicitamente, quella confutazione dell'idealismo che Kant aggiunse alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui si legge dell'idealismo come di quella: «teoria che considera l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e indimostrabile o falsa e impossibile; il primo è quello problematico di Cartesio, il quale ritiene indubitabile solo un'asserzione empirica e precisamente questa: “io sono”» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2018, p. 251).

8 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

9 - *Ibidem*.

10 - Si tenga presente, a questo proposito, anche un altro dei riferimenti centrali per la formazione lahbabiana, il personalista francese d'ispirazione cristiana Jean Lacroix, che altrove nell'esposizione di Lahbabi rappresenta un termine di confronto privilegiato per questioni come il concetto di assurdo e la necessità, a tal proposito, di un Dio che conferisca senso al mondo in cui l'uomo vive. Cfr. J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica, Bari 1977, per l'edizione originale francese si veda Id., *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, [1949], PUF, Paris 1971⁷.

11 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

ne storico-religiosa, Lahbabi di fatto contrappone la posizione di Descartes alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio: non è il mondo in quanto creato a poter essere testimonianza dell'esistenza di un Dio creatore, poiché non possiamo essere sicuri nemmeno dell'esistenza del mondo creato. Lo stesso Descartes, infatti, aveva scritto che: «[gli uomini] sono meno certe tutte le altre cose di cui si ritengono forse più sicuri, come avere un corpo, e che vi sono degli astri e una terra e simili»¹². Bisogna, di conseguenza, anzitutto mettersi al riparo da questo rischio, per poi poter condurre oltre la propria analisi, dal momento che «bisognerà, dunque, dimostrarne l'esistenza [del mondo] e non provarne, a partire da lui, l'esistenza [di Dio]»¹³. Il punto di partenza cartesiano è la coscienza di sé e dunque «Descartes, all'inverso rispetto al percorso dei Mutakallimûn e dei teologi in generale, va incontro a Dio a partire dal pensiero»¹⁴. Concependo l'esistenza di Dio come una delle tesi metafisiche essenziali alla religione cristiana, Cartesio propone una dimostrazione dell'esistenza di Dio imperniata sul dubbio metodico e che si articola in tre momenti differenti, che derivano dalle speculazioni di Agostino d'Ippona e Anselmo d'Aosta¹⁵. Una posizione come quella appena descritta, però, non può essere assunta pacificamente, ecco perché, secondo Lahbabi, il *cogito* cartesiano: «solleva un certo numero di difficoltà»¹⁶. Di quali difficoltà si tratta? Per comprendere meglio il suo punto di vista, è necessario proseguire con un lavoro di lettura e di analisi del testo lahbabiano, dal momento che il seguito della trattazione è concen-

12 - R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. ita di M. Garin, in Id., *Opere filosofiche*, vol. I, pp. 291-342, qui p. 315. Cfr. anche R. Descartes, *Oeuvres philosophiques. Tome I (1618-1637)*, a cura di F. Alquié, Garnier Frères, Paris 1963, pp. 567-659, così come il riferimento all'edizione Adam-Tannery, d'ora in poi AT, qui in particolare AT, VI, 37.

13 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

14 - *Ibidem*.

15 - Come visto in precedenza a proposito della critica all'idealismo problematico cartesiano, anche in questo caso Lahbabi sta di fatto chiamando in causa, senza nominarlo esplicitamente, ancora Kant. La posizione che il filosofo marocchino assume nei confronti della critica cartesiana di una dimostrazione dell'esistenza di Dio a *contingentia mundi* richiama la critica kantiana della prova cosmologica dell'esistenza di Dio. Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., pp. 483-490. La lettura lahbabiana, tuttavia, appare miope, perché non fa menzione di quel tentativo di prova ontologica dell'esistenza di Dio che Cartesio stesso propone all'interno della parte IV del *Discorso* e che costituisce l'asse portante della terza delle dimostrazioni che il filosofo francese propone e che troverà una maggiore consistenza nelle *Risposte alle II Obiezioni alle Meditazioni*. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 314; AT, VI, 36 e Id., *Risposte alle II Obiezioni*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 140. Ulteriore perplessità è destata dal fatto che in nessun luogo della propria opera, né nel corpo del testo, né in bibliografia, Lahbabi renda mai testimonianza di una lettura delle *Meditationes* cartesiane, il testo di argomento metafisico per eccellenza.

16 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 36.

trato proprio sull'esposizione della difficoltà principale, che ben conosciamo, per poi proporre una possibile soluzione.

«Come può un essere conoscere il mondo che è al di fuori di lui?» risuona il paragrafo immediatamente successivo, concentrato sull'esposizione del problema. L'assunto "penso, dunque sono" cartesiano, nell'ottica di Lahbabi, non può rispondere tutti i punti di domanda che solleva¹⁷. Che cosa sono? Che cosa ero prima di pensare? Che cosa sarò dopo che avrò smesso? Gli interrogativi si concentrano in poche righe, nelle quali il filosofo marocchino condensa le proprie perplessità¹⁸. Egli evidenzia come, secondo lui: «per pensare bisogna anzitutto esistere, il pensiero si fonda sull'essere», mentre, al contrario: «il cogito cartesiano considera l'essere piuttosto come una conseguenza, la prima conseguenza del fatto di pensare»¹⁹. Un'osservazione che, a ben vedere, si scontra con la lettera del testo cartesiano, denotando una sorta di miopia nella lettura lahbabiana del filosofo francese. È lo stesso Cartesio, nella parte IV del *Discorso*, infatti, a scrivere che: «per pensare, bisogna essere», sconfessando, di fatto, quest'interpretazione lahbabiana, che si dimostra imprecisa²⁰. Un errore che intacca alla radice la lettura lahbabiana di Descartes, ma che non scoraggia, comunque, la prosecuzione della nostra analisi. Il problema di fondo viene ben esposto dallo stesso Lahbabi, che scrive, criticando la posizione di Cartesio: «lo penso che sono un essere pensante e non comprendo

17 - Nucleo teorico fondamentale del *Discorso sul metodo*, esposta nella parte IV di quest'opera, questa frase appare insieme come punto d'arrivo e punto di partenza. Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 312; AT, VI, 32.

18 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., pp. 36-37. Alla domanda sul dopo, sul che cosa saremo dopo che avremo smesso di pensare, una risposta è – a ben vedere – proposta dallo stesso Descartes: «[...] mentre, se solo avessi smesso di pensare, anche se tutte le altre cose da me immaginate fossero state vere, non avrei avuto nessuna ragione di credere che esistevano; conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 312; AT, VI, 32).

19 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

20 - Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 313; AT, VI, 32. La parte IV del *Discorso* cartesiano è anche l'unica porzione testuale di quest'autore che Lahbabi riporta di aver letto e cita: si tratta di quella sezione che lo stesso Descartes aveva definito come la parte di testo dedicata alle «prove che egli [il discorso, *N.d.A.*] dà dell'esistenza di Dio e dell'anima umana», precisando anche che «su queste si fonda la sua metafisica» (R. Descartes, *Discorso*, cit., p. 291; AT, VI, 1). In virtù di queste stesse precisazioni, stupisce che Lahbabi non dimostri di aver letto, né citi in alcun luogo, le *Meditationes de philosophia prima*, il testo cartesiano metafisico per eccellenza, dove vengono esposti più diffusamente i nodi tematici del *cogito*, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio.

nient'altro oltre me»²¹. Il filosofo e matematico francese ha proposto un soggetto senza alcuna relazione col mondo esterno e con gli altri soggetti. Si tratta del ben noto problema del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*, che Lahbabi intende come del tutto appiattito sulla *res cogitans*: «Sono solo, neutro faccia a faccia con ciò che di me resta al di fuori della parte pensante [...]»²². Per poi andare oltre, concependo un soggetto: «neutro faccia a faccia col mondo e con gli altri "io"-pensanti»²³. Lahbabi è convinto del fatto che, differentemente da quanto ha teorizzato Descartes: «L'*ego* si ammira nell'altro, ma l'altro è un per-sé che si presenta a sua volta come *ego*. Allo stesso modo l'io è per sé in quanto *ego* e *alter-ego* in quanto per-l'Altro. Ci presentiamo sempre come uno spettacolo che si manifesta *davanti* e *per* l'altro, e come spettatore degli spettacoli altrui»²⁴.

Viceversa, invece, l'autore del *Discorso sul metodo* propone un *je pense* che non conduce affatto all'io nella sua totalità, ma solamente a una parzialità, a un punto di vista miope perché eccessivamente ripiegato su se stesso, o troppo focalizzato sulla *res cogitans*, a seconda dell'angolazione da cui si vuole guardare il problema. Di conseguenza: «ciò che trovo nel pensiero è solamente un *ego*-per-sé, e niente dell'*ego*-alter, dal momento che l'io non è accessibile se non a lui stesso»²⁵. Il soggetto cartesiano risulta, quindi, un soggetto isolato e chiuso, senza alcuna possibilità di comunicazione con l'ambiente in cui è inserito e con le altre coscienze che lo circondano. Questo è il principale dei problemi sollevati, secondo Lahbabi, dalla posizione del *cogito* cartesiano, fino ad arrivare alla conclusione lahbabiana, per cui: «Così l'*ego* del Cogito, o della durata pura, è parziale»²⁶. Una simile concezione non può che sfociare nella teorizzazione di un soggetto parziale, miope, esclusivamente concentrato su di sé perché non in grado, per mancanza di strumenti, di dedicarsi alla relazione, all'intersoggettività, in una parola di uscire da se stesso. Dove spostare lo sguardo, alla ricerca di una via d'uscita?

21 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

22 - *Ibidem*. Anche Morfino rileva questa miopia cartesiana, sostenendo che: «in Descartes lo spazio di interiorità precede necessariamente la relazione, al punto che l'esistenza dell'*alter ego* sta al di là del piano di immanenza della coscienza [...]» (V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Le passioni tra Descartes e Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXII (2020/2), pp. 577-591, qui in particolare a p. 591).

23 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 37.

24 - *Ibidem*.

25 - *Ibidem*.

26 - *Ibid.*, p. 38.

2. Il punto di vista hegeliano: proposta di soluzione e posizione di nuovi problemi

Arrivati in fondo all'analisi della proposta filosofica cartesiana, possiamo affermare, insieme con Lahbabi, che il problema dell'alterità, dell'intersoggettività e della comunicabilità tra coscienze «resta intero: lo si lascia da parte senza averlo risolto, ma nemmeno posto»²⁷. Di fronte all'assenza di una prospettiva che possa compiere un passo nella direzione da lui auspicata, ovvero della presa in carico della problematica in oggetto, Lahbabi si dimostra un lettore attento di Hegel, seppur con delle sfumature che restituiscono la complessità del panorama di fronte a cui ci troviamo²⁸. La prospettiva hegeliana, fin da questo momento, può essere considerata come una proposta di soluzione, da parte di Lahbabi, ai problemi sollevati dal *cogito* cartesiano ed esposti nel paragrafo precedente. Se Descartes, infatti, ha dimostrato di non aver preso in considerazione il problema dell'alterità e della relazione intersoggettiva, Lahbabi sottolinea come «Hegel, al contrario, affronterà questi problemi»²⁹. Per poter cercare una via alternativa al solipsismo cartesiano, quindi, che non solo lascia insoluto, ma addirittura non affronta nemmeno il problema della comunicabilità tra coscienze, Lahbabi decide di rivolgersi a Hegel per poterne ottenere una prospettiva diversa a proposito del medesimo problema. Chiarito questo, non ci rimane che andare più a fondo, per comprendere meglio tutto ciò che è sotteso in quest'operazione lahbabiana.

All'interno della cornice di quest'operazione concettuale, dal punto di vista testuale il filosofo marocchino si rifà, anzitutto, a un testo che, nell'economia complessiva del suo confronto con la filosofia hegeliana, sarà destinato a rimanere nell'ombra³⁰. Quando chiama in causa Hegel, con la frase citata poco sopra, sostenendo che il filosofo tedesco si sia preso carico delle problematiche lasciate aperte da Descartes, lo sguardo di Lahbabi si posa, per iniziare, sull'inizio del capitolo sulla vita, contenuto nella *Scienza della logica*, sostenendo come, per Hegel:

la vita si confonde con la coscienza di sé. Questa, senza la vita, non è nulla; e la vita è ciò a cui la coscienza di sé fornisce la luce, un senso. Solamente l'uo-

27 - *Ibidem* (t.d.a.).

28 - Una brevissima istantanea è dedicata anche a Kant, che continua a rappresentare una sorta di convitato di pietra di questo banchetto: spesso chiamato in causa, ma senza riferimenti testuali o critici diretti. «L'*io trascendentale* di Kant è nella stessa misura quello degli altri e il mio. L'analisi si situa fuori di me e si preoccupa delle condizioni generali che rendono possibile un mondo per un *io*. Ma come essa non prova a identificare l'*io* a me stesso, e di conseguenza all'altro, il problema dell'alterità rimane intero: lo si schiva senza averlo risolto, né posto» (*ibidem*).

29 - *Ibidem*.

30 - Un peso decisamente più rilevante ha, infatti, la *Fenomenologia dello spirito*.

mo, perché ha coscienza di sé, sa che muore. La vita ignora se stessa, supera sempre il vivente e conduce alla coscienza di sé tramite una riflessione su se stessa³¹.

Siamo, qui, di fronte a un'esplicita presa di posizione lahabbiana, che egli legittima chiamando in causa a proprio sostegno non solamente un passo dell'opera hegeliana, ma anche la mediazione di uno degli intellettuali di spicco di quell'ambiente filosofico della Sorbona della metà del XX secolo entro cui egli stesso si era formato, vale a dire Jean Hyppolite³². L'intellettuale francese, infatti, scrive in una nota a piè di pagina della sua traduzione della *Fenomenologia*, a sua volta citata da Lahbabi: «Essa [la vita] è la condizione di esistenza della coscienza di sé, il *milieu* del suo sviluppo. Ciò che la coscienza di sé desidera, è dunque qualcosa di vivente [...]. La coscienza di sé è la *verità della vita*»³³. Incrociando l'assimilazione del testo hegeliano con la mediazione dello studio di Hyppolite, appare chiara la volontà di Lahbabi di mettere in risalto l'esistenza di un individuo cosciente, in grado di dire «sono». La coscienza di sé, per il Lahbabi che si nutre, in queste righe,

31 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38. Lahbabi, in nota, confessa il proprio debito in questo modo: «Cfr. *La Logique*, p. 469, t. II (La Vie)» (*ibidem*, n. 1). Egli, quindi, come sappiamo anche grazie all'incrocio dei dati bibliografici da lui stesso forniti, sta facendo riferimento al secondo volume della traduzione della *Scienza della logica* a cura di S. Jankélévitch. Cfr. G.W.F. Hegel, *La Science de la logique*, trad. fr. par S. Jankélévitch, Aubier, Paris 1949.

32 - Su questa figura di tengano presenti A.A.V.V., *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971; G. Bianco, *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Éditions de Rue d'Ulm, Paris, 2013; B. Bourgeois, *Jean Hyppolite et Hegel*, in «Études philosophiques», LXVI, 2, (1993), pp. 145-159; J. D'Hondt, *Jean Hyppolite, 1907-1968*, in *Dictionnaire des philosophes*, PUF, Paris, 2016, I ed. 2009, pp. 935-937, la voce è del 1984 e R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli 2021.

33 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38. Lahbabi cita una nota a piè di pagina di Hyppolite, cfr. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, cit., t. I, p. 148, n.7. Cfr. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, II tomes, Aubier, Paris 1939-1941 e J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, ed. it. a cura di G. Bianco, traduzione di G. De Toni e S. Prinzi, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023. Per una ricostruzione critica dell'importanza dell'operazione di traduzione di Hyppolite, si vedano G. Bianco (ed.), *Jean Hyppolite entre structure et existence*, Rue d'Ulm-Presses de l'École normale supérieure, Paris 2013; I. Bauer, *Einige Bemerkungen zur Geschichte der Hegel-Beschäftigung in Frankreich*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», XVIII, 1, (1970), pp. 861-869; A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, cit.; W. Biemel, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, hrsg. von H. G. Gadamer, Bouvier, Bonn 1974, pp. 644-655; B. Bourgeois, *Lire en France la Phénoménologie de l'esprit*, in Id., *Pour Hegel*, Vrin, Paris 2019; G. Canguilhem, *Hegel en France*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», vol. 28-29, (4/1948-1949), pp. 282-297; J. Heckman, *Hyppolite and the Hegel revival in France*, in «Telos», XVI, (1973), pp. 128-145; R. MORANI, *Hegel e l'hegelismo francese negli anni Trenta del Novecento*, in «Annuario filosofico», XXVI, (2010), pp. 311-346 e in Id., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 131-173 e R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», XIX, (1963), nn. 195-196, pp. 694-700.

dell'Hegel hyppolitiano, non può fare a meno di un riferimento all'orizzonte entro il quale è inserito, dunque non può in alcun modo limitarsi solamente a se stesso, a un autoriferimento che, limitandoci alla posizione cartesiana, era invece costantemente dietro l'angolo. Il rapporto – a ben vedere – sembra comunque in una qualche misura ambivalente, seppur asimmetrico: tanto la coscienza di sé recupera dalla vita, intesa con Hyppolite come ambiente di sviluppo della coscienza di sé, quanto la vita, a sua volta, trae vantaggio dall'accoglienza della coscienza di sé, da cui ricava *verità*.

La questione ricorrente, in ogni caso, rimane la stessa e ha direttamente a che fare con quel «Que suis-je?» a proposito del quale ci si è già interrogati e per cui Lahbabi propone: «Hegel risponde: io sono un essere pensante e portatore di un sapere assoluto», e³⁴:

È anzitutto un essere in carne e ossa che si sa essere, ed essere in mezzo agli oggetti. La coscienza si dà come rapporto all'Altro, oggetto, mondo, natura. Anzitutto questo sapere dell'Altro è un sapere di sé; all'opposto qualsiasi sapere di sé è un sapere dell'Altro, del mondo: nei diversi oggetti della coscienza scopriamo ciò che essa stessa è³⁵.

Siamo esseri in carne ed ossa, consapevoli della propria esistenza e della nostra condizione di soggettività immersi in un ambiente in cui sono presenti oggetti, ma non solo, in cui sono presenti altre soggettività. In una parola – ed è questo ciò che anzitutto interessa allo sguardo di Lahbabi – Hegel recupera l'Alterità: la consapevolezza dell'Altro si traduce in consapevolezza di sé, ma anche viceversa. Sapere l'Altro, sapere il mondo, essere consapevoli della loro esistenza e potercisi rapportare sono due risultati centrali dell'operazione filosofica hegeliana agli occhi di Lahbabi. Senza passare cartesianamente attraverso la mediazione della verità di Dio, né per l'opposizione del dubbio, Hegel, come abbiamo appena visto, propone l'introduzione della nozione di mondo: si tratta di un'operazione che Lahbabi considera, una volta in più, in virtù della mediazione di Hyppolite, che parla di un'opposizione al dubbio sistematico di un'evoluzione concreta della coscienza³⁶. Il testo dell'opera hyppolitiana può venire in nostro aiuto per la precisazione di alcune questioni, dal momento che lo studioso francese, nelle pagine citate da Lahbabi, parla esplicitamente di come:

34 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 38.

35 - *Ibidem*.

36 - Ancora in una nota a piè di pagina, Lahbabi cita direttamente il testo di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 39, n. 2.

Studio delle esperienze della coscienza, la Fenomenologia sfocia incessantemente in conseguenze negative. Ciò che la coscienza prende per verità si rivela illusorio, essa deve abbandonare la sua prima convinzione e passare a un'altra: "Questo itinerario... può venir considerato come la via del dubbio o, più propriamente, la via della disperazione"³⁷.

Il luogo testuale della *Fenomenologia* qui richiamato da Hyppolite è celebre, ma importa, ai nostri fini, soprattutto per la presenza di quel 'dubbio', che deve metterci in allarme, consentendoci di agganciarci al passo per noi più significativo:

Ma Hegel, che parte dalla coscienza comune, non può porre a principio primo questo dubbio universale che si addice soltanto alla riflessione filosofica. Per ciò a un dubbio sistematico e universale egli oppone l'evoluzione concreta della coscienza che impara a dubitare, via via, di quanto prendeva prima per vero³⁸.

Ponendo l'accento sull'evoluzione concreta della coscienza in luogo di un dubbio sistematico universale, quindi filosofico, Hyppolite assegna a Hegel un primato nei confronti di Descartes, con cui Lahbabi, evidentemente, concorda, in virtù dell'analisi hyppolitiana ulteriore per cui: «Il cammino del dubbio qui è quello reale effettivamente percorso dalla coscienza, il proprio itinerario, non quello del filosofo che decide di dubitare»³⁹. È proprio a partire da questo dubbio 'effettivo' della coscienza, un dubbio che coincide col suo percorso di riflessione, che essa stessa può lasciar da parte tutti i propri pregiudizi precedenti, ivi compreso quello per noi particolarmente importante «dell'esistenza di cose fuori di noi»⁴⁰.

Tramite il percorso svolto fino a questo punto, possiamo arrivare a considerare con la giusta prospettiva una possibile risposta di Hegel, che Lahbabi, esponendone il punto di vista, riassume in questo modo:

È la risposta di Hegel. La fenomenologia studia il problema dell'intersoggettività, altrimenti detto della pluralità delle coscienze di sé: l'io pensante è, il mondo è. Essa apre la strada alla mediazione psicologica, mostrando che la presa di coscienza dell'io come soggetto racchiude la presenza dell'Altro. C'è dunque un tutta in cui i diversi momenti sono uniti tra di loro attraverso la mediazione, una relazione ideale⁴¹.

La soggettività pensante e il mondo *sono*, si danno. Il percorso fenomenologico abbraccia, in una delle sue tappe, la compresenza del soggetto e dell'alterità, es-

37 - J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 76.

38 - *Ibidem*.

39 - *Ibidem*.

40 - *Ibidem*.

41 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 39.

plicitandoli nella relazione. Se Descartes non l'aveva presa in considerazione, o meglio se la sua posizione non si era dimostrata sufficientemente forte da poter comprendere anche una soluzione al problema della comunicazione delle coscienze, è proprio con Hegel che, agli occhi di Lahbabi, il problema viene finalmente affrontato. Emerge, nella trattazione hegeliana, la questione dell'intersoggettività, della relazione, che assume un'importanza decisamente rilevante nell'economia del discorso fenomenologico.

Quanto detto fin qui, però, non è tutto, dal momento che Lahbabi, proseguendo la propria analisi, sostiene altresì l'esistenza di un'«altra novità rispetto al cartesianesimo» interna al pensiero hegeliano, ovvero il fatto che «lo spirito umano non si risveglia a se stesso se non tramite la conoscenza del mondo»⁴². L'essere umano, quindi, non può vivere isolato, né rispetto agli altri, né rispetto alle cose, perché: «Ogni pensiero è conoscenza e la sua essenza non si sviluppa nella sua pura soggettività, ma nell'atto tramite cui il soggetto è presso se stesso e presso la cosa»⁴³. Qualsiasi forma di pensiero, per il Lahbabi lettore e commentatore di Hegel, è conoscenza, ma non solo. Si tratta, infatti, di una forma di conoscenza che non rimane confinata alla pura soggettività, alla singolarità chiusa del soggetto come lo aveva delineato Descartes, come "io penso che io penso", bensì di una conoscenza che si esterna, che procede dal soggetto pensante all'oggetto pensato e in cui, verrebbe da concludere, può e deve esserci spazio anche per la comunicabilità tra coscienze, per iniziare ad accennare i tratti di un soggetto che non sia autoreferenziale, ma che, al contrario, sia in costante comunicazione con l'esterno, con l'Altro, comunque lo si voglia intendere.

Quando Lahbabi, tuttavia, si interroga a proposito della proposta hegeliana di dare una risposta alle domande aperte da Cartesio e dal cartesianesimo, non si tratta solamente di una possibile soluzione, ma altresì di una nuova apertura problematica. Scrive a questo proposito il filosofo marocchino che: «se la sua risposta [di Hegel] ha potuto risolvere alcuni dei problemi posti dal Cogito cartesiano, essa solleva, nondimeno a sua volta, una domanda di primaria importanza»⁴⁴. Si tratta, quindi, di una soluzione che apre degli spazi di riflessione, che ci pone di fronte a nuovi orizzonti problematici. La posizione hegeliana che, finora, abbiamo considerato e analizzato insieme con Lahbabi deve essere considerata in funzione del sapere o dell'azione? Una prima possibile risposta a questo nuovo interrogativo ci arriva direttamente dal filosofo marocchino, che sottolinea come nell'intenzione hegeliana quest'operazione sia rivolta al recupero e al mantenimento di entrambi i

42 - *Ibidem*.

43 - *Ibidem*.

44 - *Ibidem*.

campi, pur senza risparmiare un rilievo critico. Secondo lui, infatti, il problema rimane aperto e, con Hyppolite, che qui torna a occupare un'importante posizione di mediazione, dopo la comparsa precedente, egli rileva come la soluzione a questo quesito costituisca un punto scoperto della dottrina hegeliana nel suo complesso⁴⁵. La porzione tesuale citata da Lahbabi è significativa ed è la seguente:

Ma la filosofia, appunto, è solo un sapere o è pari tempo anche un agire? Queste ultime questioni dovrebbero esser risolte dal capitolo sul sapere assoluto, nel quale per altro più che risolversi esse si pongono. Presso i filosofi del XIX e del XX secolo lo hegelismo come sintesi dialettica si mostra instabile e apre la porta a molteplici interpretazioni possibili⁴⁶.

Il passo in avanti compiuto da Lahbabi consiste nell'operare una scelta, laddove egli stesso aveva percepito la mancanza di una soluzione. Ecco, quindi, che a questo stesso proposito egli sintetizza come «Hegel sarà più incline a privilegiare la speculazione dell'azione», una considerazione che, sempre nell'opinione di Lahbabi, allontana Hegel da quella prospettiva di una filosofia rivoluzionaria, che puntava a rendere l'uomo padrone della natura, sognata, invece, da Descartes⁴⁷. Il filosofo marocchino giustifica questa sua interpretazione citando un luogo testuale preciso della *Fenomenologia*, l'ultimissima pagina del testo⁴⁸. La scelta lahbabiana è giustificata da una fondamentale convinzione dello stesso filosofo: proprio qui, infatti, Hegel attesterebbe la predilezione per la speculazione, sottolineando come il compimento dello spirito risieda nel sapere, un sapere che, ancor di più, si introietta⁴⁹. La soluzione, tuttavia, appare ai nostri occhi un po' troppo sbrigativa e assolutizzante, tanto più perché costruita sulla base di uno dei luoghi testuali più oscuri di un'opera già di per sé estremamente complessa e sfuggente alle interpretazioni tagliate con l'accetta. L'eccessiva fretta – è questo un punto che possiamo tener fermo – di Lahbabi nel proporre una soluzione laddove il suo stesso autore non l'ha prevista, finisce per far correre allo studioso marocchino un rischio piuttosto serio, ovvero quello di voler ad ogni costo trovare un punto fermo laddove un punto fermo, a ben vedere, non c'è.

45 - *Ibid.*, p. 40. Il passo hyppolitiano è citato anche da Morani in relazione alle stesse tematiche, si veda R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel*, cit., p. 297, n. 61.

46 - *Ibidem*.

47 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 40.

48 - Si veda G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 529-530.

49 - Cfr. F. Chiareghin, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1994, pp. 160-165 e Id., *Gli anni di Jena e la Fenomenologia*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37.

Dopo aver utilizzato alcuni luoghi della filosofia hegeliana per una puntuale analisi critica del pensiero cartesiano e quindi dopo aver assunto una prospettiva hegeliana per una possibile soluzione ai punti interrogativi sollevati da alcuni problemi di derivazione cartesiana, Lahbabi, come abbiamo appena visto, cerca di non dismettere il proprio sguardo attento e di leggere in maniera altrettanto critica le lacune aperte da alcune suggestioni hegeliane. Il metodo con cui egli vi si avvicina, però, non appare egualmente solido dal punto di vista filologico e storico-filosofico, finendo per risultare come una semplicistica e poco criticamente supportata presa di posizione, che riconferma quello stesso rischio paventato appena qualche riga fa. In conclusione, pur apparendo solida la scelta di proporre alcuni luoghi e tematiche della filosofia fenomenologica hegeliana in risposta ai problemi sollevati e lasciati aperti – o meglio non affrontati – da Descartes, non convince ugualmente la solidità dell’impianto critico lahbabiano nei confronti di Hegel. Il suo sguardo, infatti, pur rivelandosi attento e preciso per alcuni versi, specialmente quando supportato dalla mediazione di Hyppolite, non conserva lungo tutto il decorso dell’analisi che propone il proprio acume, abbandonandosi ad alcune rilevazioni frettolose e imprecise.

3. Il punto di vista heideggeriano

Chiusa l’analisi della posizione hegeliana, dopo aver quindi rilevato i punti critici che lo stesso Lahbabi ha messo in discussione e forti di uno sguardo bilanciato sulla stessa operazione condotta dal filosofo marocchino, è necessario, per poter assumere un punto di vista più completo, rivolgersi anche alla considerazione di un’altra proposta teorica chiamata in causa da Lahbabi, quella di Martin Heidegger⁵⁰. Oltre all’analisi della soluzione hegeliana al “problema” della comunicabilità tra coscienze, Lahbabi, infatti, si rivolge anche alla speculazione del filosofo di

50 - La considerazione lahbabiana della filosofia di Heidegger prende le mosse, come testimoniato dalla *Bibliografia* della sua tesi dottorale, da un novero di testi heideggeriani piuttosto ristretto e coincidente con quei testi diffusi in Francia, quindi tradotti in lingua francese, nel periodo in cui Lahbabi si addottorò a Parigi. In questo contesto spicca l’assenza di una lettura e considerazione completa di *Essere e tempo*, ma la ragione è facilmente spiegabile: nel periodo parigino di Lahbabi, dunque dal 1946 al 1954, non era ancora comparsa una traduzione integrale dell’opera heideggeriana in lingua francese. Un’assenza rumorosa, su cui torna, tra gli altri, anche Janicaud. Il filosofo marocchino, dunque, poté fruire solamente di quei paragrafi dell’opera che Henry Corbyn inserì nella propria traduzione di *Was ist Metaphysik?*, per cui si veda M. Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1938. Cfr. a proposito D. Janicaud, *Heidegger en France*, II tomes, Albin Michel, Paris 2001, ma anche J. Lacoste, *Heidegger et la France*, in «La Quinzaine littéraire», 764, (1999); J.M. Palmier, *Heidegger en France*, in «Magazine littéraire», 235, (1986), pp. 34-38 e T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, London-New York 1995.

Meßkirch, sempre in relazione allo stesso nucleo tematico. La discussione, in questo senso, è più contenuta in termini di spazio concretamente occupato all'interno della tesi dottorale lahbabiana e arriva a comprendere, seppur senza addentrarvisi in maniera sistematica, il concetto di essere-nel-mondo heideggeriano, impegnando Lahbabi in quello stesso luogo della sua opera che si è appena terminato di discutere⁵¹. A tornare in gioco, o meglio a rimanervi, occupando il centro del ring, è ancora la figura di Descartes, la cui discussione questa volta costringe Lahbabi a portare sulla scena un altro intellettuale di mediazione di notevole importanza per il panorama filosofico francese della metà del secolo scorso, vale a dire Jean Wahl⁵². Scendendo nel merito della discussione, la considerazione di Lahbabi a proposito della filosofia heideggeriana prende le mosse dalla convinzione del filosofo marocchino del fatto che, secondo Heidegger, quando noi studiamo il *cogito* cartesiano, ci concentriamo sul *sum* nel suo rapporto con il pensiero, sul piano soggettivo nella sua relazione con l'attività intellettuale e ci accorgiamo che spesso, quando pensiamo, «non sono io ad essere quando penso.», noi non siamo noi, non siamo l'io, il soggetto singolare, ma siamo altro, qualcosa d'esterno, la folla anonima che esiste dentro di noi, «è un altro, è la folla anonima che esiste in me», per citare direttamente la lettera del testo lahbabiano⁵³. Questo accade, nella prospettiva di Lahbabi, che qui discute Heidegger in maniera diretta, poiché non è la conoscenza a spiegare l'essere-nel-mondo, bensì è l'essere-nel-mondo a spiegare la

51 - Cfr. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 40.

52 - Animatore della rivista *Deucalion*, sul cui primo numero compaiono già alcuni studi a proposito di Heidegger, egli ha anche un ruolo di introduzione heideggeriana nel panorama filosofico parigino del tempo. Wahl, infatti, tiene un corso nel semestre primaverile del 1946 a proposito di Heidegger in Sorbona. Non un corso su Heidegger, ma un corso di commento di un corso che Heidegger tenne a sua volta: si tratta del corso del semestre invernale 1928-1929, allora inedito, ma poi pubblicato. Cfr. J. Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Librairie Générale Française, Paris 1998. Su questo corso Janicaud scrive che: «Il fatto stesso che [il corso] si sia potuto tenere in Sorbona senza incidenti conferma significativamente lo statuto eccezionale di cui godette il pensiero di Heidegger nel 1946 presso alcuni intellettuali parigini» (D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., p. 96, la traduzione dal francese, anche in questo caso, è mia poiché manca un'edizione italiana di questo testo). Sulla figura di Wahl come introduttore del pensiero heideggeriano in Francia, si tenga conto dei seguenti studi: J. Wahl, *Existence humaine et transcendence*, La Baconnière, Neuchâtel 1944; Id., *Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger*, in «Recherches philosophiques», publiées par A. Koyré, H.C. Puech, A. Spaier, Boivin, Paris 1932-1933, pp. 349-370; Id., *L'idée d'être chez Heidegger*, Centre de documentation universitaire, Paris 1951; Id., *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1952; Id., *Petite histoire de l'existentialisme*, L'Arche, Paris 1947; Id., *Vers la fin de l'ontologie*, SEDES, Paris 1956, trad. it. *Verso la fine dell'ontologia. Studio dell'Introduzione alla metafisica di Heidegger*, a cura di G. Masi, Fratelli Fabbri Editore, Milano 1971 e Id., *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Vrin, Paris 1932.

53 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 41.

conoscenza. Il soggetto perde la propria singolarità per trasferirsi in una molteplicità impersonale, che ci riconduce alla problematica oggetto di discussione di queste pagine. Questo tema spiccatamente cartesiano, però, viene in questa sede intrecciato con uno dei contenuti concettuali più celebri della filosofia heideggeriana e discusso da una prospettiva altra. L'essere-nel-mondo, qui, viene letto come una particolare evoluzione del punto di vista soggettivo: non esiste più il *sum*, perché a venir meno è la dimensione unitaria e solida del soggetto pensante, che viene via via sgretolandosi.

Quest'analisi diventa una sorta di stratagemma architettato, dal punto di vista lahbabiano, che riflette sulla questione intrecciando la posizione heideggeriana al problema sollevato dalla filosofia cartesiana, per uscire dal problema della solitudine dell'essere pensante, a cui è preclusa la comunicazione autentica coi propri simili. Quando, poi, Lahbabi arriva a proporre la propria sintesi finale, scrivendo che «Il fondamento della filosofia non è più il "*Cogito ergo sum*"; ma il *sum cogitans*.», egli di fatto sta proponendo un rovesciamento della filosofia cartesiana, che, però, è frutto di un'assimilazione della posizione dello stesso Heidegger⁵⁴. Questa formula, però, deve essere letta anche tramite il ricorso alla mediazione di Jean Wahl, che viene esplicitamente citato in nota da Lahbabi a spiegazione di questa particolare sintesi⁵⁵. Proprio l'intellettuale francese, infatti, diventa, qui, il filtro di mediazione tra la filosofia heideggeriana e la posizione di Lahbabi, con la sua preziosa analisi secondo cui «la coscienza stessa non esiste se non in quanto essa è nel mondo. Non ci sarà verità del mondo se non perché c'è una coscienza: e la coscienza sarà sempre in rapporto con l'essere, comprensione dell'essere»⁵⁶. Il punto di vista del soggetto è, in questo modo, 'allargato' al punto di vista dell'essere-nel-mondo. Ritorna, in queste righe, quel motivo che abbiamo riconosciuto nel filosofo marocchino: laddove Lahbabi parla di *sum*, infatti, si può riconoscere chiaramente il concetto wahliano di coscienza, che, come il soggetto lahbabiano, esiste solamente come pluralità, come essere-nel-mondo. Oltre il piano ontologico, però, risuonano in queste righe anche degli echi di carattere gnoseologico: è solo nel rapporto coscienza-essere che si può dare una manifestazione di verità e una conoscenza della verità stessa. Una conferma in questo senso ci giunge proprio da alcune precisazioni di Wahl, che sostiene come «non è la conoscenza che spiega l'essere-nel-mondo, ma è lui che la spiega»⁵⁷. Non è il punto di vista gnoseologico a spiegare il piano ontologico, quanto piuttosto il contrario: solo se comprendiamo

54 - *Ibidem*. Il corsivo è dell'autore.

55 - Cfr. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938, p. 472.

56 - *Ibidem*.

57 - *Ibidem*.

appieno che il soggetto non è più unitario, non ha più una consistenza solida e ben definita, situata singolarmente, bensì si è in qualche modo trasferito in un punto di vista 'aperto', 'nel-mondo', possiamo spiegare in che modo avvenga la conoscenza e quindi anche – va da sé – il contatto con le altre coscienze. Il calco lahabbiano sarà pressoché identico nel recupero di quest'analisi, come abbiamo avuto modo di vedere: anch'egli parla di un essere-nel-mondo che spiega la conoscenza. Si tratta di una precisa conferma, supportata dai riferimenti testuali appena discussi, del ruolo di mediatore di Jean Wahl non solo tra la filosofia heideggeriana e la formazione filosofica di Lahbabi, ma anche dell'importante ruolo wahliano di filtro nella discussione sul problema dell'intersoggettività tra Descartes e Heidegger.

Proseguendo nel merito della discussione, c'è tuttavia, secondo Wahl, quello che il filosofo francese chiama un *solipsisme existential* e che trasporta il soggetto proprio nel mezzo del mondo, lungi dal renderlo isolato. Non è in quanto immersa nel mondo, gettata in esso, per utilizzare la fraseologia heideggeriana, che la coscienza wahliana, o il soggetto lahabbiano, possono dirsi in relazione. Scrive Wahl: «Il fondamento della filosofia non è più il *Cogito ergo sum*; è il *Sum cogitans*. Sono nel mondo e, essendo nel mondo, emetto delle possibilità, ho delle attitudini davanti a delle possibilità; sono un pensante»⁵⁸. Wahl parla espressamente, a questo proposito, di una circolarità essere-coscienza, una sorta di sdoppiamento: l'essere umano ha la tendenza a sfuggire all'Essere in direzione del Niente, salvo poi essere tentato dal tornarvi in una dinamica di evidente circolarità viziosa.

La pagina lahabbiana, però, continua e opera una svolta, introducendo un vero e proprio cambio di direzione che, per noi, rappresenta anche un punto di arrivo, una sorta di capolinea per quanto riguarda la nostra analisi: «Dopo alcune altre obiezioni a Descartes, Heidegger si rivolge a Hegel»⁵⁹. Per Lahbabi, che chiama in causa quello stesso autore che costituì un punto di riferimento significativo per la propria formazione filosofica, Hegel e Heidegger sono concordi in un'operazione di messa in risalto del carattere originale dell'esperienza intersoggettiva umana. Ciò che Hegel chiama "être avec", corrisponde, all'interno della lettura lahabbiana, all'essere-nel-mondo di Heidegger: queste due dimensioni, entrambe costitutive della realtà umana, vengono qui rilevate da Lahbabi nel contesto di una discussione a proposito dell'intersoggettività dell'essere umano. Il filosofo marocchino, in sintesi, dopo essersi affacciato, come si è cercato di ricostruire, sulla problematica, lasciata aperta da Descartes, della comunicabilità tra coscienze, o del solipsismo, propone una propria soluzione che sta a cavallo tra le riflessioni di Hegel e di Heidegger. L'operazione lahabbiana, tuttavia, non si limita a una riproposizione po-

58 - *Ibidem*. I corsivi sono dell'autore.

59 - M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 41.

sticcia delle due speculazioni, ma intreccia altresì un proprio punto di vista critico e consapevole del panorama sul quale sta gettando il proprio sguardo, secondo le mediazioni e le letture che, nel corso di queste pagine, si è tentato di integrare e ricostruire.

Bibliografia primaria

- R. Descartes, *Discours de la méthode*, in ID., *Oeuvres philosophiques. Tome I (1618-1637)*, a cura di F. Alquié, Garnier Frères, Paris 1963, pp. 567-659
- , *Discorso sul metodo*, trad. ita di M. Garin, in ID., *Opere filosofiche*, vol. I, pp. 291-342.
- , *Risposte alle II Obiezioni*, in ID., *Opere filosofiche*, vol. II, trad. it di A. Tilgher, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- , *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. par J. Hyppolite, Il tomes, Aubier, Paris 1939-1941.
- , *La Science de la logique*, trad. fr. par S. Jankélévitch, Aubier, Paris 1949.
- M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Gallimard, Paris, 1938
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino, 2018, I ed., UTET, Torino 1967.
- M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954.

Bibliografia secondaria

- A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, trad. ita di L. Boni, DeriveApprodi, Milano 2013; ed. fr. *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique éditions, Paris 2012.
- F. Chiereghin, *Gli anni di Jena e la Fenomenologia*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 3-37.
- , *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1994.
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946, trad. ita a cura di G. Bianco, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.
- D. Janicaud, *Heidegger en France*, Il tomes, Albin Michel, Paris 2001.

- J. Lacroix, *Oltre il marxismo e l'esistenzialismo*, Ecumenica, Bari 1977, ed. fr. ID., *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps*, P.U.F., Paris 1971⁷.
- R. Morani, *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli 2021.
- V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Le passioni tra Descartes e Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CXII (2020), 2, pp. 577-591.
- J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938.
- , *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Librairie Générale Française, Paris 1998

FRANCESCO PATRONE

Dottorando in Scienze umane presso l'Università degli Studi di Perugia e l'Université Catholique de Lyon

francesco.patrone@dottorandi.unipg.it