

3.

Stefano Catucci

Le cose stesse: appunti su un'autocritica trascendentale della fenomenologia

st.ct@libero.it

1. ORIGINE DI UN MOTTO

Zu den Sachen selbst! – È sorprendente la forza di attrazione che questo semplice slogan ha esercitato su generazioni di filosofi, artisti, critici, scienziati, al punto da diventare la via d'accesso alla fenomenologia intrapresa da molti di coloro che in seguito, sempre nel nome delle 'cose', si sono magari allontanati dall'insegnamento di Husserl.

Per verificare l'origine di questa frase dobbiamo risalire proprio a uno dei gesti inaugurali della filosofia husserliana: l'Introduzione alla seconda parte delle *Ricerche logiche*, testo nel quale per la prima volta viene affermata “la necessità di ricerche fenomenologiche per una chiarificazione e per una elaborazione critico-conoscitiva preliminare della logica pura”¹. Qui, mentre argomenta il carattere descrittivo di un metodo che risale dal nominalismo dei concetti logici ai vissuti che ne fondano il senso, Husserl esprime a chiare lettere il suo programma:

Non vogliamo affatto accontentarci di “pure e semplici parole”, cioè di una

¹ Cito le opere di E. Husserl in traduzione italiana, salvo ricorrere all'originale tedesco laddove indispensabile, in questo caso con riferimenti alle edizioni della *Husserliana*. La traduzione italiana di *Ricerche logiche* è di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, 1982³, vol. I, p. 267.

comprensione puramente simbolica delle parole, così come ci è data anzitutto sul senso delle leggi, presentate dalla logica pura, concernenti i “concetti”, “giudizi”, “verità”, ecc., in tutte le loro specificazioni. Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle “cose stesse” [*Wir wollen auf die “Sachen selbst” zurückgeben*] ².

La citazione non dovrebbe fermarsi qui. Facciamo perciò solo una breve sosta prima di continuare, appena il tempo necessario per compiere alcuni rilievi.

Anzitutto, la frase è inserita all'interno di un discorso che prosegue – appunto. In secondo luogo, Husserl pone l'espressione ‘cose stesse’ tra virgolette, piccola precauzione alla quale egli avrebbe dedicato qualche parola nel Libro I delle *Idee*. “Le virgolette hanno un significato manifesto”, scriveva allora, in quanto esprimono un “mutamento di segno e la corrispondente modificazione radicale del termine” ³. L'espressione “mutamento di segno”, a quel punto di elaborazione della filosofia fenomenologica, indica per Husserl il lavoro della riduzione eidetica, ovvero il passaggio dalla considerazione dell'oggetto come tale alla sua essenza nel vissuto che lo coglie. “L'albero ut sic”, egli scrive, “può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici ecc.”, ma il senso della percezione nella quale l'albero mi è dato “non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali” ⁴. Benché all'epoca delle *Ricerche logiche* Husserl non avesse ancora compiutamente teorizzato il ricorso alla riduzione fenomenologica, sappiamo bene come essa sia più che adombrata nello svolgimento delle sue analisi di allora. Dunque, per quanto non sia del tutto lecito sovrapporre testi cronologicamente sfalzati, possiamo supporre che l'uso delle virgolette, nell'espressione “le ‘cose stesse’”, indichi un mutamento di segno, un cambiamento ancora indeterminato, ma che potrebbe già intradarcì nella direzione di quel nocciolo noematico che rappresenterà, di lì a poco, la ‘cosa stessa’ delle cose stesse – per così dire.

Osserviamo ancora che tra la citazione del testo e la forma che essa ha preso nel momento in cui è diventata uno slogan sussistono ancora delle differenze. C'è anzitutto il verbo della proposizione principale, declinato alla prima persona plurale, “noi vogliamo”, forma che rinvia al contesto di quella iniziazione filosofica alla fenomenologia continuamente ripetuta da Husserl all'inizio dei suoi libri e dei suoi corsi: l'appello alle ‘cose stesse’, da questo punto di

² Ivi, p. 271.

³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), tr. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 203.

⁴ *Ibidem*.

vista, sembra il riflesso di un gesto filosofico condiviso da una collettività, da una comunità di ricercatori, da un'aula di uditori, insomma da quel 'noi' che al livello trascendentale è indistinguibile dalla posizione dell'io, se addirittura non la precede⁵. C'è poi un altro verbo, *zurückgeben*, che la versione italiana rende correttamente con 'tornare', ma che si potrebbe anche tradurre diversamente con 'risalire', se intendessimo valorizzare la qualità trascendentale del percorso fenomenologico, oppure, forzando un poco, con 'abbassare', se – cogliendo uno dei significati comuni dell'uso tedesco di quel verbo – volessimo sottolineare la volontà husserliana di fare del suo metodo descrittivo una nuova e più genuina forma di positivismo: "Noi vogliamo abbassarci alle 'cose stesse'", potrebbe essere in questo caso la resa della frase. D'altra parte, esiste una versione corrente dello slogan fenomenologico che suona *zurück zu den Sachen selbst!* e che accentua il movimento retrogrado al quale esso ci invita.

Infine, al di là delle virgolette e dei verbi, c'è il punto esclamativo, un segno d'espressione rarissimo in filosofia e assente anche nella formulazione delle *Ricerche logiche*, ma quasi sempre presente nella vulgata, tanto da dare a quelle parole la connotazione di un vero e proprio 'grido di guerra filosofico', com'è stato definito anche di recente.

2. IL "PRINCIPIO DI TUTTI I PRINCIPI" E IL SUO CONTESTO

Proviamo allora a tornare alla citazione per vedere come prosegue il testo husserliano:

Noi vogliamo tornare alle "cose stesse". Vogliamo rendere evidente, sulla base di intuizioni pienamente sviluppate, che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e, dal punto di vista della praxis della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità, mediante una verifica, sufficientemente ripetuta, sulla base dell'intuizione riproducibile (oppure dell'effettuazione intuitiva dell'astrazione). In questo modo, portando alla luce i significati *variabili*, che uno stesso termine

⁵ Cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985, che evidenzia il carattere originario della riduzione all'intersoggettività nel pensiero husserliano, nonché J. Derrida, *Introduzione a Husserl: "L'origine della geometria"* (1962), tr. it. Jaca Book, Milano 1987, p. 111, con una chiara sottolineatura dell'equivalenza tra "io" e "noi" trascendentale.

logico assume in contesti enunciativi diversi, ci convinciamo appunto dell'esistenza dell'equivocazione [*desgleichen überzeugen wir [...] eben von dieser Tatsache der Äquivocation*]; diventa per noi evidente che ciò che la parola significa in questo o quel luogo trova il suo riempimento in formazioni o momenti sostanzialmente diversi dall'intuizione, cioè in concetti generali essenzialmente differenti. Specificando i concetti confusi e modificando opportunamente la terminologia, otteniamo allora anche la desiderata "chiarezza e distinzione" delle proposizioni logiche ⁶.

Per chiarire il senso dell'espressione che si richiama alle 'cose stesse', dunque, Husserl svolge una lunga e complessa argomentazione nella quale vediamo già affacciarsi alcuni elementi portanti del suo metodo e alcuni di quei concetti che, come ha osservato Eugen Fink, fungono da "operatori impliciti" della sua filosofia ⁷. Troviamo per esempio abbozzati il metodo della variazione di essenza; il riferimento a formazioni che partecipano alla costituzione del senso, ma che sono diversi dall'intuizione; il ruolo rivelatore dell'equivocazione – un aspetto, questo, spesso trascurato dalla letteratura fenomenologica. Ma troviamo anche enunciati il principio dell'identità del senso e il programma filosofico di impronta cartesiana che ricerca, nei concetti logici, chiarezza e distinzione sulla base di un'evidenza apodittica: 'Evidenz' è una parola che compare due volte, in tedesco, all'interno della citazione. Sullo sfondo di queste idee, oltretutto, si delinea anche una concezione del rapporto tra le intuizioni e i suoi contenuti formali e materiali che riveste un ruolo chiave nel pensiero di Husserl: l'intenzionalità.

Come si vede, il richiamo alle 'cose stesse' porta con sé una parte molto ampia della sua filosofia. In fondo è ovvio, perché decisivo non è il fatto che si nominino le 'cose', ma il modo in cui vengono pensate sia le 'cose', sia la forma dell'accesso alle 'cose'. La parola d'ordine della fenomenologia, il "principio di tutti i principi", come si legge altrove, non è dunque né semplice né univoca. Al contrario, non solo è fortemente problematica, ma si presta a sua volta a equivoci, a fraintendimenti, a traduzioni in contesti teorici diversi – un'opportunità, quest'ultima, tutt'altro che secondaria rispetto all'impatto e alla diffusione che la fenomenologia ha avuto lungo tutto l'arco del Novecento.

Heidegger, per limitarci a un solo esempio, si trovò attratto da Husserl proprio per il richiamo alle 'cose', così come questo veniva promesso dall'idea di intenzionalità elaborata nelle *Ricerche logiche*, ma si divise poi dalla fenome-

⁶ E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 271-272.

⁷ E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 11, 1957, pp. 321-337.

nologia trascendentale precisamente quando essa gli parve tradire il senso originario del rapporto con la ‘cosa’. Nei protocolli del *Seminario di Zähringen* (1973) Heidegger afferma che quanto lo aveva inizialmente interessato, nella teoria husserliana dell’intenzionalità, era il valore di “eccedenza” [Überschuß] attribuito all’essere della ‘cosa’: “L’è’ – attraverso il quale io determino la presenza del calamaio come oggetto o sostanza – è ‘eccedente’ tra le altre affezioni sensibili: l’è’ non viene infatti aggiunto alle affezioni sensibili, ma viene ‘visto’ – pur essendo *visto* diversamente da ciò che è visibile sensibilmente”. Per Husserl, prosegue Heidegger, “il categoriale (vale a dire le forme kantiane) è dato *tanto pienamente quanto* il sensibile”, ecco il nocciolo produttivo di un’intenzionalità che proietta il soggetto fuori di sé, verso le ‘cose stesse’⁸. “Con la sua analisi della intuizione categoriale”, cito ancora dal *Seminario di Zähringen*, “Husserl ha liberato l’essere da ciò che lo vincolava al giudizio”⁹. E tuttavia, sempre secondo Heidegger, Husserl non ha continuato a interrogarsi in questa direzione proprio perché l’esser-cosa della cosa non rappresenta, ai suoi occhi, un problema che vada oltre la classica distinzione fra soggetto e oggetto, fra coscienza e mondo: una distinzione che altro non è se non “il rifugio preferito della filosofia”¹⁰. Per Heidegger, è noto, il carattere essenzialmente riflessivo della visione fenomenologica finisce per chiudere il suo campo oggettuale all’interno delle determinazioni della coscienza, facendone il referente di uno sguardo teoretico. Il comprendere ermeneutico, al contrario, pensa l’intuizione fenomenologica in un senso non riflessivo, proiettandola nel campo fondamentalmente a-teoretico della vita del *Dasein*¹¹.

⁸ M. Heidegger, *Seminario di Zähringen* (1973), tr. it. di R. Cristin, in “aut aut”, 223-224, 1988, p. 31.

⁹ Ivi, pp. 32-33.

¹⁰ M. Heidegger, *La questione della cosa* (1935-36), tr. it. di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, p. 62.

¹¹ Il confronto tra Husserl e Heidegger sulla concezione dell’intenzionalità e sul senso dell’intuizione fenomenologica è un tema ancora al centro della letteratura critica, come dimostrano due recenti pubblicazioni di segno opposto. F.-W. von Herrmann, *Hermenentik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, si allinea al senso della critica di Heidegger studiando in parallelo i testi husserliani che vanno dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*, e quelli delle lezioni heideggeriane *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919) e *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24), oltre al capitolo metodologico di *Essere e tempo*. B.C. Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1993, sostiene invece che la critica di Heidegger si basa su un fraintendimento che riduce l’intenzionalità alla sola dimensione del *cogito*, trascurando tutti gli aspetti legati alle sintesi passive e alla nozione di “orizzonte”, l’analisi delle quali modifica profondamente il senso dell’immanenza alla coscienza dei contenuti oggettuali analizzati dalla fe-

3. UN GESTO LIBERATORIO

Anche se ci allontaniamo dal versante heideggeriano, è facile constatare come l'apertura alle 'cose' sia il tema al quale i seguaci e gli interpreti di Husserl hanno guardato costantemente, scoprendo al suo interno una molteplicità di accezioni che sfugge alla perentorietà dello slogan. Un esempio può essere offerto dalla guida per la traduzione inglese di Husserl elaborata da Dorion Cairns. Alla parola 'Sache' egli vede corrispondere non solo 'thing', ma anche 'matter', 'affair' – con il francese 'affaire' – quindi 'materially determinate affair', 'materially determinate thing', 'mere thing', e anche 'job', quest'ultimo in parallelo con il francese 'tâche'¹². Anche prendendo in esame solo l'ambito semantico primario, quello che corrisponde all'inglese 'thing', non c'è dubbio che i testi di Husserl offrano una serie di distinzioni che non è possibile ignorare, per esempio quella tra "cosa sensibile" e "cosa fisica", *Sinnending* e *physikalisches Ding*. Le scienze, suggerisce Husserl, non considerano le qualità sensibili proprie della cosa, gli *aisthèta idia*, come il colore, l'odore, il suono, il sapore, e costruiscono per il loro sistema di comprensione delle 'cose' ridotte ai loro *aisthèta koina*, dunque a elementi come l'estensione, il peso e la quantità. La tradizione ha riferito questa distinzione a due ordini di realtà differenti, quello delle qualità primarie e secondarie: oggettive le une, soggettive le altre. *Sinnending* e *physikalisches Ding*, tuttavia, rientrano secondo Husserl in due diverse modalità non dell'essere, ma della visione. Anche accettando la distinzione fra qualità primarie e secondarie, egli scrive, non possiamo che riconoscere come alla percezione della 'cosa', nella sua "concreta consistenza", appartenga precisamente quel che il pensiero scientifico considera "semplice apparizione". La 'cosa', infatti, "è l'unità intenzionale" di un flusso di percezioni nel quale l'apprensione sensibile mantiene un suo diritto irrinunciabile anche sul piano dell'oggettività, dunque non solo in quell'ambito che siamo abituati a squalificare perché 'meramente soggettivo'¹³. Il problema, dunque, non sarà tanto quello di distinguere, nella 'cosa', le qualità sensibili e quelle fisiche, ma di comprendere la loro relazione, ovvero – nei termini husserliani – la continuità intenzionale che lega quei due aspetti.

Da questi pochi accenni, risulta chiaro che, da qualunque parte lo si prenda, il motto *Zurück zu den Sachen selbst!* si complica, richiede pesanti investimenti teorici e sembra essere, per la filosofia, più il segnale di una trappola che non quello di una soluzione. Da dove è venuta, allora, la sua forza, da do-

nomenologia.

¹² D. Cairns, *Guide for Translating Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 96.

¹³ Cfr. E. Husserl, *Idee I*, cit., pp. 85 e sgg.

ve l'efficacia che ne ha fatto, per molti, il risveglio da un lungo sonno filosofico?

Più che un grido di guerra o una precisa dichiarazione programmatica, quel che un'ampia parte del pensiero del Novecento ha visto in quelle parole è stato un gesto liberatorio, la netta presa di posizione da parte di una filosofia che ha voluto emanciparsi dall'intellettualismo d'accademia, dalla tutela delle scienze matematiche e naturali, come pure dal dilagare delle scienze umane e, in primo luogo, dal ruolo preponderante acquisito dalla psicologia nell'analisi dei processi di formazione dell'esperienza.

Il richiamo alle 'cose stesse' è stato perciò anzitutto un invito alla filosofia, una rivendicazione dei diritti e delle prerogative della filosofia come forma di pensiero critico, e in particolare critico nei confronti delle attitudini del sapere allora dominanti o emergenti, dal positivismo allo storicismo. Pronunciare un appello in favore delle 'cose stesse' è stato, inoltre, un modo per rifiutare la chiusura della cultura filosofica in un individualismo sempre più accentuato e fondato, in ultima analisi, su una forma di soggettivismo empirico che Husserl avrebbe sempre respinto con decisione. Se è vero che nel 1913, quando comparve il Libro I delle Idee, molti allievi di Husserl furono delusi nel riscontrare un allontanamento dalla direzione 'oggettivista' delle sue ricerche precedenti e nel prendere atto di un ritorno del soggetto al centro del suo cammino filosofico, è anche vero che, in tema di soggettivismo, la fenomenologia non fa sconti a nessuno e che essa rimane, dal principio alla fine, orientata decisamente contro quelle tendenze che György Lukács, anche lui attratto in quegli anni dal richiamo alle 'cose stesse', aveva ricondotto ai motivi di una "cultura dell'impressionismo"¹⁴.

Credo che non si renda giustizia all'impresa filosofica di Husserl se non si considera – al di là dell'adesione o meno ai suoi metodi, e al di là dei 'fraitendimenti' o addirittura 'tradimenti' di cui il filosofo si sentì vittima – il suo ruolo di autentico liberatore delle energie filosofiche, dunque il fatto di aver restituito alla filosofia del suo tempo la forza per rivolgere il suo sguardo sul mondo vivo dell'esperienza e per ricominciare il cammino di un'interrogazione capace di mettere fra parentesi, almeno per un momento, non le 'cose stesse', ma i testi, la forma del commento, come pure il bisogno di adottare sistemi di pensiero importati da altre discipline. Chi ha irriso, cumulando aneddoti in proposito, la scarsa disposizione di Husserl allo studio dei grandi filosofi del passato, chi ha ironizzato sul fatto che egli definisse con molta onestà

¹⁴ Cfr. G. Lukács, *Georg Simmel*, in "Pester Lloyd", 2 ottobre 1918; tr. it. di P. Pullega, "Ricordo di Simmel", in Id., *Sulla povertà di spirito*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 165-170.

un “romanzo” le sue personali ricostruzioni della storia della filosofia, dovrebbe tener conto di quanto il suo atteggiamento fosse coerente con la qualità di intervento culturale che la fenomenologia ha avuto nell’epoca del suo apparire.

L’importanza del richiamo alle ‘cose stesse’, tuttavia, diventa ancora più chiara quando si osservi come esso abbia agito anche al di là della cultura di inizio Novecento, entrando a far parte del patrimonio teorico delle pratiche artistiche che hanno infiammato la stagione delle avanguardie del secondo dopoguerra.

Quando penso agli usi più o meno impropri che sono stati fatti di quello slogan, il ricordo mi porta sempre alla prima volta in cui mi accadde di leggerlo, in un volume che riportava gli interventi dei poeti, degli scrittori, dei critici e dei filosofi italiani che gravitavano intorno al “Gruppo 63”. Alle cose stesse!, in quel caso, era un motto che si ritrovava nelle parole di Luciano Anceschi e di Enrico Filippini, di Alfredo Giuliani e di Elio Pagliarani, di Renato Barilli e di Nanni Balestrini, ma in una varietà di accezioni che andava dalla fenomenologica ‘riduzione all’io’ alla forma del tutto opposta, e di ispirazione strutturalista, di una ‘riduzione dell’io’¹⁵. Parafrasando un’espressione che si trova nei suoi corsi, possiamo pensare che Husserl l’avrebbe probabilmente definita una *vielköpfige Reduktion*. Certo è che la torsione subita da quel richiamo filosofico è sintomo non solo della sua forza, ma anche di un’elasticità che in buona parte dipende dalla sua indeterminatezza.

Sartre ha scritto una volta che la fenomenologia ha avuto il merito di riportare la meraviglia e la paura nelle cose, di aver restituito al pensiero il mondo dei profeti e degli artisti: un mondo al tempo stesso estraneo e familiare, ostile e accogliente. Possiamo allora fare tesoro di questa osservazione e tradurre, o meglio riscrivere il motto della fenomenologia in una forma differente. “Tornare alle ‘cose stesse’” diventa allora “tornare a meravigliarci delle cose”, tornare a guardar fuori, tornare a farlo con gli occhi di una filosofia che, da Platone in poi, sa di non poter fare a meno della meraviglia.

¹⁵ Cfr. R. Barilli e A. Guglielmi (a c. di), *Gruppo 63: Critica e teoria*, Feltrinelli, Milano 1976.

4. IL PROBLEMA DI UN'“AUTOCRITICA TRASCENDENTALE” DELLA FENOMENOLOGIA

Apparso in un libro del 1901, il richiamo alle ‘cose stesse’ ha inaugurato, di fatto, la filosofia di un secolo intero. Può, a più di cent’anni di distanza, esercitare ancora un’attrattiva? E se sì, quale potrebbe essere, oggi, il senso di quel richiamo? Come possiamo leggerlo? ‘Cosa’ ci leggiamo? In che modo la fenomenologia può rimanere, per noi, una via d’accesso alle ‘cose stesse’? Quali presupposti o quali conseguenze comporta il mantenimento della promessa fenomenologica all’interno di filosofie meno che mai preoccupate, oggi, di rivendicare una loro ortodossia rispetto al dettato husserliano?

Domande come queste, bisogna ricordarlo, non sono estranee all’impresa filosofica di Husserl. Al contrario, non solo ne seguono in contrappunto gli sviluppi lungo tutto l’itinerario della sua ricerca, ma occupano un posto di particolare rilievo in una fase che possiamo collocare cronologicamente agli anni Venti: una fase molto delicata, anche perché relativamente avara di pubblicazioni e ricchissima, invece, di appunti, lezioni e abbozzi che mostrano l’ampiezza dell’esplorazione tematica che avrebbe condotto, di lì a poco, a polarizzare l’interesse di Husserl sulla dimensione della *Lebenswelt*, dunque sulla più feconda nozione dei suoi ultimi scritti, forse identificabile con un estremo tentativo di rimanere fedeli alle ‘cose stesse’ anche al di là dei limiti, già emersi ai suoi stessi occhi, del metodo descrittivo della fenomenologia.

Proprio all’inizio degli anni Venti, al semestre invernale 1922-23, risale un corso di Husserl, tuttora inedito, nel quale la domanda sulle ‘cose stesse’ non viene posta in modo diretto, ma è piuttosto lo sfondo di un’interrogazione complessa che rimette in questione l’intero edificio della fenomenologia. Husserl intitolò il corso *Einleitung in die Philosophie* e lo citò una volta, in una nota che si trova alla fine di *Logica formale e trascendentale* (1929), sostenendo di avervi svolto quella singolare “autocritica trascendentale” della fenomenologia di cui ora, al termine del libro, egli stava affermando l’esigenza. Si trattava di una “critica delle evidenze effettuate dalla fenomenologia del primo grado, che in sé è ancora ingenuo”, e dunque di una critica rivolta a quel campo di “esperienza trascendentale” che, una volta compiuta l’*epoché*, schiude al filosofo un primo terreno di confronto con le ‘cose stesse’, intese appunto nella loro duplice dimensione noetico-noematica, significativa e intuitiva¹⁶.

¹⁶ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale* (1929), tr. it. Laterza, Bari 1966, p. 354: “Una effettiva attuazione di quest’ultima critica è stata da me tentata nel semestre invernale 1922-23; i miei giovani amici hanno potuto vedere la stesura di queste lezioni”. A noi che

Il corso *Einleitung in die Philosophie* mantiene in parte quel che promette, anche se a una prima lettura può apparire come l'ennesima riformulazione del metodo fenomenologico a beneficio dei *werdenden Philosophen*. Presso lo "Husserl Archief" di Lovanio, sotto la catalogazione F I 29, è conservata ed è accessibile la trascrizione manoscritta di quel corso che Georg Strasser ha realizzato a partire dall'autografo: 124 pagine di fitta stenografia, diventate 397 di nuova stesura a mano¹⁷. In parte, l'impostazione segue quella delle quattro *Londoner Vorlesungen* tenute qualche mese prima e pubblicate in forma di *Syllabus* da Herbert Spiegelberg nel 1971¹⁸. Si prende avvio da un confronto tra la strategia del dubbio cartesiano e quella della riduzione fenomenologica propriamente detta, si prosegue con una breve digressione su temi della storia della filosofia¹⁹, quindi ci si rivolge ai dati dell'"esperienza trascendentale" e, attraverso di essi, a una messa in questione dell'"ingenuità" propria della "fenomenologia di primo grado", secondo le parole di *Logica formale e trascendentale*.

Indagata tramite un'analisi della percezione, del ricordo, delle modalità del possibile e del reale, delle forme della connessione categoriale nel giudizio, questa prima sfera della fenomenologia viene effettivamente posta sotto la lente di un'"autocritica" molto interessante e particolarmente complessa il cui movente è l'esigenza di fondare una scienza filosofica *im Sinne absoluter*

possediamo i volumi della *Husserliana* e che possiamo disporre, perciò, di interi cicli delle sue lezioni, quest'affermazione non sembra sorprendente. In teoria, infatti, basterà avere accesso alla stesura del testo per verificare lo svolgimento del tema. Nel 1929, però, la situazione doveva essere diversa, dato che i manoscritti non avevano una effettiva circolazione al di fuori della cerchia ristretta degli allievi più fidati. Colpisce, allora, la strettissima e non esoterica continuità che Husserl, in vita, riteneva dovesse unire l'opera pubblicata e lo svolgimento dei suoi corsi nel progetto 'comunitario' della filosofia fenomenologica.

¹⁷ Le lezioni del semestre in questione ebbero inizio il 27 ottobre 1922 con una *Vor-meditation über die Idee der Philosophie*, cfr. le notizie riportate in K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1977, p. 263.

¹⁸ H. Spiegelberg, *Husserl in England: Facts and Lessons*, seguito da *Syllabus of a Course of Four Lectures on "Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy"*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 1 (1970), pp. 4-17, poi in *Husserl Shorter Works*, a c. di P. McCormick e F.A. Elliston, University of Notre Dame Press, Brighton 1981, pp. 54-67. Husserl venne invitato in Inghilterra nel giugno del 1922 e tenne, in particolare, quattro lezioni all'University College di Londra nei giorni 6, 8, 9 e 12 di quel mese. Più tardi, nel dicembre dello stesso anno, osservò egli stesso che il corso *Einleitung in die Philosophie* era nato sulla falsariga di quegli incontri londinesi, cfr. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, cit., pp. 260-261 e p. 266.

¹⁹ Non molto diversa da quella messa a punto nell'anno accademico successivo, ora contenuta nel vol. I di *Erste Philosophie*, tr. it. parziale in E. Husserl, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989.

Rechtfertigung, il cui elemento problematico consiste nello statuto da assegnare alla nozione di *Apodiktizität* e il cui obiettivo sta tutto nel fornire una guida sicura ai futuri filosofi, ovvero a chiunque voglia compiere, con il gesto dell'*epoché*, una piena iniziazione alla fenomenologia. Potremmo indicare questi tre aspetti – movente, problema e obiettivo – rispettivamente come le dimensioni programmatica, teorica e pratica della fenomenologia: tre elementi che esamineremo brevemente in senso inverso, partendo dagli obiettivi per risalire ai moventi, anche per collegare il tema di una possibile attualità del richiamo alle 'cose stesse' a questa dimensione "autocritica" finora poco indagata dagli studi husserliani ²⁰.

5. UN EGO A PIÙ TESTE

Se il primo passo di un'iniziazione alla filosofia fenomenologica avviene sempre attraverso una precisa distinzione tra il gesto del dubbio cartesiano e quello della riduzione trascendentale, l'elemento originale del corso *Einleitung in die Philosophie* sta tutto nell'accento posto sul carattere essenzialmente comunitario e intersoggettivo dell'*epoché*. Non solo ci si prepara insieme a compiere la riduzione, non solo ci si convince insieme, in quanto *werdenden Philosophen*, della sua necessità e praticabilità, ma l'intera potenzialità di questo atto dipende da una forma di condivisione senza la quale l'*Ego* trascendentale, sostiene Husserl, rimarrebbe vuoto, sarebbe un soggetto senza contenuti. L'io della riduzione fenomenologica può avere una vita infinita e una temporalità immanente altrettanto infinita verso entrambe le direzioni, presente e futuro, solo se fa valere quella sfera di presentificazioni alla quale, necessariamente, appartengono anche gli altri soggetti ²¹. Io, il fenomenologo, devo perciò operare una riduzione che non si rivolge solo a me stesso, ma anche a tutti gli altri soggetti, cioè a quelle forme di interiorità e di soggettività trascendentale alle quali ho accesso solo in maniera mediata, tramite *Einfühlung* ²². Se allora l'Ego della ri-

²⁰ Uno studio di questo tema, pur senza riferimenti al manoscritto F I 29, è quello di B.C. Hopkins, *Phenomenological Self-Critique of its Descriptive Method*, in "Husserl Studies", 8, 1991, pp. 129-150.

²¹ F I 29, p. 56: "Nur durch Geltenlassen der Vergegenwärtigungen hat das transzendente Ego ein endloses Leben mit einer beiderseits endlosen immanenten Zukunft".

²² F I 29, p. 59: "Statt die transzendente Reduktion auf mein, des Phänomenologen, Ego zu verstehen, vollziehe Ich, dieses Ego, auch eine universale Reduktion an den anderen Subjekten in Richtung auf ihre einfühlungsmaßige Innerlichkeit".

duzione fenomenologica ha ancora un'esperienza, questa è possibile solo perché in essa sopravvive la possibilità dell'*Einfühlung*, unica fonte in grado di tenere insieme quel che resta all'io dopo l'*epoché*: il mio io trascendentale, la mia vita trascendentale passata, un orizzonte di futuro, ma anche l'insieme degli altri Ego nei quali, come in uno specchio, riconosco anche me stesso e il mio operare in quanto soggetto trascendentale. La riduzione fenomenologica, in altri termini, ottiene il terreno di un'"esperienza trascendentale" non riportandomi al chiuso del mio Ego, momentaneo e presente, ma solo a partire da quella connessione trascendentale con altri Ego che rende possibile anche la percezione della continuità del proprio sé nel tempo²³. Dunque, prosegue Husserl:

Sarebbe falso dire che la riduzione trascendentale mi conduce al mio proprio essere interiore, alla mia propria soggettività trascendentale. Essa riduce me, che nella mia esperienza ho sempre la soggettività estranea di questo e di quello, oppure una molteplicità di alter-ego, a una soggettività trascendentale a molte teste, per così dire [*eine vielköpfige transzendente Subjektivität*], che insieme a me abbraccia anche tutti questi alter-ego, con tutta la loro vita, le loro apparizioni e i loro correlati intenzionali²⁴.

Husserl parla, in questa pagine, anche di una *transzendental-soziale Subjektivität* e precisa come questa, data pur sempre in modo mediato, non sia un mero soggetto collettivo, ma una "correlazione universale" da cui dipende anche la percezione del mondo come totalità unitaria nella quale i soggetti non sono mai intesi al modo di una semplice somma di singolarità²⁵. La soggettività trascendentale «a più teste» non condivide il mondo in un senso ingenuo, come nell'esperienza naturale, ma già al livello della riduzione, come un comune *intentionales Polsystem*²⁶.

Di passaggio, ci sarebbe da notare come Husserl, riprendendo il tema della distinzione tra *Anzeige* e *Ausdruck* su cui verte la *Prima Ricerca Logica*, ridi-

und ihre transzendente Subjektivität".

²³ Cfr. F I 29, pp. 74-77.

²⁴ F I 29, p. 79: "Also wäre es falsch zu sagen, daß die transzendente Reduktion mich auf mein eigenes Innensein und Innenleben, auf meine eigene transzendente Subjektivität reduziert. Sie reduziert mich, wo immer ich in meiner Erfahrung fremde Subjektivität dieses und jedes oder einer Mehrheit von Alteregos habe, auf eine sozusagen vielköpfige transzendente Subjektivität, die mit meiner eigenen all diese Alteregos mit all ihrem Leben, mit all ihren Erscheinungen und intentionalen Korrelaten umspannt".

²⁵ F I 29, pp. 82-83.

²⁶ F I 29, p. 85.

mensioni notevolmente il ruolo attribuito in quel primo testo alla dimensione della “vita interiore dell’anima”, ovvero al senso che si produce, appunto, solo *im einsamen Seelenleben*, formula a partire dalla quale muovono le osservazioni svolte da Derrida nel saggio *La voce e il fenomeno* ²⁷. La connessione fra il segno e il senso viene ora spiegata da Husserl attraverso la mediazione dell’*Einfühlung*, meccanismo diverso dalla riduzione proprio perché non compie un atto di *epoché* sui dati empirici, ma li assume e ne fa il tramite individuale di uno specifico processo di costituzione del senso. La vita dell’Ego trascendentale, la sua esperienza, non è più quella empirica, ma moltiplica le sue intuizioni singolari, e quindi si riempie di nuovi contenuti, precisamente grazie all’*Einfühlung* e all’attività intenzionale che essa svolge proprio a partire dal dato empirico. L’*Einfühlung* presentifica così l’espressione di una *Seelenleben* che ha la sua carne in un indice proprio perché non è privata, non è assimilabile alla dimensione di un monologo interiore, ma è fin da principio fondata nell’intersoggettività e nella condivisione ²⁸.

Il piano sul quale Husserl colloca l’attività descrittiva della fenomenologia è quello di questo campo “a molte teste”, dunque di un’esperienza che non viene meno ai suoi connotati trascendentali, che passa pur sempre attraverso una preliminare riduzione, ma che resta aperta ai contributi di una sensibilità incarnata nell’*Einfühlung*. Se un posto c’è, per le ‘cose stesse’, sembra essere proprio questo terreno di universale correlazione intersoggettiva nel quale l’esperienza si riempie di contenuti non più empirici, ma neppure del tutto privi di una fondazione nella sensibilità.

Pure, come sappiamo, proprio questo “primo grado” della fenomenologia soffre, agli occhi di Husserl, di una sostanziale ingenuità, al punto da aver bisogno di una ulteriore “autocritica trascendentale”. ‘Ingenuo’, egli scrive, è in generale il pensiero che non si pone la domanda di una *absolute Rechtfertigung*. La prima ‘ingenuità’ è quella dell’atteggiamento naturale. Ma c’è un’altra forma di ingenuità, una *transzendente Naivität*, che investe il senso delle descrizioni fenomenologiche e che Husserl si forza di ridurre ulteriormente ²⁹.

²⁷ J. Derrida, *La voce e il fenomeno* (1967), tr. it. Jaca Book, Milano 1984, cfr. in particolare pp. 52 e sgg.

²⁸ F I 29, p. 75.

²⁹ F I 29, p. 60.

6. LA TERZA RIDUZIONE

La ricerca di una *absolute Rechtfertigung* occupa tutta la seconda parte del corso *Einleitung in die Philosophie*, e postula il compimento di una terza forma di riduzione, accanto a quella eidetica e a quella trascendentale dalle quali si ottiene il primo campo d'esperienza della fenomenologia. Noi, scrive Husserl, non possiamo fermarci a considerare la possibilità di una scienza nel campo trascendental-empirico ottenuto attraverso la riduzione fenomenologica, poiché si tratta di un livello ancora non-critico³⁰. E nonostante la descrizione di quel campo avesse già raggiunto il livello quasi di una 'empiria-trascendentale' e, correlativamente, della "compiuta unità e solidarietà trascendentale di tutte le soggettività trascendentali come parti di un Io-tutti [*Ichalles*], per noi non era che un gradino preliminare in vista di riduzioni apodittiche"³¹. Bisogna dunque ricominciare da capo, ma stavolta partendo dall'evidenza dell'*ego cogito* nella *transzendente Wahrnehmung* per individuare cosa, in quella sfera, possa essere considerato realmente un possesso autentico del soggetto intenzionale puro³².

Prima di giungere a questo nuovo livello, tuttavia, Husserl giudica necessario chiedersi come sia da intendere lo statuto stesso dell'"apoditticità", riconoscendo in essa la presenza di una struttura e di una gradualità senza le quali, ancora una volta, essa non potrebbe costituirsi come esperienza. I primi pensatori dell'intenzionalità, ad esempio Brentano, si sono limitati a concepire l'apoditticità come qualcosa di puntuale, un carattere legato all'*hic et nunc* della percezione interna. Senza temporalità, precisa però Husserl, nessuna apodissi è pensabile, perché per esser tale essa deve possedere una stabilità, ovvero una durata, i cui momenti non possono disperdersi in un'astratta forma di discontinuità³³. È a questo punto che Husserl sviluppa una lunga serie di analisi sulla temporalità immanente ai vissuti dell'Ego trascendentale, alla ricerca del *gute Kern* da distillare all'interno di una *widersinnige Lebre*³⁴ nella quale ogni elemento, non appena oltrepassa il livello dell'*a priori* e acquisisce strati di determinatezza, scivola verso una "quasi-empiricità"³⁵ che subito la allontana dalla certezza apodittica. Così avviene, per esempio, quando dopo aver guadagnato

³⁰ F I 29, p. 86.

³¹ F I 29, p. 86: "[...] der vollständigen transzendentalen Einheit und Verbundenheit aller transzendentalen Subjektivitäten als Glieder eines Ichalles, für uns nur eine Vorstufe für apodiktische Reduktionen war".

³² F I 29, p. 87.

³³ F I 29, pp. 96-98.

³⁴ F I 29, p. 98.

³⁵ "Quasi-Erfahrung", F I 29, p. 238.

nella riduzione apodittica l'io come terreno di un'esperienza possibile *a priori*, dunque come sfera di un *Erlebnisstrom* potenzialmente infinito, subito bisogna porre di nuovo tra parentesi questo risultato, dato che modalità come quelle del ricordo o dell'aspettativa, della ritenzione o della protenzione, portano inevitabilmente con sé un grado di determinatezza che incrina il senso della *absolute Rechtfertigung*, introducendo in essa i vincoli dell'incertezza³⁶. Nessun sapere può esserci da guida, nessun modello di conoscenza, nessuna ipotesi preliminare, al punto che diventa sempre più problematico, man mano che si procede a ritroso nella critica, comprendere come sia possibile giungere a concetti e leggi adeguati all'idea di un'apoditticità piena e priva di smagliature³⁷.

L'analisi di Husserl, nelle pagine di questo manoscritto, è particolarmente densa, ricca di spunti e di riferimenti che mostrano quanto, ai suoi occhi, il lavoro di una 'introduzione alla filosofia' comportasse di necessità una completa riformulazione dei suoi temi, dunque una completa rielaborazione della via fenomenologica. Quando si pensa al 'compito infinito' che egli prospetta alla filosofia, perciò, non si può fare a meno di pensare come a questo compito appartenga di necessità una continua riformulazione dei principi, dei metodi, delle descrizioni, fino al punto in cui la fenomenologia non appare più come né una disciplina ben consolidata, né come un'architettura provvisoria e in attesa di sistemazione, ma come una sorta di *work in progress* che si compie in pubblico, nella dimensione di scambio di un'aula seminariale e nell'atteggiamento di chi rimane, sino alla fine, nient'altro che un *werdender Philosoph*.

L'Ego della riduzione apodittica giunge così, per Husserl, a un dominio al tempo stesso pieno e vuoto: pieno di forme a priori e di possibilità "quasi-empiriche", ma vuoto di contenuti determinati e di certezze positive. Per questo Husserl dedica ampio spazio alla questione della "possibilità", chiedendosi se e fino a che punto le diverse modalità del possibile, da quelle che autorizzano il metodo della variazione di essenza a quelle che mettono in gioco direttamente la fantasia, abbiano o no un posto fra i vissuti di un soggetto intenzionale collocato al livello della pura apoditticità.

La possibilità di compiere variazioni su dati oggettivi, per esempio, resta ovviamente esclusa. Potremmo pensare che questa sala nella quale ci troviamo sia affrescata, dice Husserl, e che al posto dell'intonaco bianco vi sia La Scuola di Atene di Raffaello, ma è chiaro che l'evidenza di questa possibilità poggia

³⁶ F I 29, pp. 154-156.

³⁷ F I 29, p. 162: "Das legt mir also die Frage nahe, wie ich zu Begriffen und zu Gesetzen in meinen ägologischen Sphäre komme, und im Sinne absoluter Rechtfertigung also zu adequat apodiktischer komme?"

sulla credenza d'esperienza nell'esistenza di questa sala, e che noi dobbiamo lasciare tra parentesi ogni affermazione che riguardi direttamente il mondo ³⁸. Diverso, forse, potrebbe essere il caso di possibilità che non presuppongono l'esistenza del mondo: possibilità formali come quelle della matematica, possibilità della *freie Fiktion*, cioè di una fantasia che non si dirige su dati di realtà ed è perciò autonoma dall'empiria, o ancora ipotesi del 'come se', come pure della possibilità stessa di un Ego in generale o di un *Erlebnisstrom* in generale ³⁹. In ciascuno di questi casi, ogni volta che dalla pura generalità si passa al piano della rappresentazione, come avviene per la fantasia, o dalle sintesi delle leggi formali alla loro relazione con l'ordine di una scienza della natura, come avviene per la matematica, viene ristabilito un contatto con il mondo, o con l'ipotesi di un mondo, con la conseguenza di vanificare la ricerca di quella forma primaria di *Selbstgegebenheit* la cui apoditticità è tale da rendere "impossibile ogni negazione e ogni dubbio" ⁴⁰. Lo stesso vale per le forme della connessione categoriale, alle quali Husserl dedica l'ultima parte del corso: persino le modalità a priori del giudizio, in tutte le loro varianti, possono essere considerate fatti d'esperienza, dato che "ogni costruzione a priori è una realtà [*Wirklichkeit*]" ⁴¹; quando però il soggetto considera questo loro aspetto, e non la loro semplice legalità formale, corre il rischio di riabilitare il ruolo di una sensibilità che non autorizza alcuna *absolute Rechtfertigung*. Questa è accessibile solo a un soggetto che si limiti a ciò che gli è proprio nel modo della *absolute Selbstgegebenheit*. Tale possesso [*Besitz*], tuttavia, riguarda solo il soggetto ottenuto attraverso la triplice riduzione e le strutture formali dell'intenzionalità. Tutto ciò, in altre parole, in cui non compaiono ancora i contenuti di un mondo.

7. LE 'COSE STESSE' FRA ESPERIENZA E APODISSI

Le 'cose stesse', gli oggetti stessi, non appartengono perciò al patrimonio saldo dell'io fenomenologico, dell'Ego trascendentale che percorre la strada della sua rigorosa autocritica, se non al modo di una idea infinita, di una 'idea in senso kantiano', secondo un'espressione ricorrente nei testi di Husserl. Anche

³⁸ F I 29, p. 200.

³⁹ F I 29, p. 208 e sgg.

⁴⁰ F I 29, p. 360.

⁴¹ F I 29, p. 359.

nel corso *Einleitung in die Philosophie* si trovano numerose indicazioni a questo proposito: “Un oggetto reale, trascendente, è pensabile nella forma di una costruzione apodittica infinita, ma che è solo possibile come correlato dell’idea di un sistema infinito della sua esperibilità e a sua volta concepibile solo come infinito”⁴²; “ogni singolo *Erlebnis* possibile, ogni singola esperienza possibile, è già un’idea, e correlativamente lo è anche l’oggetto d’esperienza possibile nel ‘come’ della sua datità”⁴³.

Ha dunque ragione Heidegger? È proprio vero che, partito per giungere alle ‘cose stesse’, Husserl si sia talmente concentrato sul patrimonio apodittico della coscienza trascendentale da perdere, in quel movimento, proprio le ‘cose’, ridotte al rango di un’idea o di un sistema ideale di esperienze che si può estendere, in potenza, fino all’infinito? Se così non fosse, come potrebbe la fenomenologia tener fede alla sua duplice opzione programmatica, e dunque rendere conto delle ‘cose stesse’ nel momento in cui inseguo l’ideale di una *absolute Rechtfertigung*?

Il testo del corso *Einleitung in die Philosophie* non offre probabilmente una risposta definitiva, ma indica una linea argomentativa che sposta in modo piuttosto sensibile la visuale della fenomenologia rispetto all’immagine che ne ha accreditato Heidegger, come pure rispetto a quella di una certa ortodossia metodologica.

Se è vero che ogni passaggio dal piano della fondazione pura a quello dell’esperienza comporta una qualche forma di ingenuità, e se è vero che al termine di ogni riduzione è possibile trovare residui di empiria ulteriormente purificabili con nuovi gradi di *epoché*, altrettanto vero, per Husserl, è che l’Ego trascendentale della piena apodissi non è un soggetto vuoto, una struttura intenzionale del tutto priva di referenti d’esperienza. In prima istanza, infatti, quel di cui l’io fenomenologico fa esperienza è qualcosa di indeterminato, ma necessario a ogni esperienza determinata: qualcosa di non empirico, eppure di non dissociabile dallo strato materiale di ogni *Erlebnis*. “Anche la posizione presuntiva dell’esperienza ha la sua originarietà”, scrive Husserl, e anche la cosa “[...] esperita in quanto esperita, la cosa nel suo aver luogo, nella particolare esistenza [*Dasein*] della sua apoditticità, ha ugualmente la sua incancellabilità

⁴² F I 29, p. 241: “Wir sehen also, ein realer transzendenter Gegenstand ist in Form einen unendlichen apodiktischen Konstruktion denkbar, aber nur denkbar als Korrelatidee der Idee eines unendlichen und bloß als Unendlichkeit abgeschlossenen Systems möglicher Erfahrung von ihm”.

⁴³ F I 29, p. 241: “[...] jedes mögliche Einzelerlebnis, die mögliche Einzelerfahrung, schon eine Idee ist, und korrelativ dann auch der mögliche erfahrene Gegenstand in wie seiner Gegebenheit”.

per l'Ego dell'esperienza in questione, nella connessione sintetica d'esperienza di volta in volta attuale e con il suo orizzonte d'appartenenza [...]”⁴⁴. Si tratta naturalmente di un'apoditticità non pura, e quindi da prendere con riserva, ma che tocca ogni esperienza determinata ricollegandola a un'orizzonte di unità più generale, al modo in cui ogni singolo fenomeno della natura viene ricollegato al campo unitario di una natura in generale.

Quel che l'io ha, dunque, come contenuto apodittico e come forma concreta, e non solo coscienziale, di accesso alle cose, è il principio di una unità dell'esperienza che, come tale, non può mai essere oggetto d'esperienza, ma non può neppure essere pensato senza quella. “Allo stesso modo”, scrive Husserl, “negli *Erlebnisse* che fanno esperienza e che non posso assolutamente cancellare, come pure nelle loro unità sintetiche, io trovo l'esistenza di questa cosa, che esperisco in quanto Ego, come qualcosa che si mantiene nella concordanza e che nella concordanza mi è data”⁴⁵. La cosa, dunque, non ancora esperita nella sua determinatezza, ma nel suo costituirsi come nucleo unitario di un'esperienza possibile e reale, come polo di quell'unità di senso, per meglio dire, che si chiama propriamente esperienza.

Operare un ulteriore grado di riduzione su questo livello comporterebbe un paradosso, Husserl lo mostra nelle pagine seguenti, perché non si tratterebbe di mettere fra parentesi un residuo empirico, ma di togliere dalla sfera dell'Ego proprio quel principio di connessione che permette ai contenuti d'esperienza di differenziarsi, di articolarsi, dunque di riempire tutto quel che è già stato ottenuto dal fenomenologo al livello di pura apoditticità: forme categoriali e della temporalità, sintesi logiche e della modalità. A partire da questo momento, Husserl rivendica alla filosofia la possibilità di compiere esperienze determinate, di non chiudersi solo sul piano della generalità, dunque di poter tornare a osservare le ‘cose stesse’ senza considerarle solo come un prodotto della coscienza interna, ma come un incontro con il mondo nel quale i processi soggettivi della costituzione trascendentale appaiono aperti verso il ‘fuori’ precisamente grazie a quel principio di unità non oltrepassabile.

⁴⁴ F I 29, p. 363: “Dann aber mußten wir zugestehen, daß selbst die präsumptive Setzung der Erfahrung ihre Ursprünglichkeit hat und daß das Erfahrene als Erfahrenes, das Ding in seinem sich gehenden gewissen Dasein seine Apodiktizität hat, nämlich seine Undurchstreichbarkeit für das Ego der betreffenden Erfahrung in dem jeweils aktuellen synthetischen Erfahrungszusammenhang, mit dem zugehörigen Horizont [...]”.

⁴⁵ F I 29, p. 364: “Nämlich in absolut undurchstreichbaren erfahrenden Erlebnissen und ihren synthetischen Vereinheitlichungen finde ich das einstimmig sich durchhaltende, in seiner Einstimmigkeit selbstgegebene Dasein diese von mir als Ego erfahrenen Dinge”.

8. ANCORA UN APPELLO PER IL PRESENTE?

Non è facile riconoscere il posto da assegnare a questa intuizione nel complesso dell'opera husserliana. Un tentativo di svolgere il suo pensiero in chiave estetica, avvicinando il principio dell'unità dell'esperienza alla sua nozione di evidenza, è a mio parere fecondo in questa prospettiva, così come lo è l'accostamento fra il bisogno di articolazione dell'Ego ridotto al suo piano apodittico che si trova espresso nelle pagine di *Einleitung in die Philosophie* e i temi che negli ultimi scritti vengono riferiti alla dimensione della *Lebenswelt*.

In questa occasione, tuttavia, mi limiterò a prendere in considerazione un altro aspetto del problema. Per tutta la durata del corso che abbiamo preso in esame, ma si potrebbe dire per tutto l'arco del suo percorso filosofico, Husserl ha legato il 'ritorno alle cose stesse' all'esigenza di una filosofia che si costituisca come scienza in una *absolute Rechtfertigung*. Qual è il motivo di questa connessione? In che misura essa incide sul senso da attribuire al richiamo verso le 'cose stesse' nel quadro di una filosofia fenomenologica? Quale rapporto possiamo stabilire, oggi, fra il tema delle 'cose stesse' e le istanze di scientificità rivendicate da Husserl per la filosofia?

La prima di queste tre domande è quella a cui, forse, si può rispondere con maggiore facilità. Il bisogno di una fondazione apodittica risponde infatti, nell'economia del pensiero husserliano, sia al bisogno di esorcizzare lo spettro dello scetticismo [*skeptischer Gespens*] ⁴⁶, sia alla volontà di ratificare la differenza di metodo e di obiettivi tra la filosofia da un lato e ogni forma di conoscenza positiva dall'altro, considerando sotto questa denominazione tanto le scienze della natura quanto le scienze dello spirito. Il progetto di una *Erste Philosophie* che vuole essere priva di presupposti, e che perciò rifiuta di importare da altre discipline concetti e metodi operativi, nasce in Husserl dalla convinzione che il pensiero rigoroso non possa tollerare i residui di un'ingenuità irriflessa, a qualsiasi livello essa si presenti, e che solo la filosofia possa sottoporli a critica andando incontro alla necessità di ricominciare sempre di nuovo il movimento della sua interrogazione senza timore di smarrirsi in continui paradossi.

Unico presupposto di questo progetto, a sua volta passibile di opportuna riduzione, è ai suoi occhi una lettura della storia della filosofia che giustifica una simile ripartizione di ruoli e che, non a caso, viene anteposta alle analisi fenomenologiche propriamente dette sia nel corso *Einleitung in die Philosophie*, sia in quello subito successivo che ha preso il titolo di *Erste Philosophie*. È quella

⁴⁶ F I 29, p. 44.

storia della filosofia che procede a tappe forzate per grandi nomi e grandi esempi, che va dalla coppia Socrate-Platone a Descartes, per poi ricongiungersi alla fenomenologia attraverso Kant e l'idealismo tedesco. È quella storia della filosofia che ha sempre riconosciuto nello scetticismo e nel relativismo il suo principale avversario, ma che ha sempre combattuto per una fondazione autonoma della teoresi, senza affidarsi ai principi di discipline come la matematica, la logica o le scienze della natura. L'iscrizione della fenomenologia in questa linea storica non rappresenta un problema per Husserl. Al contrario, il progetto stesso di una filosofia fenomenologica costituisce per lui l'estremo approdo di una ricerca di razionalità che ha come sfondo non tanto il senso di un'eredità storica, quanto piuttosto un'istanza etica il cui orizzonte si colloca tutto nel presente, al punto che proprio questa forma di schiacciamento prospettico sull'attualità permette di mettere fra parentesi anche la storia della filosofia e l'idea di scienza dalla quale si era partiti solo in via provvisoria, nel "preludio" della filosofia. Se paragoniamo il tentativo di Platone a quello di Descartes, sostiene Husserl, vediamo come l'idea guida della filosofia abbia subito una sensibile trasformazione: non c'è più, infatti, la figura dell'"uomo etico" che si dedica, come prima cosa, alla filosofia, ma c'è piuttosto l'affermazione della filosofia come bisogno primario affinché l'umanità trovi davvero se stessa, diventi *echte Humanität*. Approfondire questo motivo, anzi radicalizzarlo nella direzione di un'autocritica trascendentale della filosofia stessa, vuol dire per Husserl sottoporre a un esercizio di riduzione fenomenologica anche i valori-guida del suo programma per ritrovarli a quel grado di apoditticità nel quale essi non sono più il senso di un'eredità storica, ma un'evidenza etica dettata dall'attualità⁴⁷. L'*absolute Rechtfertigung* della filosofia, in altre parole, può anche essere ricavata in prima istanza dalla storia ed essere scoperta come il movente interno del percorso della razionalità occidentale: al livello dell'apodissi a cui mira l'autocritica trascendentale, essa dovrebbe perdere i suoi contorni storici e manifestarsi come un'istanza etica originaria, costitutiva di tutte le condizioni che appartengono in modo immanente alla soggettività del tempo presente.

Non c'è dubbio che un simile cammino a ritroso condizioni fortemente il tipo di accesso alle 'cose stesse' al quale la fenomenologia conduce – e così vengo alla seconda delle tre domande. Nel loro oscillare tra l'empirico e l'a priori, tra apoditticità e contingenza, le 'cose stesse' dovranno infatti essere ritrovate all'interno di un percorso che vigili continuamente sul rischio di inge-

⁴⁷ Cfr. F I 29, pp. 21-23.

nuità implicato da ogni forma di affidamento al mondo. La filosofia dovrà perciò tener ferma la sua differenza di principio rispetto allo statuto e ai metodi di ogni altra disciplina che si ponga in rapporto con l'esperienza. Pensata in modo rigoroso, essa non potrà ricevere aiuto né dalle scienze dello spirito, né dalle scienze della natura, proprio perché il suo compito è quello di porsi come 'filosofia prima', dunque come fondazione e legittimazione di ogni altra possibile forma del conoscere.

Per una filosofia così intesa, d'altra parte, le 'cose stesse' non sono soltanto un termine regolativo, non sono solo l'idea infinita, kantiana, di un percorso di avvicinamento che non raggiunge mai la piena adeguazione, ma sono piuttosto il referente immediato di quel principio di unità dell'esperienza che l'Ego ottiene come evidenza apodittica al termine di una sequenza di riduzioni trascendentali il cui ritmo è quello della critica e dell'autocritica, dunque di una continua vigilanza sul rapporto di sé con l'esperienza personale e con quella che si condivide sul piano dell'oggettività – anche perché, osserva Husserl, "oggettività vuol dire intersoggettività", *Objektivität besagt Intersubjektivität*, e perché tutto quel che si riferisce al piano dell'esperienza fenomenologica, anche quando appare riferito alla dimensione del *solus ipse*, appartiene in realtà fin dal principio a una sfera pubblica, a una condivisione ⁴⁸.

Come si vede, l'immagine delle 'cose stesse' che proviene dal pensiero di Husserl non è indeterminata, né può essere esclusivamente riferita all'ambito di una coscienza che ne ricostruisce il senso in una dimensione immanente per poi estenderlo ai modi dell'intersoggettività. E tuttavia, tale immagine dipende da quel progetto che distingue la 'filosofia prima' dalle altre scienze, l'originarietà della *absolute Rechtfertigung* dal carattere ingenuo di ogni altra posizione conoscitiva.

Ora, è proprio su quest'ultimo punto che l'esperienza del secolo trascorso dalle *Ricerche logiche* getta più di un'ombra e che si presenta, oggi, un tema di grande rilevanza e in gran parte ancora da pensare: la relazione tra la filosofia e le altre forme del sapere. È pensabile, questa relazione, nei termini di una 'filosofia prima' che abbia un ruolo fondativo nei confronti, per esempio, della scienza? È possibile sostenere che la scienza incontri i suoi oggetti, le sue 'cose', nell'ingenuità di un atteggiamento naturale che la filosofia avrebbe il compito di emendare, se non proprio di rifondare? È ancora concepibile un rapporto verticale tra i compiti della filosofia e i compiti della scienza? Fino a che punto il pensiero di Husserl è stato influenzato dal dibattito, molto vivo nella

⁴⁸ F I 29, p. 253.

sua epoca, sulla differenza di metodi fra scienze della natura e scienze dello spirito, e fino a che punto la profondissima trasformazione subita da quel dibattito costringe oggi a rivedere gli schemi della replica husserliana? In che misura la forza che ancora si può attribuire al richiamo verso le ‘cose stesse’ riflette i mutamenti intervenuti in questi cento anni? Sono stati mutamenti reali, o hanno toccato solo la superficie delle questioni, senza inficiare il senso della proposta husserliana?

Prendiamo un solo riferimento: la questione della ‘tecnica’ così come è stata affrontata non dallo Heidegger della vulgata corrente, quella che ne fa il protagonista di una denuncia epocale, quanto piuttosto dallo Heidegger che sottolinea il ruolo decisivo della ‘tecnica’ nell’ontologia dell’attualità, dunque nel differenziare l’epoca nella quale viviamo da tutte quelle che ci hanno preceduto. Uno degli effetti di questa forma di disvelamento dell’essere che chiamiamo ‘tecnica’, sostiene Heidegger, consiste precisamente nell’aver annullato quel rapporto non solo di legittimazione, ma anche di controllo critico che la filosofia aveva potuto rivendicare ancora all’alba del Novecento, quando la scienza sembrava doversi dedicare a “un tipo di conoscenza esclusivamente rivolto agli oggetti”. Da allora, tuttavia, la scienza ha compiuto passi decisivi, ha cercato di “moderare”, o quantomeno di trasformare le sue pretese, non solo rinunciando alla sua visione tradizionale degli oggetti, ma anche modificando il principio di causalità sul quale si basano le sue leggi. La nuova forma di causalità – il riferimento a Heisenberg è esplicito – “non mostra più, ora, né il carattere del far-avvenire-producente, né il carattere della causa efficiens o, meno ancora, quello della causa formalis”⁴⁹. Detto altrimenti, e in funzione di quel che stiamo argomentando, la scienza non si trova più nella condizione di una ingenuità naturalistica, e non è più neppure così priva di autocritica o di autoriflessione sui propri fondamenti da porsi in una relazione potenzialmente subordinata o dipendente rispetto a un pensiero che abbia come compito peculiare il raggiungimento di una sfera apodittica ultimativa, la cui negazione fa parte, anzi, del bagaglio concettuale della scienza moderna. Certo, prosegue Heidegger, la fisica non può comunque rinunciare “al fatto che la natura si dia in un qualche modo definibile in base al calcolo e rimanga impiegabile come sistema di informazioni”, ma tutto questo avviene in una forma che non è più direttamente in relazione con la tecnica e richiede piuttosto che si riesamini il loro rapporto⁵⁰. Così come richiede, naturalmente, che

⁴⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi* (1954), tr. it. Mursia, Milano 1976, p. 17.

⁵⁰ *Ibidem*.

si riesamini il rapporto fra queste due dimensioni dell'oggettività – la dimensione scientifica e la dimensione tecnica – e la filosofia.

Sappiamo bene come l'approdo del percorso heideggeriano, nella conferenza su *La questione della tecnica*, sia infine l'arte, come processo che per un verso è apparentato con l'essenza della tecnica, ma per un altro ne è fondamentalmente opposto, fino a esserne quasi il rovesciamento⁵¹. Il contributo di Husserl può essere forse importante proprio in questo senso, poiché analizzando le ragioni del suo dissidio con Heidegger, e in particolare quelle della sua diffidenza nei confronti di una filosofia ricondotta all'essenza dell'arte, della parola poetica, è possibile riportare l'accesso alle 'cose stesse' in una dimensione diversa, capace di garantire meglio il carattere pubblico, o meglio la responsabilità pubblica del linguaggio filosofico.

D'altra parte, il discorso heideggeriano mostra in quali difficoltà precipiti una filosofia che voglia pensarsi come un tentativo di fondazione assoluta, e soprattutto la vanità di un metodo che prima si dà come un apparato chiuso e rigoroso, poi si dibatte tra mille sforzi per uscire da questa chiusura, cosa che avviene ogni volta che si problematizza il gesto dell'*epoché*. Forse, bisognerebbe riflettere sul fatto che Husserl riteneva l'*epoché* non teorizzabile, perché spontaneamente praticata, in un ambito di riflessione particolare: l'estetica. Forse, ripensare la fenomenologia come estetica potrebbe ridurre il peso dei suoi assunti programmatici più forti.

Gli esempi che ho indicato sono solo uno spunto, così come le domande che ho elencato sono altrettanti materiali per una riflessione che qui non oso neppure cominciare, ma della quale vorrei almeno segnalare l'urgenza: proprio perché a questo tipo di urgenza, credo, conduce oggi una forma di concreta fedeltà a un senso non indeterminato, ma tuttavia oggi da ripensare, di un attualissimo appello alle 'cose stesse'.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 27.