

COLLANA DIRETTA DA
EDOARDO FERRARIO E PAOLO VINCI

Offerti qui per la prima volta in edizione italiana, questi quattro *Studi di fenomenologia* furono scritti da Eugen Fink tra il 1930 e il 1939, durante un periodo di fervida collaborazione con il suo maestro Edmund Husserl. Raccolti e ripubblicati in volume in occasione del sessantesimo compleanno del loro autore ("Phänomenologica" 21, 1966), i testi si iscrivono in un momento particolarmente significativo della ricerca fenomenologica. A seguito della pubblicazione di alcune tra le più grandi opere di Husserl e di Heidegger, la fenomenologia si andava infatti affermando in quegli anni come uno dei più importanti indirizzi filosofici. Attraverso una serrata critica della "ragione fenomenologica", Fink raffina e consolida i principi portanti del pensiero husserliano, prolungandone la capacità di ascolto e mettendone in luce nodi teoretici irrisolti. Con analisi lucide, minuziose e spregiudicate, coniugando il rigore espositivo a un'interpretazione appassionata, queste pagine ci restituiscono la tensione filosofica ed esistenziale che caratterizza l'essenza della fenomenologia come compito infinito.

Università di Padova
Polo di Lettere



POL030099058

Euro 26,00

ISBN 978-88-89604-85-4



9 788889 604854

Lit

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

M
G
18404

UNIVERSITÀ DI PADOVA

5 Eugen Fink Studi di fenomenologia 1930-1939

Eugen Fink

Studi di fenomenologia 1930-1939



«... l'immagine è in certo qual modo solo una piccola
«retra» sul mondo dell'immagine. Eugen Fink

TESTI

filosofia



Lithos

CHE COSA VUOLE LA FENOMENOLOGIA
DI EDMUND HUSSERL?

L'IDEA FENOMENOLOGICA DI FONDAZIONE (1934)

Nel rapporto con la sua epoca la filosofia fenomenologica [157]
di Edmund Husserl si trova in una *situazione paradossale*. È
già il quarto decennio che da essa irradiano effetti poderosi
cui a malapena un filosofo di questo tempo potrebbe sottrarsi;
una serie di eccellenti pensatori ha ricevuto da essa impulso,
stimolo e un punto da cui partire; una marea di interpretazioni
di critici favorevoli e contrari vi è passata sopra; anche nella
metodologia delle scienze positive sono diventati influenti motivi
teoretici della filosofia husserliana. In tutto questo si attesta
la straordinaria forza storico-spirituale di questa filosofia.

È tuttavia singolare e stupefacente come un «effetto» così
esteso non derivi affatto da una comprensione reale, ma si fondi
nella considerazione e nell'appropriazione di percorsi teoretici
marginali. Il giudizio odierno sulla filosofia fenomenologica di
Husserl disconosce quasi universalmente il suo vero senso.
Husserl viene giudicato, ammirato o vituperato ora come un
eidetico e un logico ora come un teorico della conoscenza, una
volta come un sostenitore dell'ontologia che dà voce alle «cose
stesse», un'altra come un «idealista». Ognuna di queste interpretazioni
è in grado di «giustificarsi» con una modesta forzatura dei
suoi scritti. Oggi il senso *autentico e primario* della filosofia
di Edmund Husserl rimane ancora *sconosciuto*.

Il motivo profondo di tutto ciò non risiede in una carente
disposizione alla comprensione da parte dei contemporanei,
ma nell'essenza della stessa fenomenologia. L'appropriazione
del suo vero senso non può in alcun modo avvenire nell'orizzonte
del nostro naturale atteggiamento.

[158] mento conoscitivo. L'accesso alla fenomenologia esige una radicale e approfondita *conversione della nostra intera esistenza*, un cambiamento di tutte le relazioni *prescientifiche-immediate* con il mondo e le cose, così come anche della condizione della nostra vita che è alla base di tutti gli atteggiamenti conoscitivi *scientifici e tradizionalmente filosofici*. L'idea fenomenologica della filosofia può emergere non da un incremento degli orientamenti dell'indagine teoretica già condizionati dalla vita e neanche da una radicalizzazione di problemi già posti in essere, ma solamente da un'*inversione del costante atteggiamento fondamentale* della vita umana che sorregge tutte le direzioni teoretiche d'indagine.

Le autointerpretazioni delle maggiori filosofie hanno quasi tutte in comune il fatto che si sentono determinate da una profonda contrapposizione all'atteggiamento naturale della vita: come «risveglio dal sonno dogmatico» o come «mondo alla rovescia»¹. Ma la contrapposizione al «comune sentire» non è in questi filosofemi ogni volta la stessa; riceve invece il suo senso autentico solo dall'idea di una *determinata* filosofia. La fenomenologia non condivide dunque nemmeno con altre dottrine quella conversione dell'intera esistenza che è richiesta di necessità per la sua comprensione.

Nella sua situazione paradossale la filosofia fenomenologica di Husserl si può tuttavia *simboleggiare* con l'*allegoria platonica della caverna*; non perché essa sia a sua volta un platonismo in qualche maniera modernizzato, ma perché Platone ha tratto dalla forza dell'intuizione mitica il grande *simbolo* visionario di ogni filosofare. Certamente questa

¹ Fink richiama qui due «filosofemi» rispettivamente di Kant e di Hegel. Insieme al suo contesto più prossimo, l'espressione hegeliana «mondo alla rovescia» (*verkebrte Welt*) è significativamente riportata da Martin Heidegger nel § 4 dell'Introduzione al corso del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 19 (tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova, 1990, p. 13) [N. d. C.].

allegoria manifesta la sua forza illuminante anzitutto in riferimento alla filosofia *platonica*. E tuttavia, applicata con una libera variazione alla fenomenologia, essa mostra pur sempre una forza chiarificante, delucidativa, che schiude una dimensione simbolica.

In una caverna, nella quale irrompe una luce crepuscolare da un'entrata angusta posta in alto, ci sono uomini immobilizzati in catene rivolti verso la parete opposta rispetto alla fessura da cui entra e fluisce la luce. Su quella parete appaiono le loro ombre così come anche quelle delle cose esterne che passano davanti all'ingresso della grotta. Poiché non hanno mai potuto fare esperienza di se stessi né delle cose che transitano all'esterno, essi devono necessariamente considerare le ombre come qualcosa che esiste realmente. Tutta la loro conoscenza è quindi una conoscenza d'ombre, le loro verità riguardano delle ombre, senza che essi possano sapere nulla dell'ombrosità come tale. E nel momento in cui tra questi uomini ve ne sarà qualcuno più rapido e migliore degli altri che potrà conoscere e definire quelle ombre prese per qualcosa di realmente essente, ci sarà allora nella conoscenza delle ombre una differenza tra una conoscenza ingenua e una più completa. [159]

In un'interpretazione fenomenologica questa caverna diventa l'allegoria della *costante situazione dell'uomo nel mondo*. Siamo sempre immobilizzati da catene, in balia di una schiacciante tradizione di «pregiudizi» che ci tengono rivolti dall'altra parte rispetto a ciò che è realmente essente, verso il mondo delle «ombre»: l'ombra di noi stessi e quella delle cose. «Ombra» qui non indica però tanto l'irreale, ciò che in senso proprio è non-essente, quanto piuttosto ciò che deriva il suo senso d'essere da ciò che è realmente essente, ciò che ne è *formato*. Un'ombra viene conosciuta quando essa viene compresa *come tale*, ossia considerando l'essente che fa ombra. La conoscenza che ci è possibile restando in una situazione mondana non è quindi mai in grado di diventare una comprensione reale delle cose accessibili, poiché appunto restiamo voltati dall'altra parte ri-

spetto alla sola dimensione da cui queste cose potrebbero essere propriamente comprese. Detto in maniera più precisa: irretiti e imprigionati nella «caverna» del mondo, aperti solo all'essente nel mondo (le «ombre»), noi stessi essenti mondani che parlano soltanto a delle «ombre», abbiamo sì un'idea, per quanto intrappolata nel mondo, della conoscenza, la quale, via via che cresce, diventa l'idea di una «scienza» mondana; ma questo sapere, nel complesso e in tutte le sue possibili elaborazioni, è fin dall'inizio già determinato e costretto dall'atteggiamento fondamentale della vita conoscitiva, dal suo «stare voltato dall'altra parte rispetto al mondo luminoso che sta fuori dalla caverna». Qui siamo coscienti di questo essere irretiti nel mondo (la prigionia nella caverna), non però come coercizione e costrizione; al contrario: siamo talmente legati dalla tradizione all'autorità di questo atteggiamento fondamentale che determina radicalmente la nostra esistenza che il mondo vale per noi come la totalità dell'essente in modo semplicemente indiscutibile e nella più scontata ovvietà.

[160] Se ora però – così prosegue l'allegoria platonica – capitasse a uno dei prigionieri della caverna di essere sciolto dalle sue catene e quindi, libero di muoversi, di poter fare esperienza, il dolore sarebbe probabilmente la prima conseguenza dell'insolita possibilità di movimento; al punto che egli preferirebbe essere riportato di nuovo nell'immobilità. E se venisse trascinato con la forza verso l'uscita della caverna e lì vedesse in parte la luce del sole, allora forse, accecato da tanta luce, non vedrebbe all'inizio nulla e desidererebbe piuttosto far ritorno nella familiare oscurità della caverna. Se tuttavia rimarrà lassù per qualche tempo, egli imparerà gradualmente a vedere e a conoscere realmente il suo vero sé e le cose vere, tanto che se in seguito dovesse far ritorno nella caverna, vedrebbe sì di nuovo le ombre ma non le scambierebbe più per le cose reali. Egli non scambierà più la propria ombra per il suo vero «sé» ma comprenderà le ombre per quello che sono in relazione alle cose reali. Non rifiuterà quindi le conoscenze degli

altri in generale, ma le comprenderà appunto nella loro «ombrosità». Saranno gli altri però, ancora imprigionati, a non comprendere *lui*. Irretiti nella caverna, ingenuamente fedeli alla loro conoscenza delle ombre, essi non sanno nulla del mondo luminoso del vero essere a loro inaccessibile, e andranno così incontro con la diffidenza più profonda a ciò che gli dice chi si è liberato dalle catene. Tutti i loro modi di comprensione e i loro concetti nascono infatti nel complesso dalla conoscenza delle ombre che essi scambiano per ciò che è realmente essente. Come potrebbero capire ora chi vuole spiegar loro l'ombrosità, senza poter mai fare esperienza delle cose reali nella luce, e cioè come cose che fanno ombra? E qualora costui tentasse di liberarli, inducendoli a compiere quel movimento doloroso, essi probabilmente mostrerebbero ostilità nei suoi confronti.

La violenza, la tensione e lo sforzo nella *realizzazione* del filosofare simboleggiati in questa allegoria definiscono anche la filosofia fenomenologica di Edmund Husserl. Lo «s-catenamento» [*Entfesselung*] filosofico, il liberarsi dall'autorità dell'ingenua devozione al mondo, l'evasione dalla sempre rassicurante familiarità con l'essente, in una parola, l'«epoché» fenomenologica, non è affatto un'azione intellettuale «meramente» teoretica, avulsa; è invece un automovimento spirituale *che coinvolge l'uomo nel suo complesso* e, come attacco all'«immobilità» che ci trattiene nel profondo, è il dolore di un *rivolgimento radicale*. Quando poi sono realmente in atto il distacco e lo s-catenamento dai lacci che ci legano al mondo, anche questa libertà, ottenuta così difficilmente, sembra *priva di senso*: ci siamo liberati del mondo per stare di fronte al *nulla*, abbiamo sospeso la scienza mondana per non conoscere niente di niente. Tuttavia, anche qui si mostra il fatto che in realtà siamo solo *accecati* dalla luce di possibilità conoscitive totalmente nuove; che noi, a condizione di resistere, possiamo giungere a una reale conoscenza della *dimensione originaria* da cui infine possono essere compresi tutti gli essenti nel mondo, così come

[161]

le ombre sulla base delle cose reali che fanno ombra. Chi filosofa fenomenologicamente, allora, non rifiuterà neanche le conoscenze che sono ottenute nel prefenomenologico «atteggiamento naturale», nella costante situazione mondana della nostra vita umana, ma le riferirà, «relativizzandole», alla situazione originariamente limitata e irretita da cui provengono.

Tuttavia, anche il fenomenologo rimane esposto *necessariamente* al fraintendimento, nella misura in cui, filosofando, si rivolge agli altri. Tutte le loro abitudini teoretiche, i loro modi di comprensione, i loro concetti e le parole, si radicano infatti in quell'atteggiamento fondamentale della conoscenza che, in quanto sostanziale *irretimento* (come prigionia nella «caverna»), viene superato e oltrepassato dalla filosofia fenomenologica. Senza avere esperienza personale di questo superamento e oltrepassamento, nessuno può ottenere un reale accesso alla filosofia fenomenologica. Solo grazie all'ascesa dalla caverna dell'irretimento nel mondo e all'attraversamento del dolore dell'autoliberazione – e in nessun modo attraverso le «critiche» legate alla comprensione ingenua del mondo, succubi delle abitudini teoretiche naturali, intrappolate nel senso letterale già coniato del linguaggio quotidiano e scientifico – la nostra epoca potrebbe appropriarsi in generale della filosofia di Husserl rimasta fino ad oggi sconosciuta e incompresa.

Se quindi la fenomenologia – come deve emergere dal riferimento all'allegoria platonica – si sottrae a una caratterizzazione generale diretta e piana, il suo resoconto può [162] assumere solo la forma *indicatrice* di una determinata «previsione». Una tale *prospettiva provvisoria* deve essere così esposta: la fenomenologia di Husserl deve ricevere una connotazione determinata sulla base della sua *idea della fondazione della filosofia*, in modo tale che, proprio in riferimento a questa idea, può venir dimostrato nella sua positività il *movimento del trasformare-se-stessi* caratteristico della fenomenologia.

Ora: che cosa significa anzitutto l'«idea della fondazione della filosofia»? Fondazione di una filosofia è l'inizio originale del filosofare stesso, non con e per gli altri, ma solo per sé – è esibire il fondamento che è in grado di sorreggere l'insieme dell'interpretazione filosofica del mondo. Comunque si realizzi una tale fondazione – sia come ritorno alla nascosta legislazione a priori della ragione sia come ascesa verso le essenze e simili – la consapevolezza, in cui una tale fondazione si realizza, è sempre la prima decisione fondamentale del filosofare. È un errore fatale credere che i principi secondo i quali deve procedere una fondazione della filosofia si trovino, in quanto ideale normativo, prima e al di fuori di ogni filosofia, avulsi in un certo senso dalla controversia tra filosofi. L'impostazione dell'idea di fondazione che determina una filosofia è già sempre l'implicita (e magari solo oscuramente cosciente) *anticipazione del sistema*. Così nell'idea della fondazione è contenuta in nuce l'idea del sistema.

L'idea di fondazione che agisce nella filosofia di Husserl si può spiegare in primo luogo in relazione al *pathos della fenomenologia*, ossia all'atteggiamento dell'essere umano che ne è alla base. Di certo questo pathos non è specificamente «fenomenologico»: è il pathos costante di ogni filosofia che solo se assunto sul serio in modo particolarmente inflessibile può condurre alla fenomenologia stessa.

In un tempo in cui un supposto radicalismo ritiene di poter disprezzare il fondamentale atteggiamento *razionale* della filosofia considerandolo come un'attitudine unilaterale della vita, in un tempo in cui troppo spesso il discorrere dei presupposti esistenziali del filosofare minaccia di prendere il posto di un reale lavoro filosofico – un tempo che presume di «smascherare» e capire in maniera acuta e perspicace ogni specie di pathos – solo in un tempo siffatto diventa necessario prendere coscienza di ciò che muove tutto il filosofare come pathos spontaneo, per quanto nascosto. Questo pathos non è altro che l'universale tempesta della *passione del pensiero* che, estendendosi alla totali- [163]

tà dell'essente, nel comprenderlo lo assoggetta allo spirito. La volontà decisa a comprendere il mondo sulla base dello spirito non indica come pathos della filosofia l'ingenua credenza in un «senso spirituale» del mondo, un senso già dato e a portata di mano, ma propriamente la disposizione a realizzare anzitutto lo spirito mediante la conoscenza della totalità dell'essente. Ma questo non rappresenta forse il più estremo «intellettualismo»? Non sono forse all'opera nella filosofia contemporanea forze potenti in grado di rigettare l'arrogante pretesa del razionalismo e di esigere, sulla base delle fondamentali esperienze irrazionali della nostra attuale esistenza, la modestia della conoscenza a fronte dell'impermeabilità dell'essere? La presunta «razionalistica» sicurezza-di-sé dello spirito è forse nella fenomenologia di Husserl ancora vincolata alla credenza ottimistica nel progresso culturale, nell'impresa sensata della scienza? Al contrario. È assurdo equiparare il pathos razionalista fondamentale della filosofia con il sereno atteggiamento del gioco intellettuale: in questo pathos non mancano affatto le esperienze fondamentali di cui va così orgogliosa la filosofia irrazionalista. Il declino e la dissoluzione di un'antica cultura permettono oggi, alla massa delle persone colte, di fare esperienza in maniera chiaramente rudimentale della situazione fondamentale in cui in ogni tempo inizia l'uomo che filosofa: l'insicurezza, la discutibilità di tutte le certezze, di tutti i contenuti di credenza, di ogni familiarità con l'essente – il fascino del caos. L'interpretazione dell'esistenza filosofica, ancora esemplare in Nietzsche, corre oggi il pericolo di sprofondare presso i suoi epigoni nell'acuirsi «irrazionalista» della nostra coscienza spirituale [*Lebensbewußtsein*]. Ma una coscienza spirituale ancora tanto misteriosa non è già come tale una «filosofia»; ne costituisce sempre soltanto il presupposto esistenziale. Il volto bifronte della «filosofia della vita» acuisce rimuovendo il sentimento della vita; ciò che avviene in essa capovolge con troppa facilità l'apertura dello sfondo caotico dell'esistenza, perlopiù nascosto, in un *disfattismo*

della ragione, in una rinuncia dello spirito. Proprio di fronte al caos, opponendogli resistenza, il filosofo osa il superamento spirituale dell'essente, rivendica il diritto a una *radicale e universale* conoscenza del mondo. Come può tuttavia lo spirito imporre se stesso e la sua rivendicazione? Esso infatti è già diventato a sua volta un'«esperienza fondamentale». Sappiamo che cos'è autenticamente «spirito», che cos'è la vera potenza dell'esistenza che filosofa? Il pathos di chi filosofa, di cui si fa esperienza nella passione del pensiero, è rinviato a se stesso: si radicalizza nell'*autoriflessione*, essendo questo il modo in cui lo spirito esperisce se stesso. La filosofia fenomenologica di Husserl vive nel pathos dell'*autorealizzazione* dello spirito che avviene nell'*autoriflessione*.

Per quanto questo pathos sia qui indicato in maniera indeterminata, è tuttavia da esso che si può desumere l'idea dominante della fenomenologia.

I.

L'IDEA DI FONDAZIONE

L'idea di fondazione della filosofia, propria della fenomenologia, è l'idea della pura e coerente autoriflessione. La trasformazione di quest'idea deve mettere nel contempo in evidenza il cambiamento dell'autocomprensione fenomenologica.

Ogni filosofia realizza il compito della fondazione nel modo soggettivo dell'autoriflessione. La fenomenologia si fonda però esclusivamente su di essa, anche *in concreto*. L'autoriflessione non è per la fenomenologia semplicemente un metodo soggettivo per mettere in rilievo, come fondamento e base dell'interpretazione filosofica del mondo, un'oggettività racchiusa nel nostro spirito, ad esempio l'essenza oggettiva della ragione; traccia piuttosto nuovamente l'unico ambito fondamentale in cui si può dar forma al problema filosofico del mondo. La fenomenologia vieta quindi a se stessa, fin dall'inizio, la rinuncia all'atteggiamento della pura autoriflessione a favore di un atteggiamento oggettivista. Essa vuole fondarsi e fondare l'insieme del suo sistema filosofico unicamente sulle datità di un'autoriflessione radicale e coerente. Grazie al coerente mantenimento dell'autoriflessione, compiuta in un certo radicalismo della «purezza» e intesa come l'unica fonte tematica della filosofia, il concetto di «fondamento», in riferimento al quale si realizza la comprensione filosofica del mondo, ha perso nella fenomenologia il suo usuale senso «oggettivo». Il fondamento elaborato nell'idea fenomenologica di fondazione è il «sé», che si svela solo nella pura autoriflessione.

Qui emerge subito un ordine di questioni piuttosto serie. Come può una coerente «autoriflessione», ossia la riflessiva

tematica del sé di un uomo, diventare l'organo di una conoscenza *del mondo*? Proprio con la pura «svolta interiore», il fenomenologo non perde forse la possibilità di conoscere la totalità dell'essente, in cui il suo «sé» è comunque solo una piccola parte insignificante e transeunte? Inoltre, con la svolta retrospettiva verso il «sé» è veramente superato il carattere oggettivo della sfera filosofica fondamentale? Il sé non è *pur sempre un sé*, l'autoriflessione non è un atteggiamento che esiste in modo oggettivo ed è possibile per tutti?

In tali obiezioni si esprime la comprensione per noi sempre *familiare* della possibilità umana dell'autoriflessione. Tuttavia, si tratta appunto della questione se con l'idea fenomenologica di fondazione possa essere ancora inteso il concetto ingenuo e familiare, già dato, di «autoriflessione» in generale. Di fatto, dobbiamo *trasformare* l'idea di autoriflessione. Solo con il cambiamento radicale dell'autoriflessione dall'indeterminatezza del concetto provvisorio, non ancora evidente, nella determinata versione fenomenologica, può essere raggiunta la dimensione della filosofia. Come può realizzarsi un tale cambiamento? Di che specie di autoriflessione deve trattarsi affinché, proprio nella tematizzazione del sé sia racchiusa e predelineata in una soluzione originale la domanda sulla totalità dell'essente?

Qui c'è solo una risposta: la trasformazione dell'idea della comune autoriflessione avviene eo ipso in un *fare estremamente sul serio con l'autoriflessione*. La serietà qui richiesta vuole mostrare niente meno che lo spirito di un' *esperienza fondamentale*, che riconduce lo spirito alla potenza della sua pura essenza. Lo spirito deve realizzare, nell'autoriflessione radicalizzata nella «*riduzione fenomenologica*», un *movimento* in forza di se stesso; deve giungere a se stesso.

Ma non è un'impostazione arbitraria quella che implica il «presupposto» che lo spirito è in primo luogo fuori di sé, che è estraniato dalla sua essenza più propria? Non si dovrebbe dimostrare anzitutto questo presupposto? La fenomenologia non inizia però con un «presupposto», conduce invece, attraverso una crescita estrema e una trasformazione [166]

ne dell'autoriflessione naturale, all'esperienza fondamentale, la quale non schiude soltanto l'essenza autentico-nascosta dello spirito ma fa altrettanto con il senso autentico della sfera naturale, da cui si fuoriesce con l'autoriflessione.

Lo spirito, nelle forme manifeste di esistenza della sua realtà già data nel mondo come spirito individuale e comunitario, come vita umana di coscienza, esiste non solo nell'atteggiamento fondamentale di un'esperienza passiva delle cose, ma realizza in certo modo *dei movimenti*, delle autorealizzazioni nelle enunciazioni creative della «vita spirituale». Lo spirito è «in movimento» nei poteri che formano il destino politico, nelle indagini delle scienze caratterizzate da disciplina e rigorosità, nelle manifestazioni dell'arte, nelle interpretazioni del mondo della religione, in tutti gli ambiti della «cultura». Tuttavia, la *mobilità creatrice di cultura* dello spirito – considerata dal punto di vista filosofico – è pur sempre trattenuta e avvolta da una profonda *immobilità dello spirito*, che deve essere oltrepassata con l'esperienza fondamentale della riduzione fenomenologica.

Nessuna storia della cultura, per quanto proceda concretamente e nonostante il materiale enormemente ricco accessibile oggi; nessuna teoria scientifica, per quanto ampia e orientata a tutte le scienze esistenti, sono mai in grado di raggiungere il concetto *filosofico* di spirito. Altrettanto poco riesce a un metodo basato sull'esclusivo ricorso alla cosiddetta «percezione interna», a un atteggiamento dunque puramente riflessivo, di superare quel concetto psicologico già dato di spirito che considera lo spirito come psiche umana. Neanche una psicologia riformata in senso intenzionale – pur riconoscendone il significato filosofico fondamentale – riconduce all'essenza più profonda dello spirito.

[167] Bisogna rifiutare anche – sulla base dell'atteggiamento della fenomenologia – i tentativi *filosofici* di determinazione dello spirito orientati secondo precisi riferimenti: i tentativi orientati «verso le scienze dello spirito» (ad esempio Dilthey); quelli che prendono le mosse dal fatto della scienza (ad esempio la scuola di Marburgo); quelli condotti in

senso psicologico (ad esempio Brentano). L'illegittimità comune a questi tentativi dipende dal loro essere guidati da un punto di vista eminentemente *pre-filosofico*.

In contrasto con queste impostazioni viene sollevata proprio ai nostri giorni la domanda sull'essere della soggettività, sull'essere dello spirito; una domanda filosoficamente *autonoma*: come antropologia filosofica, come filosofia dell'esistenza, intrecciata all'idea dell'ontologia. Qui non ci si limita a domandare sul «soggetto» come determinata area *regionale* nella totalità dell'essente, ma ci si interroga in maniera tale che l'interpretazione dell'*essenza fondamentale* dell'uomo deve fondare tutte le particolari discipline ontologiche regionali, anche la *particolare* ontologia della soggettività. Qui si afferma a sua volta un motivo che nella storia della filosofia occidentale annuncia costantemente l'impossibilità di determinare compiutamente lo spirito *in senso ontologico*: si tratti della forma antica dell'inquietante domanda sulla relazione di οὐσία e ψυχή, νοεῖν e εἶναι; oppure del problema della possibilità di conoscenze sintetiche a priori, che come tale costringe a risalire alle spalle della soggettività ontica, già data al livello regionale; si tratti infine del tentativo grandioso dell'idealismo tedesco, di derivare l'«essere» in generale in maniera speculativa dall'essenza della ragione.

A tutte queste questioni, certamente eminenti ma comunque dimoranti nell'idea tradizionale, ossia *ontologica*, della filosofia, la filosofia fenomenologica di Husserl deve negare una *decisiva radicalità*. Esse si interrogano sull'essenza dello spirito soggettivo *prima* ancora che questo sia attraversato dall'esperienza fondamentale che lo porta innanzitutto a se stesso attraverso l'autoriflessione più radicale. La base in cui si radicano tutte le concezioni ontologico-filosofiche dello spirito – siano esse intese in modo ingenuo come regionali, oppure come le sole che fondano una metafisica, oppure ancora come «speculative» – è l'autocomprensione, del tutto elementare e originaria, in cui anzitutto esiste lo spirito *prima della «riduzione fenomenologica»*. Questa autocomprensione ha la forza intat-

[168] ta dell'assolutamente indubitabile, del totalmente «ovvio»; essa è, anzi, *il più ovvio in generale*. Lo spirito si trova già in un'autointerpretazione. Questa non nasce da un'attività spirituale, non è il risultato di una riflessione, l'esito di una meditazione scientifica, la scoperta di un'analisi psicologica, una tesi filosofica. È piuttosto un comprendere se stessi che precede tutte le enunciazioni che l'uomo compie sulla sua vita; un comprendere in cui lo spirito, in quanto è, già ritrova se stesso: alla fatticità dello spirito esistente appartiene il saper-si nel mondo come essente nell'essente. Circondato dal cosmo, incastonato nell'infinita molteplicità delle cose, unito ad esse nell'unico spazio e nell'unico tempo, in balia delle forze sovrastanti della natura, impotente di fronte al destino imperante, lo spirito si comprende e si nomina come «uomo». Ciò vuol dire che l'autointerpretazione *ontologica* dell'uomo si trova sempre – in maniera più o meno elaborata – nell'*orizzonte cosmologico*.

L'interpretazione dell'uomo che qui è soltanto accennata ma che segnala un *problema* filosofico fondamentale, la sua familiarità con se stesso, può per ragioni di brevità essere denominata l'autocomprensione *ontologico-mondana* dello spirito. Tutte le azioni spirituali si compiono fin da subito sotto il suo potere, le restano attaccate, ne sono irretite. Anche l'attività spirituale dell'«autoriflessione» ne è già circondata. Il suo inizio è determinato come evento ontico nella vita del soggetto essente nel mondo, come possibilità, sempre presente nella natura ontologica dello spirito, di rapportarsi a se stesso.

È ora possibile in generale un'autoriflessione completamente diversa, «pura» e «radicale», in cui, secondo l'idea di fondazione della fenomenologia husserliana, lo spirito deve essere portato a sé come al suo puro sé? Essa non è possibile in ogni caso *all'interno* dell'autocomprensione ontologico-mondana, ingenuamente familiare, dello spirito esistente nel mondo. L'esperienza fondamentale deve condurre fuori proprio dall'ovvietà di questa autocomprensione in cui riposa da sempre lo spirito immobile. Quest'ultima deve di-

ventare un esplicito *problema*. Il suo potere intatto e la sua forza originaria reprimono tutte le impostazioni rivolte a un'autoriflessione più profonda che metta lo spirito in movimento; e non permettono il sorgere della *meraviglia* che si prova con l'«autoriflessione» su di sé. Per il fatto che i tentativi di autoriflessione radicale filosofeggiano non esclusi-

[169]

vamente e puramente in una coerenza inflessibile sulla base dell'autoriflessione, ma comportano sempre un sapere che nasce dall'autocomprensione naturale (ontologico-mondana), il radicalismo ne viene infranto, il movimento dello spirito che tende a irrompere rimane continuamente bloccato. La fondazione *fenomenologica* della filosofia può riuscire solo se con estrema rigorosità e coerenza viene dismesso ogni ricorso ingenuo all'autocomprensione ontologico-mondana, se lo spirito viene costretto a ritornare su di sé, a interpretare se stesso *in modo puro* come quel «sé» che è il detentore e realizzatore della validità di tutte le «autocomprensioni» naturali. Il progetto della fenomenologia è quindi possibile solo con il metodo fondamentale di una sospensione coerente, con la cosiddetta «epoché».

Ogni autoriflessione prende le mosse dalla conoscenza della situazione in cui si sviluppa, da cui origina, che vuole rendere chiara. Ora: quale è la situazione da cui sorge l'autoriflessione del metodo fenomenologico fondamentale? Non si tratta di una situazione determinata, più o meno accidentale della vita, bensì della *situazione originaria* che sorregge tutte le situazioni determinate, mutevoli: il ritrovare-se-stesso nel mondo da parte dello spirito. Un mondo non è dato però soltanto nelle molteplici esperienze dell'essente, delle cose del mondo esterno e dei dati del mondo interno; è *già dato* come *campo* di esperienze reali e possibili, come la totalità degli *orizzonti* dati insieme ad esso. In ogni esperienza di determinati essenti ci manteniamo già in tipologie appercettive elaborate, ci muoviamo in un sistema di familiarità con le cose che non viene specificamente messo in rilievo. Nel complesso, anche se in un modo che passa dalla determinatezza non mundana a un'aperta «indeter-

minatezza», il mondo è dato in anticipo in maniera familiare e articolata in orizzonti. E al suo interno noi stessi siamo dati in anticipo. Il che vuol dire: l'autointerpretazione ontologico-mondana dello spirito è come tale un momento nell'insieme della *predatità del mondo*.

[170] Ma che cosa significa dunque questa universale predatità del mondo? Nient'altro che un *sistema di validità d'essere* estremamente variegato, di idee intuitive e non intuitive, di modi di apparizione che scorrono e fluiscono in molteplici modi di coscienza e che formano il *terreno ovvio* e indubitabilmente sicuro di tutte le nostre modalità di rapportarci all'essente. Questo terreno di validità non è come tale mai messo in risalto; ancor meno viene interrogato nella struttura dei suoi modi di datità, nel modo in cui in siffatta struttura deve essere fondata la sua indubitabile certezza. Esso è lasciato in pace anche dalla filosofia. «Avere-in-validità» e «mantenere-in-validità» il mondo nel modo accennato della sua universale predatità, del sistema appercettivo del tutto indubitabile in cui esso è inteso nella sua generalissima «struttura ontologica» – questo realizzare-la-validità-del-mondo indica appunto la profonda *immobilità e quiete dello spirito* che deve mettersi «in movimento» con la riduzione fenomenologica. Rinviato a se stesso nella più radicale autoriflessione, lo spirito domanda esplicitamente sulla sua essenza nascosta dal potere della massima ovvietà. Il mantenere-il-mondo-in-validità e il mantenere-se-stessi-in-validità-come-uomini contenuto in esso diventa allora *discutibile*. Non, però, come se fosse incerto o potesse rivelarsi un errore, ma perché è *oscuro, incomprendibile*. E solo ed unicamente per comprenderlo, il filosofo che realizza il movimento dello spirito non deve fare uso di questo mantenere-in-validità; non deve calpestare tematicamente il terreno troppo ovvio della validità del mondo, deve piuttosto liberarsi dall'*ovvietà* che vuole costantemente abbindolarlo e irretirlo, quell'*ovvietà* dell'universale appercezione del mondo che, pur nel suo cambiamento continuo, conserva unità e certezza del mondo. In quanto

è qualcuno che riflette su di sé, egli non si abbandona a un uso ingenuo e oscuro delle prevalidità della credenza nel mondo; egli esercita un'«*epoché*», non partecipa alla credenza della vita di coscienza che scorre in maniera omogenea: l'intero sistema universale di validità e dei molteplici modi di coscienza e delle loro sintesi, che si lega all'unità della credenza nel mondo, della coscienza di un mondo, diventa per lui il «*fenomeno*». Tuttavia, nel momento in cui il mondo viene riconosciuto come un'unità universale di validità d'essere soggettive, mediante l'*epoché* il fenomenologo non si disinteressa per così dire di queste validità; al contrario, egli cerca il chiarimento ultimo in grado di comprendere queste medesime validità che per lui sono diventate il fenomeno: cerca cioè il *logos del fenomeno del mondo*. Ciò ha innanzitutto la struttura dell'identificazione dell'«origine» dell'appercezione del mondo. In quale vita infatti sorgono queste validità d'essere? Forse nell'uomo? [171] Come unità di validità che si interpreta mediante la sua autocomprensione naturale, l'uomo però è appunto incluso nella totalità della predatità del mondo; egli è già a sua volta un'unità riconosciuta di una molteplicità fluente di modi di coscienza di se stesso. Chi autoriflette viene quindi ricondotto a una vita più profonda in cui *sorge* la validità totale del mondo, nella quale è racchiusa l'«autovalidità» di un uomo nel mondo.

Lo spirito diviene perciò accessibile in una profondità di se stessi altrimenti celata dall'«autoconcezione» uomo; viene scoperto nella profondità «concreta» della sua esistenza che forma la validità del mondo. L'esperienza fondamentale riconduce così al fondamento di un «sé» che non è mai dato in anticipo, ma è nascosto e sorregge tutte le datità del mondo.

Questo ritorno non può essere qui concretamente esposto, anzi nemmeno indicato nelle sue eccezionali difficoltà. La «riduzione fenomenologica» è il *fondamentale tema permanente* del lavoro fenomenologico in generale, nella forma di un processo che avanza costantemente sotto la guida del feno-

meno del mondo, della domanda retrospettiva sulla vita originariamente operante, in base alla quale diviene comprensibile l'unità del mondo come ciò che ha sempre validità.

Bisogna però esplicitamente respingere le idee secondo le quali la differenza tra l'Io che precede il mondo, che fa sorgere la credenza nel mondo, e l'Io-uomo che rappresenta a sua volta un'unità di validità, sarebbe solo il risultato di un pensiero costituente in senso formale, che in certo modo insegue fino allo stremo l'idea della non oggettivazione del soggetto, della «non oggettualità del soggetto». La riduzione fenomenologica è l'*esperienza fondamentale, analiticamente esibita e dimostrata*, della filosofia fenomenologica. La chiave per la comprensione di questo rivolgimento spirituale, oltremodo difficile nella realizzazione effettiva e nell'esecuzione sistematica, si trova – questo può bastare per gli scopi di un orientamento provvisorio – nella differenziazione del sé *umano*, ossia della vita che esperisce il mondo ed è già sempre appercepita come un essere nel mondo, dalla «vita di coscienza» che sta *prima* di ogni concezione d'essere oggettiva-mondana e in cui soltanto si formano tutte le validità mondane, anche la validità d'essere di questa coscienza stessa intesa come coscienza «umana». In altri termini,

[172]

l'interpretazione abituale del sé, legata all'interpretazione corrente e familiare dell'autoriflessione (intesa come un atteggiamento fondamentale sempre possibile per l'uomo), non supera affatto il concetto ingenuo, già dato, del «sé»; essa non lo attinge nemmeno dall'autoriflessione, ma lo possiede già in anticipo. Le cose stanno in tutt'altro modo nell'autoriflessione che funge da fondazione della fenomenologia: «mettendo fra parentesi» tutte le preconoscenze e le predatità dell'essente, non facendone alcun uso, realizzando solo ed unicamente una pura autoriflessione, questa oltrepassa, «trascende» il «sé» ontico-mondano, l'uomo, e penetra nella «soggettività trascendentale», nel sé autentico.

L'idea della fondazione della filosofia, che si determina anzitutto nell'autocomprensione fenomenologica come una coerente autoriflessione, si *trasforma* nel metodo della mes-

sa in luce della «soggettività trascendentale», nel metodo della «riduzione fenomenologica». In questo metodo è racchiusa inizialmente la trasformazione compiuta da una «svolta interiore», la quale, nella scoperta della vera dimensione di un chiarimento filosofico *del mondo*, apparentemente rinuncia a una comprensione spirituale dell'essente; in seguito, la trasformazione che si realizza nella radicalizzazione dell'autoriflessione, del «soggetto» che riflette su se stesso (nel passaggio da un'autoriflessione intesa in senso umano all'autoriflessione del soggetto «trascendentale» che precede il mondo). Infine, l'atteggiamento meramente «soggettivo» della fondazione fenomenologica – che sulle prime sembrerebbe inadatto a mettere in luce la sfera oggettiva, fondamentale per una conoscenza filosofica sottratta all'accidentalità e all'arbitrio soggettivi – proprio attraverso la crescita estrema dell'atteggiamento soggettivo e l'esplicita sospensione di tutte le interpretazioni «oggettive» si trasforma nel metodo che dà accesso a una sfera fondamentale, in cui sono possibili conoscenze «oggettive» in un senso nuovo, del tutto inaspettato, ossia vincolanti e obblighanti al livello intersoggettivo.

Fintantoché viene intesa secondo il filo conduttore della ben nota struttura, data in anticipo, del rivolgersi di un essere (un uomo) a se stesso, ossia nella sua tipica ontica, l'idea di autoriflessione è incapace di svilupparsi in direzione dell'idea di una fondazione della filosofia realmente produttiva. Il movimento che consente allo spirito di svilupparsi autonomamente viene infatti in tal modo *bloccato* in una qualche *posizione mundana* della sua autocomprensione. Solo il radicalismo fenomenologico, che vuole fondare risolutamente la filosofia sull'idea della pura autoriflessione, senza inibire subito la riflessione messa in atto con argomenti e dubbi sorti dalla comprensione ingenua, già data, di «autoriflessione» – solo questo radicalismo apre una posizione dello spirito *fondamentalmente non-mondana* in base alla quale il mondo può essere compreso spiritualmente.

[173]

II.

L'IDEA DELLA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

Sulla base dell'*idea di fondazione* si predelinea già, per quanto in una «prospettiva» limitata, il contorno dell'*idea fenomenologica della filosofia*. L'*esperienza fondamentale*, con cui lo spirito intraprende l'autoriflessione condotta in maniera radicale, è l'autoscoperta della propria essenza, intatta: l'autoriflessione crea una frattura nelle autointerpretazioni e autoconcezioni celanti, in cui lo spirito si appercepisce come inserito nella totalità dell'essente, come un essente determinato (un uomo). Lo spirito si riprende dal suo oblio nel mondo e dall'autoestraniazione, si ritrova come quell'*«Ego trascendentale»* dalla cui vita sorgono tutte le validità mondane, quindi anche le validità nelle quali si forma la sua propria autoconcezione ontico-mondana, la sua autocomprensione umana che cela la sua più intima essenza. Il ritorno dello spirito dal suo mondano «esser-fuori-di-sé» a se stesso è l'*evento fondamentale della filosofia*, che come tale non è affatto un processo che va inteso in una qualche maniera «mistica» o «speculativa». Questo ritorno dello spirito a se stesso si realizza piuttosto nella fenomenologia come *esplicazione fenomenologica della soggettività trascendentale*, un'esplicazione analitica, dimostrabile, da verificare nel senso più rigoroso. L'idea della filosofia si determina quindi come l'autosviluppo dello spirito presente nell'idea di fondazione, nell'interpretazione analitica della sua autocomprensione trascendentale.

[174]

Ciò significa in fondo che l'idea fenomenologica della filosofia si basa esclusivamente sul pensiero fondamentale della «riduzione fenomenologica».

Enfatizzare per principio questa comprensione del tutto elementare dell'idea della filosofia fenomenologica è del-

la massima importanza, perché l'interpretazione solitamente diffusa della fenomenologia husserliana si è fissata nella rappresentazione di una determinata metodologia descrittiva, che tenderebbe poi anche a logicizzarsi mediante una «visione eidetica». Il mero atteggiamento della descrizione accurata e dell'intuizione che determina leggi eidetiche, applicabile a ogni essente, non è filosofia. La fenomenologia è certamente un «metodo», ma è il metodo dell'autoriflessione più radicalizzata, dell'autoaffermazione e autorealizzazione dello spirito nell'apertura della profondità trascendentale della propria vita.

Con la riduzione fenomenologica il concetto di «spirito» subisce una fondamentale *trasformazione*. La radicalizzazione nella «riduzione» riconduce dallo spirito *umano* dato in anticipo all'inizio dell'autoriflessione alla soggettività *trascendentale*. Questa, presa concretamente come *detentrica di validità di tutte le validità mondane*, come la «vita di coscienza» che mantiene-in-validità-un-mondo e che lo pone-in-validità sempre di nuovo, costituisce la *prima* forma del concetto trascendentale di spirito. La filosofia diventa così innanzitutto l'interpretazione della «*coscienza*» trascendentale raggiunta mediante la riduzione.

Mantenere separati il concetto trascendentale di coscienza e quello ontico-mondano è un punto cardinale nella spiegazione dell'idea fenomenologica di filosofia. La coscienza ci è data in anticipo nel mondo, esperita originariamente in noi stessi, percepita negli altri mediante l'«*empatia*». Ora: la fenomenologia non vuole in alcun modo fare della coscienza già data il tema di analisi dimostrative della sua autointerpretazione ontico-mondana. Questo è il compito della psicologia. La fenomenologia non intraprende un'interpretazione del mondo in relazione a una coscienza umana essente a sua volta nel mondo; una tale impostazione condurrebbe per forza di cose a una «filosofia dell'immanenza», a un «soggettivismo» ontico. La fenomenologia è ben lungi dal fare ciò. Solo mediante la realizzazione della riduzione essa raggiunge quella «vita di coscienza» che,

[175]

non essendo a sua volta nel mondo, precede l'essere del mondo come sede di tutte le intenzioni che-pongono-il-mondo-in-validità².

Solo in riferimento a ciò diventa in generale chiara l'*impostazione del problema trascendentale del mondo* da parte della fenomenologia. Solo così si può capire come una tematizzazione della «coscienza» può diventare l'onnicomprensiva *conoscenza del mondo*. Nel momento in cui la vita trascendentale di coscienza, la vita che appercepisce «un mondo», diventa il tema di un'esplicazione analitica, anche il «correlato» che risiede in questa vita, il mondo in essa esperito, inteso, vissuto, dovrà essere tematizzato a sua volta appunto *come tale*. Questo però significa che l'unità di validità «mondo» viene compresa in considerazione della posizione-in-validità, della formazione di senso. La conoscenza filosofica del mondo si struttura come comprensione della totalità dell'essente nel mondo a partire dalla sua formazione trascendentale di senso, ossia sulla base della sua *costituzione*. In altri termini: l'autoriflessione che, attraverso il pathos dell'autoaffermazione dello spirito sorge di fronte al caos e si radicalizza nella riduzione fenomenologica, conduce infine a una comprensione dell'essere in un primo tempo impermeabile allo spirito, una comprensione *basata sulla formazione spirituale del mondo*. In quanto potere e vita del puro spirito, la formazione del mondo (la costituzione) non è un evento «oggettivo» che accada in qualche luogo, e, se non nel mondo, neanche però in uno spazio metafisico. Una tale rappresentazione non si è ancora realmente liberata dall'idea ontica dello spirito, dalla sua autointerpretazione legata al mondo. La formazione del mondo non è in generale un processo da prendere in senso oggettivo, da cogliere secondo categorie oggettiviste, ad esempio come azione creatrice dello «spirito del mondo» a cui l'uomo prenderebbe

² È bene notare che «coscienza» qui, come sempre anche in un'autentica psicologia intenzionale, non è da intendere nel senso generale, più limitato del termine. L'«inconscio» è quindi sempre implicato.

parte. La formazione del mondo è accessibile solo nel *più soggettivo* di tutti i possibili comportamenti soggettivi: ciò che non esclude affatto che le enunciazioni predicative delle conoscenze ottenute in questo atteggiamento soggettivo estremo possano conseguire una validità intersoggettiva della *più rigorosa dignità*³.

L'atteggiamento, in cui soltanto può essere trovato l'accesso all'essenza della costituzione che forma il mondo, è quello «*trascendentale*», ossia quello istituito con la riduzione fenomenologica. Essa determina *totalmente* l'idea di filosofia fenomenologica. Questa si vede portata così in una radicale contrapposizione con quell'idea della filosofia che, nonostante tutte le sue frammentazioni, si può tuttavia cogliere in maniera unitaria come cresciuta *sul terreno della validità del mondo*, ossia nell'«*atteggiamento naturale*». L'idea fenomenologica della filosofia non può mai essere interpretata in base all'orizzonte dell'idea tradizionale di filosofia, poiché essa concepisce un concetto nuovo, radicalmente nuovo di filosofia. Altrettanto poco il concetto mondano di «scienza» può fornire un filo conduttore per la comprensione della fenomenologia. Ogni scienza sorge anzitutto nell'«*atteggiamento naturale*». Solo nella fenomenologia nasce un sapere *di genere completamente nuovo* che costringe a una *trasformazione del concetto di scienza*.

Se quindi, per il filosofo «naturalmente atteggiato» o per lo scienziato, l'essenza, l'idea della filosofia fenomenologica resta irraggiungibile finché appunto essi permangono nell'«*atteggiamento naturale*», questo non deve significare che, viceversa, alla fenomenologia non importi nulla di una scienza mondana e di una filosofia mondana. Al contrario, essa mostra proprio la sua «universalità» per il fatto che è in

³ Naturalmente c'è qui un problema fondamentale (risolto già da tempo nella fenomenologia di Husserl): la chiarificazione dell'«intersoggettività trascendentale» a partire dall'ego trascendentale, così come il modo in cui essa funge nella costituzione del mondo e nella sua fondazione di una validità intersoggettiva.

grado di accogliere in sé, con una certa trasformazione di senso, le conoscenze di una filosofia e di una scienza mondane, in maniera tale che la «verità» mondana diventi un *momento* di quella trascendentale. Con tutte le sue verità, l'«atteggiamento naturale» si mostra al fenomenologo come una situazione *costituita*, come la situazione del soggetto trascendentale che si-è-oggettivato-nell'uomo, che è andato-fuori-di-sé: come situazione dell'autoestraneità dello spirito. Con il riprender-si e il tornare-a-sé dello spirito mediante la riduzione fenomenologica, anche tutte le verità sorte in questa situazione e ad essa relative sono riprese e trasformate.

III.

LO SPAZIO PROBLEMatico
DELLA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

La «prospettiva» che qui perseguiamo a partire dal pathos della fenomenologia fino all'idea della sua fondazione, e all'idea di filosofia che con essa viene formalmente a prede-
linearsi, termina con l'indicazione del *concetto di sistema* che domina la fenomenologia. Si tratta del sistema dell'esclusiva e coerente autoriflessione, quindi dell'*interpretazione costitutiva del mondo* resa ora possibile dalla riduzione fenomenologica. Un tale sistema può per principio essere solo un sistema *chiuso* che esaurisce lo *spazio problematico* circoscritto in anticipo dalla coerenza incondizionata dell'atteggiamento spirituale. L'esser chiuso del sistema fenomenologico non indica però che esso possa essere rapidamente percorso e padroneggiato con l'aiuto di poche formule fondamentali. La fenomenologia non è un orientamento teoretico chiuso architettonicamente, esteticamente gratificante, bensì una *filosofia al lavoro*. Ha davanti a sé un'infinità di lavoro analitico, un orizzonte aperto all'infinito di indagini concrete. Comprendere il mondo sulla base dello spirito richiede – se questa idea non deve essere un semplice programma o una pia credenza – un enorme sforzo di dimostrazione realmente capace di verificare i propri risultati; richiede il lavoro di molte, molte vite. [177]

Nel lavoro compiuto da Husserl è *preservata* per sempre la possibilità di un'interpretazione realmente riuscita del mondo a partire dallo spirito, dalla soggettività trascendentale. Non si ha solo il metodo che schiude, non si tratta solo dell'accesso alla dimensione problematica della filosofia, ossia della riduzione fenomenologica; anche l'idea di una reale filosofia dello spirito è ormai giunta, nella sua

piena totalità, a un'elaborazione differenziata, analitica. Gli scritti editi di Husserl (che rappresentano soltanto una piccola parte del lavoro filosofico di una vita) sono tuttavia quasi sempre solo delle «introduzioni»; si fermano cioè all'interpretazione costitutiva del mondo senza sviluppare le argomentazioni in tutta la loro ampiezza.

[178] In quanto lavoro infinito in uno spazio problematico chiuso, il lavoro fenomenologico si articola anzitutto nelle indagini che servono alla preparazione e alla realizzazione della riduzione. In questo contesto, l'esplicitazione dell'«atteggiamento naturale» rappresenta un compito fondamentale. La teoria coerentemente attuata dell'intenzionalità, con le sue analisi basilari decisive per il destino della filosofia, così come la dottrina degli stadi della realizzazione della riduzione che si trasformano nei modi più diversi, denominano vasti ambiti problematici che solo nel metodo fenomenologicamente fondato dell'analisi intenzionale possono essere sviluppati con successo. Il secondo grande gruppo principale di indagini concerne il *problema costitutivo*. Seguendo il filo conduttore dell'articolazione dell'essente già data al livello ontologico, devono essere realizzate le corrispondenti teorie costitutive, le dimostrazioni della formazione della natura e di tutte le altre regioni dell'essente, racchiusa nella formazione del mondo.

Tuttavia, anche i massimi problemi «metafisici», mai emersi nella filosofia tradizionale come problemi di lavoro bensì soltanto come «tesi» (Dio, la morte, la teleologia, «il senso dell'esistenza» ecc.), non stanno *al di fuori* dell'orizzonte di lavoro della fenomenologia. Per quanto questi problemi non si mostrino subito, ma conduca ad essi una strada lunga e faticosa, tuttavia dinanzi alle «irrazionalità» ultime non potrà mai capitolare una filosofia che con la sua autocomprensione sa di essere calata nell'essenza più intima dello spirito che precede il mondo e tutto l'essere.

IL PROBLEMA DELLA FENOMENOLOGIA DI EDMUND HUSSERL (1939)