

L'opera più rappresentativa della fenomenologia di Edmund Husserl, le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, del 1913, viene qui analizzata nel primo commentario completo realizzato in Italia. Dopo aver ricostruito il cammino di Husserl fino al 1913, il libro ripercorre le *Idee* riuscendo a chiarire gli ardui e affascinanti passaggi del viaggio della fenomenologia verso la verità. Ne affiora il profilo di una riflessione che ha saputo aprirsi fino in fondo alla vita. Il pensiero come luce del mondo: così Husserl intende l'attività della coscienza umana, in modo che la ricerca filosofica si qualifica, anziché sul piano della costruzione arbitraria di teorie, come un'autentica conoscenza capace di arrivare al cuore della realtà e al senso della verità. Seguendo questo percorso si arriva a comprendere come l'avventura della filosofia riguardi ancora oggi non solo i filosofi, ma tutti.

Roberto Mancini è professore ordinario di Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Macerata. Tra i suoi libri più recenti, *Per un'altra politica. Scegliere il bene comune* (Cittadella, 2010) e *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo* (Queriniana, 2010).

ORIZZONTE FILOSOFICO

Università di Padova
Polo di Lettere



POL030090916

cittadellaeditrice.com

isbn/ean



9 788830 811423 >

euro 17,50

ROBERTO MANCINI

VISIONE E VERITÀ

ROBERTO MANCINI

visione e verit 

un viaggio nella fenomenologia
attraverso le *Ideen I* di Edmund Husserl

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

M

F

4625

CITTADELLA EDITRICE

III. «L'IDEA DELLA FENOMENOLOGIA»

La messa a fuoco dell'idea, dunque dell'essenza, della fenomenologia è al centro delle lezioni degli anni 1906 e 1907 raccolte appunto sotto il titolo *L'idea della fenomenologia* e apparse solo nel 1950. Da esse è scaturito un testo di grande rilevanza per avere una chiave di comprensione dello statuto e del progetto della fenomenologia. In queste lezioni, tra l'altro, viene portata in primo piano la nozione metodologica decisiva per la filosofia fenomenologica, quella di *riduzione*, apparsa in uno stato ancora embrionale, come si è detto, già nelle *Ricerche logiche*. Nello svolgimento delle lezioni Husserl traccia schematicamente il programma di un rinnovamento radicale della filosofia. Egli inizia, nella fondamentale parte introduttiva del testo intitolata *Linea argomentativa delle lezioni*, affermando che la ricerca della fenomenologia è «la scienza dell'essenza della conoscenza»¹. È una ricerca destinata a procedere per gradi sempre più profondi di chiarificazione.

Al primo grado della considerazione fenomenologica si accede tornando alla posizione metodologica di Descartes.

1. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Husserliana*, cit., vol. II: 1950, p. 3, tr. it. di A. Vasa, *L'idea della fenomenologia*, Milano, il Saggiatore, 1981, p. 44.

Dobbiamo dubitare delle cose fuori di noi, ma al tempo stesso dobbiamo riconoscere che è impossibile dubitare dell'atto di pensiero con cui stiamo appunto dubitando. Non possiamo dubitare «del vissuto nel momento in cui lo si vive»². Considerare questi atti del pensiero, o *cogitationes*, significa allora conoscerli in modo indubitabile, cosicché «le *cogitationes* sono le prime datità assolute»³. Queste non sono soltanto gli atti del pensiero presi in se stessi, ma sono gli atti del pensiero mentre coglie i dati empirici.

Tale confluenza del noetico e del fenomenico in una stessa unità di esperienza ci consente di vedere e di conoscere quelle che l'autore chiama appunto «datità assolute». L'aggettivo "assoluto" indica in questo caso lo statuto di dati coscienziali considerabili ormai come indubitabili, completamente autonomi, indipendenti da altri fattori che siano contingenti o trascendenti. Mentre le scienze empiriche si limitano a cercare una conoscenza di dati di fatto o di oggetti nella loro trascendenza rispetto al pensiero, ossia una conoscenza del dato di fatto o dell'oggetto in quanto tale, riguardato come un dato che vive al di là della coscienza, la fenomenologia sviluppa e articola una conoscenza immanente. Essa si attiene ai tratti chiari, distinti e indubitabili che emergono dalla *visione* diretta degli atti del pensiero.

Il pensiero infatti *vede* il darsi dei fenomeni perché vede il darsi dei suoi stessi atti, che sono gli atti grazie ai quali percepisce i fenomeni. Si potrebbe dire che il pensiero *si vede vedere*. Vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che in questi passaggi della riflessione husserliana si può cogliere come la fenomenologia rappresenti una via

2. Ibid., p. 4 (p. 45).

3. Ibid.

originale e diversa, rispetto all'idealismo estremo, per ridefinire lo statuto dell'*elemento speculativo* della filosofia come scienza. Mentre in Hegel esso si caratterizzava come autorispecchiamento dello Spirito⁴, in Husserl tale statuto è pensato nel riferimento alla correlazione tra coscienza umana e mondo. Nella fedeltà a questo incontro incessante, egli ritiene che lo spazio logico della coscienza e il suo campo di visibilità siano tutt'uno. La logica, trascritta sul piano fenomenologico puro, è la scienza della visione. È in questo senso che la conoscenza fenomenologica riesce a cogliere datità assolute, qualificate con una connotazione che peraltro, come ho già accennato, darà adito all'accusa di idealismo estremo.

Tutto ciò che viene a rientrare entro il puro spazio logico-visivo della coscienza è conoscibile in modo immanente, senza bisogno di fare appello a ciò che, in quanto materiale esterno, resterebbe trascendente la coscienza stessa. Anzi, proprio ciò che rimane trascendente viene sospeso, messo in parentesi, disattivato, in maniera che restino nello sguardo della coscienza solo gli atti del pensiero stesso e la riconfigurazione immanente, cioè logico-visiva, dei fenomeni.

La messa in parentesi, in effetti, non riguarda l'essere in sé delle cose, poiché questo presunto essere in sé altro non è se non una nozione del pensiero. Ci si illude di potersi riferire all'*in sé* delle cose senza ammettere che il silenzioso protagonista di tale riferimento è già sempre il pensiero stesso. Questa sospensione del presunto rag-

4. In proposito ricordo il prezioso saggio di Hans-Georg Gadamer sull'idea della logica hegeliana contenuto nel volume *Hegels Dialektik*, Tübingen, Mohr, 1971, tr. it. di R. Dottori, *La dialettica di Hegel*, Torino, Marietti, 1973, pp. 95-126.

giungimento dell'*in sé* delle cose viene definita *riduzione*: «del trascendente (non materialmente immanente) non mi è lecito fare uso e quindi devo effettuare la riduzione fenomenologica, l'esclusione di ogni posizione trascendente di realtà»⁵. Queste parole indicano chiaramente che la riduzione è una messa in parentesi non degli oggetti fuori di noi o del mondo, ma del nostro giudizio che pone, o meglio suppone, la loro esistenza in se stessi.

Il significato della riduzione è stato di volta in volta indicato con termini come *epoché*, sospensione, messa in parentesi, disattivazione, neutralizzazione, ma forse è anzitutto il termine stesso di "riduzione" – che resta di cruciale importanza perché nomina il criterio metodologico fondativo della fenomenologia – a essere non del tutto adeguato rispetto all'idea che deve esprimere. Nel campo semantico del verbo "ridurre" abbiamo sullo sfondo i significati legati alla radice latina, quali ricondurre, riportare, riprendere la guida; ma per noi esso evoca soprattutto azioni come togliere, levare, sminuire, detrarre.

Il termine "riduzione", da una parte, orienta l'attenzione verso ciò che viene messo in parentesi. La riduzione è riduzione di qualcosa, di un atteggiamento, di una dimensione della realtà e del pensiero. Pertanto l'atto della riduzione viene inteso come un atto di esclusione, seppure metodologica e non così totale da risultare un'eliminazione o una distruzione. Il termine "riduzione", d'altra parte, implica di fatto l'evocazione di una quantità, di un mutamento quantitativo, di un passaggio dal grande al piccolo. Ma sarebbe una direzione semantica semplicemente fuorviante. Finché si pensa a qualcosa come un'esclusione

5. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, cit., p. 5 (p. 46).

e un taglio, il senso del metodo husserliano rimane incompreso. E il significato filosofico del termine non riesce a liberarsi di quello ordinario, dove la riduzione è appunto un taglio (come nel caso di una riduzione dei fondi disponibili), oppure un'interpretazione che immiserisce la portata di qualcosa (come nell'uso dell'aggettivo "riduttivo"), o talvolta una degradazione nello *status* di qualcuno (come nell'espressione "riduzione allo stato laicale", in uso nel linguaggio ecclesiale cattolico).

In parte la riduzione è una sorta di *purificazione* come apertura di uno spazio puro di conoscenza. Il suo esito sta infatti nel venire in primo piano della coscienza pura e della pura datità dell'essenza delle cose. La riduzione perciò è anche l'*elevazione* del soggetto conoscitivo sino al grado di pensiero e al grado di realtà che sono propri dell'evidenza fenomenologica trascendentale. È la *perfetta concentrazione sull'evidenza assoluta*. Con il termine "riduzione" Husserl indica il movimento di accesso – nonostante la finitezza e la precarietà del nostro essere al mondo, e malgrado la prospettività e la fallibilità dei nostri sforzi di conoscenza – a uno spazio "assoluto" di senso. "Assoluto" in quanto la visione della coscienza nella sua congruenza con il darsi dei fenomeni, che permette di pervenire all'evidenza delle essenze, possiede una sua completa autonomia, è una facoltà pienamente disponibile al soggetto umano impegnato con rigore nella conoscenza filosofica, cioè nella conoscenza fenomenologica. Qui la visione è l'esperienza della confluenza tra l'atto con cui il pensiero esercita il potere del puro vedere e il darsi dell'essenza pura dei fenomeni, essenza affiorante a sua volta come fenomeno puro grazie alla riduzione.

Questo sguardo orientato all'essenza, come si è detto, caratterizza il *primo grado* dell'approccio fenomenologi-

co. Con ciò Husserl si colloca su una linea idealista – seppure trascendentale, consapevole del proprio limite – non perché conferisce al soggetto conoscitivo il potere di creare o di produrre l'essere trascendente delle cose, ma perché privilegia la sfera visiva immanente del pensiero o della coscienza pura come giurisdizione dotata di una sua piena sovranità, in grado di assicurare una conoscenza rigorosa. Quest'ultima è effettivamente un incontro. Però non si tratta dell'incontro contingente tra coscienza e fenomeni, cioè tra la spiritualità del pensiero e la materialità degli oggetti esterni. In tal caso non sarebbe costituito quel piano comune che solo consente l'incontro.

Quando Husserl, nelle sue opere, parla di *costituzione* dell'oggetto della conoscenza si riferisce appunto alla predisposizione di questo terreno comune tra spirituale e materiale, o tra soggettivo e oggettivo, oltre che al significato specifico riferito all'essenza di un certo fenomeno. Ciò che è trascendente, separato dal pensiero, non può restare tale, altrimenti non esisterebbe alcuna conoscenza. Il trascendente deve prestarsi a una sua assimilazione all'immanente, deve entrare nello spazio logico-visivo della coscienza. Ma in modo che l'assimilazione non perda nulla dell'originalità del dato trascendente. Anzi, nell'assimilazione, cioè nella trasformazione del trascendente in dato immanente alla coscienza pura, non solo non va perduta la sua originalità fenomenica, ma può finalmente emergere l'essenza a cui ogni fenomeno rimanda come alla propria peculiare identità.

La visione, da parte della coscienza pura, è proprio questa assimilazione rispettosa e capace di risalire all'evidenza dell'essenza. Tra soggetto e fenomeni l'incontro che ha effettivamente validità epistemologica è quello che viene *differito e trasposto* affinché esso possa acca-

dere all'interno della sfera del pensiero puro, poiché è qui che tutto è regolato secondo le essenze. Non si tratta dunque dell'incontro iniziale, empirico, con le cose in quanto dati o fatti esterni. Questo sarebbe semmai soltanto un incontro mancato, poiché lo scarto tra la natura noetica della coscienza e la fattualità dei fenomeni, tra lo spirituale e il materiale, è incolmabile finché si resta sul piano dell'immediatezza contingente e cronologica di tale rapporto. È chiaro del resto che anche il soggetto della conoscenza non è più l'individuo nella sua immediatezza particolare.

La riduzione fenomenologica comporta «la trasformazione dell'uomo che riflette nel "soggetto trascendentale"»⁶. Il soggetto cui Husserl fa riferimento si delinea come soggetto pensante secondo la purezza e l'universalità del pensiero e non come un soggetto empirico individuale. Proprio per questo l'autore potrà parlare di tale soggetto pensante o *io* trascendentale come di un *noi*, una «comunità intermonadica»⁷ di cui sono partecipi tutti gli esseri umani in quanto soggetti pensanti. Soggetti o «monadi», secondo una terminologia mutuata da Leibniz⁸, capaci di risalire dalla loro particolarità alla purezza universale del pensiero in quanto tale.

6. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg-München, Alber, 1976, p. 302.

7. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, cit., vol. I: 1950, p. 156, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1989, p. 147. Per una guida a questo testo ricordo l'illuminante lavoro di G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, cit.

8. Sull'importanza dell'eredità di Leibniz per Husserl ricordo: R. Cristin - S. Kiiyoshi (Hg.), *Phänomenologie und Leibniz*, Freiburg-München, Alber, 2000.

Se teniamo conto del tipo specifico di soggettività che così Husserl pone al centro dell'esperienza fenomenologica, si capisce che quello tra il pensiero e le cose pensate è un incontro di natura speciale. L'«immediatezza»⁹ di questo incontro non è cronologica, poiché il primo incontro sul piano temporale è quello tra la coscienza naturale, ingenua, e i fenomeni nella loro fattualità. Grazie al metodo della riduzione ci si innalza al livello di un nuovo incontro, quello tra la coscienza pura e il fenomeno in quanto contenuto mentale, immanente, dei nostri atti di pensiero. È su questo piano che ha luogo una immediatezza che consiste nella piena corrispondenza tra la coscienza pura e il fenomeno ridotto, configurato logicamente. C'è dunque congruenza tra l'atto del vedere e ciò che viene visto nel pensiero: l'atto si compie secondo l'essenza della conoscenza e d'altra parte coglie l'essenza dell'oggetto. Questa è l'immediatezza fenomenologica.

Un simile idealismo epistemologico, di rango trascendentale, rappresenta così un punto di *mediazione*, ma anche di *superamento* del confronto tra idealismo e realismo, visto che qui l'esito di tale confronto non può più essere inteso come l'assolutizzazione di una delle due concezioni e l'esclusione dell'altra. La mediazione sta nel fatto che proprio il rapporto tra la coscienza e il contenuto dei suoi atti di pensiero implica l'incontro con quella realtà trascendente di fatti, cose, eventi che sta a cuore al realismo e che non può essere immaginata come creata

9. Sull'immediatezza dell'esperienza fenomenologica in quanto risultato e non come condizione iniziale del rapporto conoscitivo tra soggetto e oggetto cfr. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963, tr. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Torino, Marietti, 1974, pp. 91-100.

magicamente dal pensiero stesso. Il pensiero non mette in scena un incontro fittizio, ma trasfigura un incontro effettivo¹⁰. La realtà esterna non è messa in discussione, semmai è messa in parentesi o messa fuori gioco. Se non esistesse non ci sarebbe alcuna necessità di questa messa in parentesi.

Qui l'idealismo trascendentale husserliano arriva a consentire con un'indicazione fondamentale del realismo¹¹. È vero che Husserl parla della messa in parentesi della nostra posizione di esistenza delle cose, cioè dell'affermazione del loro esistere come fatti o dati del mondo esterno. Se, come ricorda Levinas, «l'esistenza del mondo è la tesi generale che caratterizza l'atteggiamento naturale»¹², la riduzione è il superamento o meglio la neutralizzazione di tale atteggiamento. Ma questo non vuol dire che Husserl si riferisca sempre solo ad atti del soggetto conoscitivo, come se il mondo fuori di noi non si desse e non fosse mai esistito. *L'epoché* dell'affermazione acritica, da parte nostra, dell'essere reale dei contenuti della percezione e del pensiero porta con sé *l'epoché* dei fatti o delle cose in quanto trascendenti.

D'altro canto, la via husserliana tenta di portarsi oltre l'alternativa tra idealismo e realismo¹³ non solo perché fa

10. Sulla filosofia fenomenologica come superamento dell'ingenuità si vedano le considerazioni di Eugen Fink: cfr. *op. cit.*, pp. 98-126.

11. Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 41-65.

12. E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1995, p. 60.

13. Si tratta di un tentativo di pensare più radicalmente questo conflitto, superando le ragioni del dualismo. Che il tentativo non possa dirsi perfettamente riuscito e dunque persista una certa ambiguità della fenomenologia, che ora sembra oscillare verso la coscienza pura ora verso l'autonomo darsi del fenomeno, è evidenziato ad esempio da Walter Biemel nel saggio *L'idée de la phénoménologie chez Hus-*

in modo che il primo assuma, benché trasfigurata, l'istanza del secondo, cioè l'istanza che chiede di riconoscere l'esistenza reale delle cose, ma soprattutto perché la specifica mediazione tra idealismo fenomenologico e istanza realista scaturisce da una radice che è al di qua della divisione tra le due prospettive. Questa radice unitaria è la *correlazione strutturale* tra l'intenzionalità della coscienza umana, il suo potere di vedere ciò che si dà, e la fenomenicità – cioè la disposizione a manifestarsi – non solo degli oggetti, ma anche delle essenze che sono la vera identità di tutti gli oggetti possibili della conoscenza.

Ne *L'idea della fenomenologia* Husserl indica poi un *secondo grado dell'approccio fenomenologico*, che serve a precisare come non basti concentrarsi sulle *cogitationes* per come si presentano alla coscienza, poiché esse stesse hanno bisogno di passare per la riduzione, altrimenti si resterebbe sempre solo su un piano psicologico. Così viene ridotta non solo la trascendenza materiale dell'oggetto fuori di noi, ma anche l'immanenza materiale degli atti mentali in quanto dati soltanto psicologici. Bisogna risalire – nella folla di impressioni, sensazioni, pensieri particolari che possiamo avere dinanzi a un oggetto da conoscere – all'atto del pensiero puro. Scrive Husserl che «l'indagine deve mantenersi nel campo del puro guardare»¹⁴. Così facendo cogliamo non la *cogitatio*, ma l'essenza della *cogitatio*. In questo contesto egli distingue tra due tipi di trascendenza: da un lato quella naturale dell'oggetto materiale rispetto alla coscienza, dall'altro lato quella arbitraria e fuorvian-

serl, in J.L. Marion – G. Planty-Bonjour (Éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 81-104. Biemel fa riferimento (in particolare alle pp. 93-97) non solo a *Ideen I*, ma già a *Die Idee der Phänomenologie*.

14. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 9 (p. 50).

te tipica di ogni atteggiamento soggettivo che pretenda di aggiungere elementi ulteriori a quanto semplicemente si *vede* e risulta così una datità assoluta. La riduzione fenomenologica ha appunto il compito di evitare di porre questo secondo tipo di trascendenza.

La considerazione fenomenologica – questo terreno da cui si schiude un orizzonte molto più ampio e nitido di quanto non possa accadere per le scienze protese ai dati di fatto – implica l'ascesa al livello universale dell'identità essenziale, cui fanno capo tutte le diverse specie di fenomeno: «questo passo ci ha fornito una nuova oggettività come datità assoluta, l'oggettività di essenza»¹⁵. D'altronde tale considerazione implica anche l'ascesa in noi al potere del puro vedere, senza che la coscienza si trattenga presso stati d'animo o riflessioni contingenti. Se non avesse luogo questo secondo tipo di ascesa, resteremmo sul piano di un'analisi psicologica dei vissuti del soggetto umano: la singolarità di ogni persona prevarrebbe sul puro io pensante. Invece così il pensiero si muove secondo l'essenza stessa del puro conoscere, cioè del puro vedere.

Per autori come Max Scheler o Emmanuel Lévinas nell'ipotesi di una centralità del soggetto in quanto persona concreta non ci sarebbe nulla di male, salvo precisare se il rimando alla persona vale di per sé, come in Scheler, o solo a condizione che anzitutto sia orientato dalla preferenza per l'altro e non per la mia persona, come in Lévinas. In quest'ottica il recupero del soggetto conosciuto come persona intera permetterebbe alla filosofia di corrispondere alla concretezza dell'esistenza senza farsi se-

15. Ibid., p. 8 (p. 49).

durre dall'«utopia della vita esatta»¹⁶, evocata da Husserl stesso nell'ideale di «una vita nell'apoditticità»¹⁷.

Per capire però il senso della posizione husserliana bisogna tenere presente che qui è in gioco, oltre all'esigenza di distinguere la considerazione fenomenologica dallo psicologismo, la salvaguardia della libertà umana. Il potere di trascendere ogni elemento contingente in noi e fuori di noi, nella vita della coscienza come nel volgersi alla realtà del mondo, è la prerogativa stessa della libertà. In Husserl l'essere umano è libero proprio perché può esistere come soggetto responsabile al cospetto di una verità che ha facoltà di riconoscere, elevandosi al di sopra della contingenza degli stati d'animo e dei meri dati di fatto. Quella che potrebbe facilmente essere giudicata come la propensione all'astrattezza tipica del filosofo dedito esclusivamente alla propria speculazione è, in effetti, l'espressione della fedeltà di Husserl verso il valore della libertà e della responsabilità.

Per chiarire lo specifico del secondo grado della considerazione fenomenologica l'autore mette in risalto che adesso il concetto stesso di riduzione fenomenologica si è chiarito ulteriormente: esso comporta non solo la messa fuori causa di quanto è materialmente trascendente, *ma anche di ogni possibile riferimento al trascendente*. Il pensiero – considerato come coscienza pura e non quale stato psicologico di un individuo particolare – si concentra sul vedere in quanto tale e vede questo vedere in atto che è l'incontro tra la coscienza e le essenze, senza più l'interferenza di qualche tipo di trascendenza. In tal senso Husserl

16. R. Musil, *op. cit.*, vol. I, p. 235.

17. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit., p. 276 (p. 289).

parla di un vedere *immediato*. È un errore, quindi, considerare l'evidenza come un sentimento oppure come un dato di fatto. Per l'autore l'evidenza è invece il nome proprio, per così dire, dell'incontro conoscitivo.

La riduzione è quel percorso di messa in parentesi, che si specifica di volta in volta a seconda di ciò che viene sospeso, che permette di risalire al piano della coscienza pura e della pura datità delle essenze. Questi due lati confluiscono sinfonicamente nell'*evidenza*, che allora diviene il vero nome con cui Husserl designa non solo l'incontro tra coscienza e fenomeni, ma anche e soprattutto il suo risultato. In questo senso l'*evidenza* non è di tipo empirico, non è un'evidenza ottica nel senso della percezione fisica di qualcosa, né d'altra parte è solo un'evidenza logica accertata per via deduttiva. È piuttosto l'evidenza fenomenologica e trascendentale che lega il vedere, il vedersi e il darsi a vedere dell'essenza dei fenomeni in una unità armonica. La coscienza pura vede l'essenza delle cose (versante fenomenologico) e vede se stessa nell'atto di vedere (versante trascendentale), cioè è consapevole di sé come pensiero puro. Così l'evidenza è, insieme, il congiunto emergere del puro vedere e dell'essenza di un fenomeno in modo che tale corrispondenza viene riconosciuta dal pensiero come autocoscienza pura.

Il *terzo grado della considerazione fenomenologica* ci accompagna alla comprensione del dinamismo fondamentale della *costituzione* delle cose in oggetti cognitivi. Dopo aver chiarito la riduzione come concentrazione sull'essenza delle cose – nel primo grado – e la riduzione come concentrazione sul pensiero puro in noi – come secondo grado – Husserl vuole ora chiarire che cosa accade tra questi due poli, vuole spiegare la dinamica concreta del

loro incontrarsi. Tale dinamica è designata dal concetto di *costituzione*.

Gli oggetti della conoscenza infatti non sussistono materialmente nel pensiero, ma sono “costituiti” in esso e da esso. Ciò significa che gli oggetti al tempo stesso sono colti nel loro darsi, riconfigurati nella coscienza e ricondotti alla loro identità essenziale. Cogliere, riconfigurare, ricondurre all'essenza: *constituire* l'oggetto è tutto questo insieme. Dove l'effetto del riconfigurare non sta affatto in un allontanarsi dal modo originale di darsi dell'oggetto, poiché non si tratta di un disegno arbitrario imposto dal soggetto. Anzi la riconfigurazione consiste in un cogliere l'oggetto ancora più fedelmente, perché la coscienza pura coglie il nesso originario tra l'oggetto stesso e l'essenza di cui esso è solo un'incarnazione individuale. La riconfigurazione è possibile grazie alla capacità del pensiero di vedere, insieme al darsi dell'oggetto, il darsi della sua essenza. Essenza che, a questo punto, mostra di essere una sorta di fenomeno nel fenomeno, o di nucleo universale dato nel fenomeno.

Se si comprende tale dinamica di incontro, ci si rende conto del fatto che il “fenomeno” di cui parla Husserl è l'oggetto costituito nel pensiero e non l'oggetto materiale immaginato come persistente fuori dal pensiero. Anzi, è nel contempo sia l'oggetto costituito nel pensiero sia il suo manifestarsi. «La parola fenomeno ha un doppio senso per via dell'essenziale correlazione fra l'*apparire* e ciò che appare»¹⁸. Qui però bisogna fare attenzione al fatto che il rapporto di implicazione non è solo tra l'apparire e l'oggetto che appare, ma è anche, nell'apparire stesso, tra il suo lato oggettivo e il suo lato soggettivo. Il lato ogget-

18. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 14 (p. 55).

tivo sta nell'apparire come movimento dell'oggetto nel suo modo di manifestarsi. Il lato soggettivo sta nell'apparire come movimento di percezione e di costituzione da parte del soggetto: è il modo di accogliere l'oggetto che appare da parte della coscienza. E poiché questo modo si attua nella costituzione, si può dire che l'apparire, dal lato del soggetto, è un far apparire. Scrive Husserl che «Φαίνόμενον vuol dire propriamente ciò che appare, e tuttavia è usato di preferenza per l'apparire stesso, per il fenomeno soggettivo (se è permessa questa espressione che si presta a essere fraintesa in modo grossolanamente psicologico)»¹⁹. Nel parlare di "fenomeno soggettivo", a costo di farsi fraintendere, egli si riferisce appunto a questo far apparire, dove il costituire, da parte della coscienza pura, somiglia a un atto maieutico che, momento per momento, porta alla luce l'essenza cui allude il modo stesso di darsi dell'oggetto.

Giustamente Husserl mette in guardia dal fraintendimento psicologico perché qui la coscienza pura non sovrappone a sé o all'oggetto alcuno stato d'animo personale o pensiero privato: l'oggetto costituito nel pensiero è la trascrizione immanente, noetica, dello stesso oggetto materiale: la distinzione tra i due piani del darsi dell'oggetto – quello materiale e quello fenomenologico – non comporta affatto una dissociazione. Il fenomeno in quanto oggetto costituito dal e nel pensiero ha una «meravigliosa correlazione»²⁰ con l'oggetto materiale. E questa correlazione si coglie grazie alla considerazione eidetica degli oggetti che è la costituzione stessa.

19. Ibid., p. 14 (p. 55).

20. Ibid., p. 12 (p. 53).

L'autore sottolinea il valore e la necessità del compito riflessivo e chiarificatore della fenomenologia. Infatti tale compito «non è affatto una cosa così banale come se si avesse solo da guardare o soltanto da aprire gli occhi»²¹. Si tratta invece di chiarire sempre più in profondità i modi in cui gli oggetti sono costituiti nel processo conoscitivo nella correlazione noetico-noematica, cioè nell'interazione tra l'atto noetico della coscienza e l'unità originale di senso, o noema, che emerge dal darsi dell'oggetto.

Bisogna spiegare quali modalità di rapporto si stabiliscano e come debbano essere descritte le trasformazioni della coscienza e dell'oggetto accolto in essa. Si comprende a questo punto che *la riduzione è per la costituzione* e solo in questo tipo di rapporto si può anche riconoscere che l'una è l'inverso dell'altra²². Infatti mentre la riduzione sospende e disattiva, la costituzione fa valere e instaura. Quest'ultima rappresenta il conseguente e diretto svolgimento della riduzione stessa, tanto che i due momenti devono essere distinti, ma devono altresì essere riconosciuti come inseparabili. «Costituire la realtà – spiega Ricoeur – è rifiutarsi di lasciare fuori dal "senso" del mondo la sua "presenza"»²³.

Per capire la complessa e specifica natura di questo tipo di correlazione dove l'*apparire*, nei suoi due lati inseparabili, implica la *costituzione* è utile anzitutto escludere tutte le interpretazioni che la traviserebbero. Il quadro schematico delle ipotesi inappropriate è il seguente: a. le cose hanno un'essenza autonoma che poi il pensiero accoglie

21. Ibid.

22. Cfr. P. Ricoeur, nota 1 in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, cit., p. 183.

23. P. Ricoeur, *Introduction du traducteur*, cit., p. XXV.

e rispecchia in sé: è l'ipotesi del realismo e del platonismo; b. le cose sono prive di essenza, che viene inventata e attribuita a esse dal pensiero: è l'ipotesi dell'idealismo convenzionalista; c. le cose non esistono senza il pensiero, cosicché la loro costituzione sarebbe in effetti una creazione: è l'ipotesi dell'idealismo assoluto; d. il pensiero e le cose si incontrano a metà strada e in occasione del contatto generano l'essenza, in parte come nucleo reale delle cose, in parte come forma mentale: è un'ipotesi che potrebbe essere detta "occasionalista"; e. le essenze come idee della coscienza e le essenze come nuclei del senso dato nelle cose si scoprono in corrispondenza tra loro grazie alla costituzione da parte della coscienza: è l'ipotesi che evoca l'idea di un'armonia prestabilita.

Tutte queste ipotesi sono fuorvianti perché o intendono l'essenza come una sostanza, una realtà a sé stante, o la fanno scaturire dall'arbitrio del soggetto, oppure cercano un compromesso tra le due posizioni. Le essenze non sono cose che siano o esistenti in sé o, al contrario, semplicemente poste dalla coscienza, né una via di mezzo tra questi due opposti statuti. Sono "oggetti" solo nel senso che sono termini di riferimento e di conoscenza per il pensiero, ma non sono affatto oggetti nel senso di sostanze materiali, date nel mondo fisico, o ideali, esistenti in un mondo sovrasensibile. Piuttosto ogni essenza presenta *il vero modo di essere* di ogni identità pensabile.

La concezione husserliana si comprende solo se si riguarda lo statuto ontologico dell'essenza sul piano della legalità che governa il rapporto tra qualsiasi oggetto e la sua identità, come pure il rapporto tra soggetto e oggetto. Tenendo conto dei tre gradi della considerazione fenomenologica esposti da Husserl, nella loro necessaria integrazione, si vede che il processo conoscitivo in grado di co-

gliere la verità si svolge grazie al metodo delle riduzioni. Esse permettono di risalire dall'oggetto materiale all'oggetto costituito e, d'altra parte, dall'individuo particolare alla coscienza pura.

La riduzione schiude il territorio e l'orizzonte dell'apparire fenomenologico, cioè della dinamica in cui il modo di darsi dell'oggetto accade *secondo la sua essenza* e perciò la rivela. Essa viene messa in luce grazie al modo di percepire tipico della coscienza pura, che sa vedere le essenze. Il modo di manifestarsi dell'oggetto è, per così dire, un testimone dell'essenza cui l'oggetto stesso fa capo. Il fatto che tutto, nella conoscenza, accada secondo l'essenza sta a indicare che questa non è una sostanza, una realtà a sé stante, come vuole la tradizione realista, e nemmeno una nozione arbitraria o convenzionale, come crede la tradizione del nominalismo. Gli equivoci persistenti generati dalla tradizionale contrapposizione tra realismo e idealismo in quanto opzioni metafisiche di fondo derivano soprattutto dall'abitudine a pensare le cose e la loro essenza in termini di sostanzialità (considerata come esistente in sé o invece come creata dal pensiero), senza attingere a ciò che potremmo imparare se invece considerassimo le cose nella modalità rivelata dal loro darsi a vedere.

Si gioca su questa alternativa l'apertura dello specifica forma di conoscenza che caratterizza la fenomenologia. Mentre infatti un pensare riferito alla sostanza e così all'essere delle cose procede lungo un binario logico-astratto, il pensare riferito al modo di darsi delle cose risale allo spazio logico-visivo ed è vincolato alla fedeltà nei loro confronti, nella consapevolezza del fatto che non si può sostituire con l'astrazione ciò che la visione insegna. Riguardo a questo rapporto tra sostanzialità e modalità, la riduzione fenomenologica rovescia l'abitudine a subordi-

nare, nel pensare le cose, il modo alla sostanza²⁴. Il modo, nella sua visibilità, mostra l'essenza e così consente di risalire al diritto secondo il quale coscienza e mondo si incontrano. L'essenza è la legge di conoscibilità e la configurazione di legalità che prescrive l'identità a ogni oggetto e che evidenzia la verità come validità²⁵.

24. Sull'idea di rovesciamento ha richiamato l'attenzione Carla Canullo (nel libro *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004) per evidenziare che alcuni sviluppi della fenomenologia, in particolare nel contesto della filosofia francese contemporanea, hanno invertito l'orientamento del rapporto tra coscienza e realtà per come Husserl lo aveva concepito. In particolare il mutamento di prospettiva deriverebbe dal primato della "donazione" consistente nell'autorivelazione dei fenomeni allo sguardo della coscienza. Scrive Canullo: «la fenomenologia è rovesciata perché ogni primato fenomenologico passi alla donazione, sulla misura della quale devono essere pensati i fenomeni, destituendo tanto la soggettività trascendentale quanto l'essere dal primato a loro attribuiti rispettivamente da Husserl e da Heidegger» (ibid., p. 15). In proposito vorrei rilevare che già il metodo della riduzione è in sé un rovesciamento del piano proprio della gnoseologia tradizionale, sul quale si oppongono da sempre realismo e idealismo condividendo però entrambi il riferimento paradigmatico alla sostanzialità delle cose. Con Husserl il piano dell'analisi diventa quello del riferimento privilegiato alla modalità e in questa inversione, per cui dove c'era il primato della sostanzialità troviamo appunto il primato della modalità, egli fa valere la chiave di risoluzione dell'annosa e sterile contrapposizione tra realismo, più o meno ingenuo, e idealismo ontologico.

25. Ai molti fraintendimenti della concezione di Husserl, dovuti al misconoscimento o alla sottovalutazione della dimensione giuridica della fenomenologia, corrisponde il dato della relativa scarsità di sviluppi della fenomenologia stessa nell'ambito della filosofia del diritto e delle scienze giuridiche. Come testimonianze di tali sviluppi ricordo: A. Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München, Kösel, 1953, tr. it. di D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990; G. Husserl, *Recht und Zeit: Fünf rechtsphilosophische Essays*,

La prospettiva della fenomenologia, per essere compresa, deve essere riportata sul piano della legalità trascendentale orientata a cogliere la validità universale come criterio di identità e di verità: «sono l'essenza della conoscenza e la rivendicazione di validità propria di tale essenza ciò che la critica della conoscenza vuole chiarire, rendere evidente, portare alla luce»²⁶. Ogni dato esiste come l'esemplare individuale e in qualche misura imperfetto di una generalità da riconoscere come l'essenza del dato stesso. Per esempio, ogni singolo essere umano rende fenomenica, a modo suo, l'umanità, ogni albero rende fenomenica l'"alberità", ogni oggetto l'oggettualità e così via. Ma la generalità cui i singoli esemplari fanno capo non è affatto una serie o una somma, è un'identità prescrittiva, una legge che vincola a un modo d'essere. E infatti ciò che di essenziale hanno i dati o i fenomeni non è solo il loro partecipare di questa generalità, ma è soprattutto il loro modo di manifestarsi. Perché questo modo è secondo l'essenza e, perciò, la rivela. Quella che Husserl chiama "l'immanenza" non è solo il campo proprio della coscienza pura, ma è nel contempo la giurisdizione della legalità eidetica. Così la filosofia in quanto conoscenza critica deve legittimamente cogliere ogni oggetto pensabile, ogni verità e i suoi stessi atti cognitivi entro tale giurisdizione: «l'immanenza è in assoluto il carattere necessario di ogni conoscenza gnoseologica»²⁷.

Se la sorgente di identità per ogni oggetto sta nella sua essenza, la sorgente di legittimità della conoscenza eideti-

Frankfurt, Klostermann, 1955; Id., *Recht und Welt: Rechtsphilosophische Abhandlungen*, Frankfurt, Klostermann, 1964.

26. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, cit., p. 32 (p. 68).

27. Ibid., p. 33 (p. 70).

ca risiede nella diretta autodatià (*direkte Selbstgegebenheit*) dei fenomeni e nel semplice vedere direttamente, da parte del pensiero, che in quanto tale «non si lascia dimostrare o dedurre»²⁸. Il senso della riduzione fenomenologica sta appunto nel mantenere concentrato lo sguardo del pensiero sulla diretta autodatià dei fenomeni. Il puro vedere immediato è la fonte del nostro potere conoscitivo poiché esso «coglie direttamente e adeguatamente la cosa stessa»²⁹. Dopo quanto detto sulla necessità e sul guadagno assicurato dal metodo delle riduzioni, è chiaro che tale “immediatezza” non è cronologica, ma si dischiude in effetti come frutto del cammino delle riduzioni stesse.

Il cammino prosegue, per la fenomenologia, nella forma di una riflessione che, mantenendosi ogni volta sul piano del puro vedere, coglie non solo le essenze, ma le loro connessioni e le loro gerarchie³⁰. Un itinerario simile – sottolinea Husserl – sollecita l'intelletto (*Verstand*) a seguire la ragione (*Vernunft*). Qui egli richiama la classica distinzione tra questi due termini per mostrare come il pensiero che costruisce definizioni, induzioni, deduzioni e dimostrazioni, deve lasciarsi guidare dal pensiero che semplicemente vede, di solito designato come “coscienza pura” e ora anche come “ragione”. Il criterio quindi è: «intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può»³¹.

È tutt'altro che irrilevante qui il commento dell'autore, anche se è appena un accenno: «torna davvero alla mente il discorso dei mistici, allorché descrivono lo sguardo intellettuale, che non sarebbe affatto un sapere

28. Ibid., p. 38 (p. 74).

29. Ibid., p. 59 (p. 90).

30. Cfr. ibid., pp. 55-63 (pp. 86-94).

31. Ibid., p. 62 (p. 93).

dell'intelletto»³². È una traccia preziosa a mio avviso, poiché suggerisce che il cuore della filosofia, la sua corrente vitale più profonda, sia la spiritualità. Ricordo che la fenomenologia è definita da Husserl una scienza nuova in confronto a quella tradizione che – di volta in volta nelle diverse varianti del realismo, del nominalismo, dell'idealismo estremo, dell'empirismo, dello scetticismo, del positivismo e dello psicologismo – concepisce la conoscenza entro un paradigma comunque dualista. In esso la logica della scissione pone da un lato la filosofia come riflessione che a occhi chiusi costruisce nozioni e argomentazioni, mentre dall'altro chiede alle scienze di aprire gli occhi solo per cogliere dei dati di fatto. Dopo di che la stessa mistica sembra costituire una disciplina a parte, lontana sia dalla filosofia che dalle scienze. In questo scenario la spiritualità, a sua volta, sembra risolversi nella cura della vita interiore in quanto separata dal corpo, dalla società e dal mondo, in una sorta di preparazione alla mistica vera e propria.

Invece, come attestano le grandi tradizioni conoscitive di tutte le culture e come attestò a modo suo lo stesso Hegel, si dà spiritualità soltanto lì dove dalla scissione si risale a una unità più profonda³³. Spiritualità è esperienza dell'integrità del soggetto e della sua armonia con il mondo e con la verità. Per questo la filosofia, anziché costruire concetti, deve aprire gli occhi e risalire in se stessa alla corrente della vita spirituale. In tal modo essa potrà an-

32. Ibid.

33. Su come anche l'ermeneutica, in quanto specifica via filosofica e teologica, tenda a questa unità profonda rimando a quanto ho presentato nel volume *Il servizio dell'interpretazione. Modelli di ermeneutica nel pensiero contemporaneo*, Trapani, Edizioni Il pozzo di Giacobbe, 2010, pp. 61-92.

che dialogare con le scienze e orientarle verso la legalità dell'essenza. La via di Husserl effettua e narra il viaggio verso questa unità più profonda di ogni scissione. Per lui il cammino della filosofia conduce sino a quel puro vedere che in effetti è propriamente un'esperienza di integrità. Infatti è l'esperienza di un vivere trasfigurato e liberato perché ha raggiunto quel livello profondo di realtà che coincide con la compresenza tra i significati essenziali di ogni cosa e l'io essenziale fedele alla verità. Se si coglie questa portata spirituale della fenomenologia, si può riconoscere che il suo valore nel rappresentare un modello essenziale del cammino della filosofia non viene riassorbito nell'idealismo soggettivo e nel razionalismo, perché piuttosto è il valore che possiede la sapienza della correlazione essenziale tra conoscenza e vita, tra soggetto, mondo e verità.

Nelle pagine conclusive de *L'idea della fenomenologia* l'autore porta in primo piano la temporalità dell'esperienza conoscitiva. La vita del fenomeno, per così dire, e l'esperire del soggetto superano l'immediatezza chiusa dell'istante. Come il vedere fenomenologico non è "immediato" nel senso cronologico dell'antecedenza propria di una fase iniziale dell'incontro tra soggetto e oggetto, così non è nemmeno "immediato" nel senso cronologico della puntualità di un atto istantaneo. Si tratta invece dell'immediatezza come contatto diretto tra il vedere e il darsi originale del fenomeno, dove però questo contatto si svolge momento dopo momento. La temporalità dunque è coesistente alla visione eidetica; è implicata nel mostrarsi dell'oggetto e nel percepire del pensiero, quindi è implicata nell'evoluzione di questa correlazione conoscitiva.

L'oggetto viene percepito nel suo darsi nel tempo e, d'altro canto, aggiunge Husserl «solo in una tale forma di

coscienza può essere dato il tempo»³⁴. Ciò significa che il tempo non resta nascosto sullo sfondo, oltre la linea d'orizzonte del vedere, quale condizione impensata e stoffa della vita della coscienza. Se fosse così esso sarebbe una condizione "più trascendentale" o "più fondativa" della stessa coscienza pura, con in più il tratto dell'insondabilità e dell'invisibilità enigmatica. Si capisce che allora la via aperta dalla fenomenologia urterebbe contro una barriera invalicabile e la verità stessa farebbe naufragio nell'oceano oscuro del tempo. Al contrario, esso può a sua volta essere colto dalla coscienza pura come condizione essenziale della correlazione tra soggetto e oggetto. Si tratterà semmai di tenere desta l'attenzione del pensiero dinanzi alle modificazioni che la temporalità degli oggetti intenzionati e percepiti comporta, chiarendo di volta in volta quali siano le forme specifiche di correlazione che si stabiliscono tra questi poli.

Vedremo più avanti come si riproporrà nell'itinerario filosofico husserliano questo delicato confronto tra la coscienza pura e la temporalità, dove si gioca la tenuta della visione trascendentale della coscienza poiché questa sembra minacciata nel suo primato dalla realtà radicale, originaria e non razionale del tempo. Intanto dobbiamo prendere in esame l'ultimo testo pubblicato da Husserl prima delle *Idee*, dedicato alla possibilità della conoscenza filosofica di costituirsi come una scienza rigorosa e di valore fondativo nei confronti delle scienze empiriche.

34. Ibid., p. 71 (p. 99).