

La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*

di Jacques Derrida

La *speculazione* metafisica ha ispirato a Husserl una tenace diffidenza. Egli ha continuato a vedervi un esercizio retorico dogmatico, una *dialettica* della parola, nel senso che Aristotele attribuiva alla “dialettica” quale arte intermedia, tra la retorica e l’analitica, che ragiona su premesse probabili e non certe. Alla speculazione metafisica Husserl ha sempre opposto la *descrizione* concreta e fedele, apodittica e non sempre empirica, di quelle che chiamava “*le cose stesse*”. Si sa che il “ritorno alle cose stesse” fu il motivo fondamentale della fenomenologia. Il concetto di “cosa” (*Sache*) ricopre tutti gli *onta*: cosa fisica o psichica, oggetto sensibile o intelligibile, verità matematica o valore morale, significato religioso o estetico, natura o cultura ecc. Ritornare alle cose stesse è rispettare il senso di tutto ciò che può apparire alla coscienza in generale, di tutto ciò che si dà e così come esso si dà “*in carne ed ossa*” [*en personne*] (*leibhaftig*), come ciò che è, nella sua nudità originaria, spogliato da ogni rivestimento concettuale posteriore e prima di essere ricoperto da un’interpretazione speculativa. La parola “metafisica” qualifica spesso, nel linguaggio di Husserl, la dissimulazione delle cose stesse, del loro senso autentico e originario, da parte delle dialettica speculativa.

Questo sospetto, almeno per uno dei suoi aspetti, è spiegabile con la situazione storica nella quale Husserl, giovane matematico allievo di Kronecker e di Weierstrass, accede alla filosofia a partire dal 1880, sotto l’influsso del suo nuovo maestro Brentano. Chi in Germania, all’epoca, non considerava definitivo lo sprofondamento delle grandi metafisiche postkantiane, e dell’idealismo hegeliano in particolare? Ma anche il positivismo trionfante e l’ottimismo scienziata iniziavano ad avere il fiato corto. La crisi della metafisica era stranamente contemporanea a una crisi della scienza positiva, in particolare nel campo delle scienze umane, delle “scienze dello spirito”, come allora venivano chiamate. Immense ambizioni, ispirate dal modello e dal progresso delle scienze della natura, crollavano poco a poco. La simultaneità delle due crisi non era fortuita. Disegnava uno spazio storico che oggi è ancora il nostro. È questa la ragione per cui lo sforzo di Husserl, che si è ostinato dalla sua prima alla sua ultima opera (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*) a rispondere simultaneamente alle due crisi, ai due fenomeni della stessa crisi, ha

segnato tutto il pensiero filosofico del nostro secolo: direttamente o indirettamente, ma sempre. Forse non c'è mai stato un filosofo husserliano puramente ortodosso, tutti i fenomenologi sono stati “dissidenti”, segno della fecondità di un pensiero la cui apertura e il cui movimento non si sono mai proposti come un sistema di dogmi, come una dottrina metafisica. E oggi non c'è filosofo che non definisca se stesso mediante il suo rapporto con la fenomenologia.

La risposta husserliana a quella doppia crisi fu senza dubbio rivoluzionaria o radicale. Ma come per la maggior parte delle rivoluzioni, essa ha imboccato il cammino del ritorno a una tradizione anteriore, la cui storia avrebbe pervertito il senso e occultato l'origine. È sempre richiamando le scienze positive e la filosofia alla loro vocazione originaria che Husserl le “critica”, le mette in questione o mette il loro fatto “tra parentesi”. “I veri positivisti siamo noi”, dice molto presto. Ed è alla “filosofia come scienza rigorosa” – questo è il titolo di un articolo del 1911 – che sarà attribuito il compito di una nuova critica e di una fondazione radicale delle scienze della natura e delle scienze dello spirito. Concludendo le sue *Meditazioni cartesiane*, la grande opera della maturità, Husserl contrappone ancora la metafisica autentica, quella che dovrà il suo compimento alla fenomenologia, alla metafisica in senso abituale. Allora dice che i risultati che egli presenta sono

metafisici, se è vero che deve chiamarsi metafisica la conoscenza ultima dell'essere. Ma non si tratta per nulla della metafisica nel senso solito, di quella metafisica storicamente degenerata la quale non mostra alcuna conformità di senso con la metafisica che in origine era stata fondata come *filosofia prima*. Il procedimento di giustificazione intuitiva concreta e in pari tempo apodittica, che è tipico della fenomenologia, esclude ogni *avventura metafisica*, ogni eccesso speculativo.

Dunque, la fenomenologia appare già come la *trasgressione* risoluta e audace della metafisica (e quindi di tutta la filosofia tradizionale, di cui essa denuncia la fine, come hanno fatto Marx, Nietzsche e Heidegger) e come la conseguente *restaurazione* della metafisica. Essa fa un passo al di là di un certo hegelismo, in cui si raccoglie e si compie ogni storia della metafisica, per ritornare all'origine, all'ideale platonico della filosofia come *episteme* e al progetto aristotelico di *philosophia prote*. La nuova metafisica, nata dalla fenomenologia trascendentale, sarà scienza rigorosa e filosofia prima. Essa comanderà l'intero sistema del sapere, assicurandogli di diritto i suoi principi e le sue radici. La fenomenologia, “funzionaria dell'umanità”, come dirà Husserl, avrà il mandato dell'inizio – la filosofia è la scienza dei veri inizi, dei *rizomata panteon* – e del *comando*: missione *arcontica*, come dice un'altra frase di Husserl. Tutto l'itinerario husserliano è segnato da quest'ambiguità: egli ci trattiene nel campo e nel linguaggio della metafisica con quello stesso gesto che lo porta al di là

della chiusura metafisica, al di là dei limiti di tutto ciò che si è difatti chiamato metafisica. I concetti ai quali la fenomenologia ha dovuto fare appello portano il segno di questa strana situazione: concetti tradizionali che avevano bisogno di una nuova giovinezza, concetti che è stato necessario risvegliare sotto la loro patina e le loro sedimentazioni storiche, che è stato necessario virgolettare, controllare con l'aiuto di neologismi, commentare con infinite precauzioni ecc. Senza dubbio queste difficoltà non sono accidentali ed estrinseche rispetto all'essenza stessa del progetto husserliano. Qual è dunque questo progetto? Qual è questo itinerario? Quali sono i suoi concetti?

La preistoria della fenomenologia

Perché Husserl nel suo primo libro, *Filosofia dell'aritmetica* (1891), aveva richiesto alla *psicologia* le risorse per una prima critica della metafisica? Senza dubbio, così facendo egli seguiva una tendenza generale dell'epoca e del suo ambiente. Ma ci si accorge anche che è presente una preoccupazione originaria che non lo abbandonerà mai: quella dell'origine concreta, nell'esperienza soggettiva della percezione, dei significati ideali e degli oggetti scientifici – in questo caso gli oggetti aritmetici, i numeri – che, a causa della loro esattezza e del loro valore oggettivo universale, appaiono di diritto indipendenti, nella loro provenienza, da qualsiasi esperienza psicologica, dalla molteplicità degli eventi psichici, dagli atti di cui essi sono il polo. Fino a quel momento, nella storia della metafisica, l'alternativa era stata la seguente: o non veniva rispettata la loro oggettività e la loro universalità – iscritte tuttavia nel loro senso – e venivano ricollegati all'esperienza sensibile, alla loro origine psicologica; o, al contrario, per tenere conto della loro universalità, della loro necessità intelligibile, veniva assegnato agli oggetti ideali e alle verità matematiche che erano il modello, un luogo eterno al di fuori di ogni esperienza e della storia, i *topos noetos* platonici, l'intelletto divino nei grandi razionalisti cartesiani, la struttura *a priori* dello spirito finito in Kant, nel quale la nozione di “forme universali della sensibilità pura” assicurava una funzione analoga. In fondo ci si era sempre astenuti davanti alla difficile questione dell'origine: la storia della metafisica era la storia di questa astensione. Infatti l'empirismo e il razionalismo si erano sempre oscuramente giustapposti e la loro complicità sarà il bersaglio di Husserl.

Cercando di descrivere, ancora da psicologo, l'origine soggettiva e percettiva del numero senza cancellare il senso universale e ideale dei valori aritmetici, Husserl spera di scuotere o di rinnovare la metafisica: “I risultati di questa ricerca devono essere importanti anche per la metafisica e la logica”. Gli oggetti ideali sono prodotti da atti soggettivi e non sarebbero nulla senza di essi: “Ci vediamo

costretti a dire: i numeri sono prodotti dell'atto di enumerare; i giudizi sono prodotti nell'atto di giudicare". Attività *psichica*, pensa ancora Husserl, che in questo caso cede, in un certo senso, allo psicologismo, che criticherà alcuni anni dopo. Ma lo si vede già preoccupato ad analizzare la specificità degli atti psichici che prendono di mira e prima di tutto hanno generato gli oggetti ideali, permanenti e universali. D'altra parte, seguendo Brentano, egli riconosce già la dimensione *intenzionale* della coscienza psicologica che è sempre *coscienza* di qualche cosa, uscita di sé verso l'oggetto. Infine, se l'intenzionalità è ancora descritta in quanto carattere reale e naturale della coscienza – mentre successivamente apparirà la struttura trascendentale della coscienza – le produzioni ideali di questa coscienza non sono situate tra gli oggetti naturali e le cose nel mondo. Qui c'è una rottura decisiva con l'empirismo psicologistico. "I numeri sono creazioni dello spirito, nella misura in cui rappresentano dei risultati di attività che noi esercitiamo verso dei contenuti concreti; ma ciò che creano queste attività non sono dei nuovi contenuti assoluti che noi potremmo in seguito ritrovare da qualche parte nello spazio o nel «mondo esterno»; sono propriamente dei concetti di relazioni, che possono solamente essere prodotti e mai in alcun modo trovati da qualche parte già pronti".

Ma, attribuendo l'origine degli oggetti ideali a un'attività intenzionale reale, a eventi psichici reali, si rischiava ancora di "realizzarli" e di "naturalizzarli", di mancare in questo modo il loro senso ideale, la loro normatività e il loro valore di universalità. È per questa ragione che Husserl, nelle *Ricerche logiche* (1900-1901), rompe con la tendenza psicologistica del suo primo libro e non ne pubblica il secondo tomo. Nella *Prefazione* delle *Ricerche logiche* egli ripercorre il cammino che lo ha condotto ad abbandonare lo psicologismo e a intraprendere una "riflessione critica generale sul senso della logica e soprattutto sul rapporto tra la soggettività del conoscere (*die Subjektivität des Erkennen*) e l'oggettività del contenuto della conoscenza (*die Objektivität des Erkenntnisinhaltes*)". Aveva appena tentato un passaggio genetico dall'una all'altro, ma "non appena si voleva effettuare un passaggio (*Übergang*) dagli insiemi psicologici del pensiero all'unità logica del contenuto di pensiero (l'unità della teoria), non appaiono né continuità rigorosa né chiarezza logica". Rinunciando allo psico-genetismo, che criticherà sistematicamente, cita Goethe: "Non si è mai tanto severi verso un errore come quando lo si è appena abbandonato".

Senza dubbio questo è un punto di svolta. Ma, tra le intenzioni fondamentali alle quali Husserl rimane fedele, si ritrova ancora l'opposizione alla metafisica ingenua. Al momento di fondare infine una logica pura come "epistemologia" e come "scienza della scienza", è ancora una confusione *metafisica* che egli trova davanti a sé.

È abbastanza generalmente ammesso che, per raggiungere questo obiettivo teoretico, si richiedano anzitutto una classe di ricerche appartenenti al campo della metafisica. Esse hanno il compito di fissare e verificare i presupposti metafisici indimostrati, per lo più anzi inavvertiti e tuttavia importantissimi, che si trovano al fondo almeno di tutte le scienze che si rivolgono alla realtà effettiva. Tali presupposti sono, ad esempio, il fatto che vi è un mondo esterno, esteso nello spazio e nel tempo, che lo spazio ha il carattere matematico di una varietà tridimensionale euclidea, il tempo di una varietà unidimensionale ortoide; che tutto il divenire è sottoposto alla legge della causalità, ecc. In modo abbastanza improprio si suole attualmente indicare questi presupposti, che appartengono senza dubbio all'ambito della *filosofia prima* di Aristotele, come presupposti gnoseologici. Questa fondazione metafisica non basta tuttavia per conseguire l'auspicato compimento teoretico delle scienze particolari; essa concerne comunque soltanto quelle scienze che hanno a che fare con la realtà effettiva, e questo non è il caso di tutte le scienze: sicuramente non lo è per le scienze matematiche, i cui oggetti sono numeri, varietà e simili, intesi come meri tramiti di determinazioni puramente ideali, indipendentemente dall'essere o non essere reale.

In seguito Husserl rimprovererà ancora ad Aristotele, al fondatore della metafisica stessa, la confusione metafisica di ideale e di reale. In *Logica formale e logica trascendentale*, al momento di offrire un'estensione senza limite al concetto di logica formale – e dunque di forma pura – accuserà tutta la tradizione (con l'eccezione di Leibniz, la cui intuizione geniale non è stata né sviluppata né compresa) di non essere riuscita ad accedere alla nozione di *forma pura* del giudizio, alla logica orientata verso la forma vuota dell'oggetto in generale, del "qualche cosa" in generale, di un'indeterminazione così radicale da sfuggire alle categorie del reale o dell'irreale. La limitazione metafisica di tutto il pensiero formale è consistita in questo presupposto *ontologista e realista*: ci si è interessati all'oggetto del pensiero in generale, alle sue condizioni di possibilità, solo in quanto esso si dà come *ente reale*. Già Platone faceva dell'idealità dell'*eidos* un *ontos on*. Insomma, riprendendo la questione kantiana della possibilità di un oggetto in generale e dell'oggettività della conoscenza in particolare, criticando come lui la metafisica, Husserl radicalizza il progetto critico. Kant vedeva in effetti nelle strutture reali e fattuali dello spirito umano o dello spirito finito la condizione di possibilità dell'oggettività. Anche la sua impresa, dunque, era minacciata da quella forma originaria di psicologismo che Husserl chiamerà lo "psicologismo trascendentale". Possiamo così comprendere la complicità dello psicologismo e della metafisica tradizionale: *un'uguale misconoscimento della specificità dell'idealità e della normatività*. Così, quando lo psicologismo della fine del XIX secolo (Mill, Lipps ecc.) tratta la logica come una branca o una parte della psicologia, scienza degli eventi reali della coscienza, commette quell'errore che risponde in primo luogo a un presupposto metafisico. Quando Lipps definisce la logica come una "disciplina psicologica", con il pretesto che il

pensiero è pure un “evento psichico”, o quando dichiara inoltre che “la logica è una fisica del pensiero o non è niente”, egli confonde l’atto e l’oggetto, il fatto e la norma, l’essere e il dover-essere, la legge naturale e la legge logica.

Parallelamente alla critica dello psicologismo, tema centrale dei *Prolegomeni*, Husserl propone una critica dell’antropologismo, individuale o specifico, che fonda una legalità ideale su delle strutture fattuali dello spirito umano. Lo schema della critica è sempre lo stesso: si riduce la norma al fatto, l’universalità del valore a condizioni particolari, si arriva al relativismo e all’empirismo, cioè allo scetticismo. Ora, lo scetticismo non è una filosofia, perché contraddice se stesso non appena si presenta come teoria vera e universalmente dimostrabile. Husserl dedicherà tutta la sua vita a descrivere questo terreno di validità universale che fonda qualsiasi esperienza e qualsiasi discorso, per quanto scettico questo possa essere. Più tardi, nella *Filosofia come scienza rigorosa*, gli stessi argomenti saranno opposti allo storicismo. Dilthey ne rappresenta il bersaglio privilegiato. Anch’egli, infatti, riduce la norma al fatto, malgrado la sua preziosa distinzione tra la *comprensione* nelle scienze dello spirito e la *spiegazione* nelle scienze della natura, malgrado il suo utile concetto di *Weltanschauung*, visione totale del mondo propria a ogni epoca o comunità e in cui la religione, l’arte, la filosofia ecc. formano un’unità spirituale. In effetti, la norma di verità, la pretesa alla verità, il senso della verità vengono persi non appena si crede di poterli fondare in una totalità storica *di fatto* (epoca, comunità, visione del mondo ecc.). La totalità storica della visione del mondo è *finita*, mentre è *prescritto* alla verità che il suo valore sia *infinito*, universale, illimitato di diritto nello spazio e nel tempo. È sempre questa possibilità della verità – la scienza e il progetto della filosofia come scienza – che manda in rovina lo storicismo. Quest’ultimo si contraddice pure, come ogni empirismo, come ogni relativismo, come ogni scetticismo:

[...] ma non capisco in che modo egli [Dilthey] creda di avere ottenuto dalla sua analisi così istruttiva della struttura o della tipica delle *Weltanschauungen*, ragioni decisive *contro* lo scetticismo.

La storia, la scienza empirica dello spirito in generale, non può affatto decidere da sé, né in senso positivo né in senso negativo, se si debba distinguere tra la religione come formazione culturale e la religione come idea, vale a dire come religione valida, tra l’arte come formazione culturale e l’arte come arte valida, tra diritto storico e diritto valido ed in ultimo tra filosofia storica e filosofia valida [...].

Tuttavia noi rimaniamo evidentemente dell’idea che anche i principi di queste valutazioni relative rientrano in quelle sfere ideali che lo storico che *valuta*, non limitandosi a comprendere i semplici sviluppi, può solo presupporre ma, in quanto storico, non giustificare. La norma di ciò che è matematico sta nella matematica, quella di ciò che è logico nella logica, quella di ciò che è

etico nell'etica ecc.

Ciò non significa che Husserl escluda la possibilità di una storia *interna* di queste stesse norme, di un'origine storica di questi sistemi ideali. Questa storia e quest'origine saranno messe in questione nella *Krisis* e nell'*Origine della geometria*. Esse sono trascendentali e non empiriche.

Queste norme, queste leggi logiche, questi oggetti ideali che formano il tessuto del linguaggio, la grammatica pura logica che definisce le condizioni di un discorso dotato di senso, anche se è falso ("il cerchio è quadrato" è una proposizione falsa ma intelligibile, essa ha un senso, è un controsenso – *Widersinn* – ma non un non-senso – *Unsinn*; mentre "un verde è o" non corrisponde alle condizioni grammaticali minime di un qualsiasi linguaggio), diventano l'oggetto di lunghe e preziose analisi nelle *Ricerche logiche*. Ma questi oggetti ideali di diritto sono indipendenti solo in rapporto alle attività psichiche o storiche reali, fattuali, empiriche. Non essendo caduti dal cielo, non appartenendo a un *topos ouranios*, sono dovuti nascere a partire da esperienze soggettive, sono costituiti e intenzionati da una soggettività non empirica. Fino a quando il campo originario di questa soggettività concreta non sarà stato scoperto e descritto, si potrà accusare Husserl – così come è stato fatto – di logicismo e di realismo platonico. Quando egli ritornerà, fin dall'ultima delle *Ricerche*, all'origine intenzionale dell'oggettività degli oggetti, lo si accuserà al contrario, a partire dallo stesso fraintendimento, di idealismo soggettivista.

L'epoché e la costituzione statica

Tra l'ultimo tomo delle *Ricerche*, in cui compaiono i primi temi propriamente fenomenologici, e l'elaborazione della fenomenologia trascendentale, Husserl attraversò un periodo di profondo scoraggiamento. Ma fu anche il momento di maturazione di quello che potrebbe essere chiamato il *discorso del metodo* fenomenologico. Per riassumerle in una frase, le sue regole principali sono delle regole di *riduzione*: riduzione eidetica, riduzione trascendentale.

La riduzione *eidetica* deve fornire l'accesso all'intuizione dell'essenza o *eidos*. L'essenza, secondo la definizione metafisica tradizionale (quella di Aristotele evocata dallo stesso Husserl) è ciò per cui una cosa è quella che è, l'attributo o l'insieme di attributi senza i quali essa non sarebbe ciò che è o non apparirebbe come ciò che essa è. Per esempio, appartiene all'essenza di ogni corpo l'essere esteso; non si potrebbe impedire che un corpo sia esteso senza cancellarlo come corpo. L'estensione appartiene pertanto all'*eidos* generale di ogni corpo, mentre non è così per questa o

quella qualità sensibile (colore, sapore ecc.). Questo lo posso sapere e lo posso affermare *a priori*, in modo universale e necessario, dunque apodittico, senza ricorrere ad alcuna esperienza particolare. Non ho bisogno, se non come esempio contingente, di incontrare questo o quel corpo e, al limite, nessun corpo individuale, per avere l'intuizione dell'essenza estesa di ogni corpo in generale. Ugualmente, appartiene all'essenza della percezione delle cose esterne e trascendenti che essa ci mostri soltanto una o più facce dell'oggetto, ma mai la totalità dei profili dell'oggetto. Husserl dice che lo stesso Dio, se percepisce delle cose nello spazio, dovrebbe necessariamente confermare quest'evidenza relativa all'essenza. Se si cercasse di immaginare un corpo o una percezione che si sottrae a queste due necessità eidetiche, ci si scontrerebbe con la coscienza di un'impossibilità. Gli esempi che abbiamo appena citato riguardano delle essenze la cui generalità è molto estesa: tutti i corpi in quanto tali, tutte le percezioni di oggetti esterni in quanto tali. Ma ci sono delle essenze più o meno generali che si riferiscono per esempio a ogni oggetto – corporeo oppure no – e che riguardano solo questo o quel tipo di corpo, al limite questo corpo individuale percepito attualmente. Ogni esistente individuale ha la sua essenza e appartiene a delle categorie o a delle regioni essenziali. Bisognerà fare attenzione nel rispettare la gerarchia e l'articolazione delle generalità d'essenza. L'intuizione dell'essenza consiste a intenzionare [*viser*] il carattere essenziale, universalmente evidente e *a priori* necessario, di ogni oggetto o categoria d'oggetto. Per fare ciò, occorre “ridurre”, mettere tra parentesi, neutralizzare il fatto, l'esistenza individuale bruta, per esempio l'esistenza contingente di questo o quel corpo, mettendo tra parentesi l'esistenza di questo corpo, la cui esistenza è contingente in rapporto ai predicati essenziali che posso riconoscere in esso. Posso avere l'intuizione dell'estensione come essenza dei corpi, intenzionarla attraverso l'esempio contingente di questo o di quel corpo, mettendo tra parentesi l'esistenza di questo corpo o, al limite, di ogni corpo individuale. L'essenza non è fondata in nessuna esistenza individuale. La tecnica della *variazione immaginaria*, che facilita l'intuizione eidetica, consiste nel modificare con l'immaginazione i caratteri di un oggetto, fino a quando questa o quella variazione privi l'oggetto della sua possibilità: per esempio, posso immaginare dei corpi di ogni colore, di ogni peso ecc., ma non posso immaginare dei corpi senza estensione. È questo il segno per cui ho a che fare con un carattere invariante, *a priori* necessario ed essenziale a ogni oggetto corporeo. La fenomenologia avrà a che fare sempre e solo con delle essenze, essa sarà la scienza delle essenze e tutte le sue proposizioni dovrebbero dunque avere un carattere di evidenza apodittica e incondizionata.

Ancora a questo proposito, l'indipendenza dell'essenza rispetto all'esistenza fattuale, la libertà dell'intuizione cui essa dà luogo, rischiano di essere interpretate come ipotesi metafisiche. Non è

forse un'ipostasi delle essenze, un realismo platonico delle essenze, un nuovo sostanzialismo? Anche quando ripropone il linguaggio platonico – *eidos* – o aristotelico – *ousia, quidditas* – Husserl rifiuta vigorosamente il platonismo o il sostanzialismo. L'essenza *non esiste*. Essa *non è nulla* al di fuori del *fatto*, da cui la si può tuttavia separare nell'intuizione eidetica. È una non-esistenza originaria e irriducibile. L'estensione *non è nulla* senza il corpo, ma essa non si confonde con alcun corpo esistente. “Possono così essere *eliminati definitivamente e radicalmente tutti i pensieri in parte mistici* che si riferiscono soprattutto ai concetti di *Eidos* (di Idea) o di *Essenza*” (*Ideen I*, § 3).

La *riduzione trascendentale* o epoché fenomenologica mette tra parentesi la totalità delle esistenze, secondo un procedimento analogo. La totalità delle esistenze, cioè il *mondo* stesso. Mettere tra parentesi non significa qui negare, ricusare, mettere in dubbio la sua esistenza, con uno stile scettico o da metodo cartesiano. Non si tratta neppure di un idealismo assoluto di tipo berkeleyano. Si tratta semplicemente di neutralizzare l'atto con cui sostengo, affermo o nego, l'esistenza del mondo, e che metto in pratica nell'atteggiamento naturale, quello di tutti i giorni, ma anche nell'atteggiamento dello scienziato o del filosofo classico. Con una modificazione neutralizzante dello sguardo e mediante un atto libero che appartiene esso stesso all'essenza della coscienza, posso sempre intenzionare il mondo e tutto ciò che accade in esso, tutto ciò che dipende dalla sua esistenza, solo in quanto *fenomeno*: non come *cosa o mondo che appare* alla coscienza, poiché l'esistenza della cosa o del mondo non mi interessano più, ma come *apparire* della cosa o del mondo. La percezione di un oggetto non è l'oggetto percepito; l'essere percepito dell'oggetto non è l'oggetto stesso. Smettendo di interessarmi a quest'ultimo nella sua esistenza, posso dirigere il mio sguardo verso il suo essere-percepito o verso la percezione che ne ho. Essere-percepito e percezione appartengono al vissuto della coscienza, il *fenomeno* del mondo appartiene alla coscienza, per essenza esso non è nel mondo. E io colgo il fenomeno in una prossimità e in una certezza assolute e indubitabili. Come già aveva detto Descartes, l'uomo che soffre di itterizia può sbagliarsi, giudicando che il mondo *sia* giallo, non potrebbe sbagliarsi prendendo coscienza del fatto che egli lo *vede* giallo. La fenomenologia, nel senso rigoroso del termine, sarà la descrizione, in termini di necessità eidetica, di questa esperienza fenomenica senza la quale il mondo, l'essere in generale, non apparirebbero, non avrebbero senso e non darebbero mai luogo a un linguaggio e a un sapere. Solamente la riduzione fenomenologica, l'*epoché* che sospende la credenza o la tesi di esistenza del mondo, possono aprire lo spazio della descrizione fenomenologica. Quest'ultima sarà inoltre *trascendentale*, poiché descrive una coscienza non-empirica, non-mondana, che è allo stesso tempo la condizione di possibilità di un oggetto in generale, di un fenomeno per la coscienza in generale. Radicalizzazione dei progetti

cartesiani e kantiani, il *cogito* sottratto all'*epoché* non è più una sostanza, un'esistenza, perché ogni esistenza è nel mondo; le condizioni di possibilità dell'oggetto sono date a delle intuizioni originarie e concrete, e non all'analisi delle facoltà formali appartenenti alla fattualità di uno spirito finito. In entrambi i casi è proprio un residuo *metafisico* che limita il cartesianismo e il kantismo.

In un certo senso, la riduzione trascendentale è una riduzione eidetica. Ciò che essa permette di descrivere sarà sempre una necessità relativa all'essenza e non una fattualità empirica. Quest'ultima è in effetti "ridotta" assieme alla totalità del mondo di cui essa fa parte. Comprendendo la riduzione trascendentale come riduzione eidetica, si sarà certi di evitare l'idealismo empirico, questa o quella soggettività reale che resiste all'ipotesi dell'annullamento del mondo (*Ideen I*, § 49), poiché essa ne fa parte. Semplicemente l'essenza – non l'esistenza – della coscienza è indipendente dall'esistenza del mondo: è la condizione di possibilità dell'apparire di un mondo in generale.

La difficile problematica della riduzione è anzi tutto esposta in *Die Idee der Phänomenologie* (lezioni del 1907) e soprattutto in *Ideen I* (1913). In realtà, appare ben presto il fatto che non c'è una sola ed unica riduzione, un solo gesto epochizzante, da compiere una volta per tutte. C'è una progressione infinita della riduzione, che incontra sempre sul suo cammino dei residui ingenui, naturali e non critici, delle strutture costituite che bisogna ridurre per ritrovarne la fonte costituente. Cionondimeno, la tappa segnata da *Ideen I*, benché rimanga preliminare, è già molto importante. Essa ci consegna una descrizione molto elaborata delle strutture più generali della coscienza trascendentale, così come essa si rivela in questa prima tappa della riduzione: correlazione *hylé-morphé* e correlazione *noesi-noema*. La *hylé* è la materia sensibile del vissuto: non il colore rosso della cosa che è nel mondo e che si vede in questo modo escluso dalla riduzione, ma l'apparire del rosso come pura qualità sensibile; non la sensazione come realtà naturale, fisiologica o psicologica, che è anche nel mondo, ma il fenomeno vissuto che le corrisponde e che è nel mondo. Questo "materia" fenomenologica *non è intenzionale* (il che susciterà temibili problemi a proposito del suo rapporto con la coscienza intenzionale). Essa appartiene realmente (*reell*, termine che Husserl contrappone a *real*, che invece designa sempre una realtà naturale) al vissuto, alla coscienza. È animata, attivata, da un'intenzione che le dà forma, da una *morphé* che è intenzionale e appartiene altrettanto realmente (*reel*) alla coscienza. Una volta animata, essa rimanda a un oggetto fenomenico vissuto, al *noema* o *sensò* della cosa. Al noema corrisponde un atto, la *noesi*, che intenziona l'oggetto. Il noema, che non è una cosa nel mondo, ma è il senso dell'oggetto per la coscienza (il suo fenomeno, ciò che posso conservare nell'assenza stessa della cosa esistente) non appartiene tuttavia realmente (*reel*) alla coscienza, dato che è per essa, dato che è il suo stare di fronte a essa. È un

oggetto intenzionale, ma non reale, della coscienza. La noesi è intenzionale ed è realmente inclusa nella coscienza. Dunque, si ottiene così la differenziazione seguente: *hylé* reale e non intenzionale, noema intenzionale e non reale, *morphé* e noesi intenzionali e reali (sempre nel senso fenomenologico della parola *reel*).

Una volta di più, tra le condizioni dell'oggettività in generale, dell'apparire del mondo in generale, "all'origine del mondo" (Fink), si incontra una non-realtà e una non-realtà, quella del noema che non appartiene né alla coscienza né al mondo, che non è realmente né della coscienza né del mondo. Per le ragioni addotte prima, la metafisica non poteva rendere conto di questo enigma. Questo è lo sfondamento trans-metafisico che l'*epoché* ha reso possibile, nello stesso momento in cui Husserl è ancora obbligato a esporre il metodo nei concetti fondamentali della metafisica: *eidós*, *hylé*, *morphé*, noesi, noema, *epoché* ecc. Il ritorno alla lingua greca, destinato a liberare la descrizione dalle sedimentazioni che la tradizione ha depositato su ciascun concetto moderno, mostra proprio l'ambiguità di questa situazione.

La fenomenologia genetica

Qualsiasi presupposto metafisico sarebbe stato cancellato se le strutture della coscienza così scoperte fossero assolutamente originarie, se non fossero a loro volta costituite, dunque in un certo senso ancora mondane. Ora, Husserl riconosce in *Ideen I* di dover ancora differire il problema della temporalità costituente della coscienza e di dover considerare ancora la temporalità fenomenologica come *già costituita*. Nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (lezioni del 1904-1905 curate da Heidegger nel 1928) aveva già studiato il problema della temporalità fenomenologica, di cui aveva fornito notevoli analisi. Ma a quel tempo si interessava soprattutto degli *oggetti* temporali e affermava che "ci mancano i nomi" per descrivere quella "soggettività assoluta" che è il flusso temporale (§ 36).

Dopo *Ideen I*, occorre dunque passare dalle analisi *statiche* alle analisi *genetiche*. Fu una grande svolta nel pensiero di Husserl, ma non segnò alcuna rottura. Fu solo un progresso decisivo nel movimento continuo di esplicitazione. La fenomenologia genetica, che metterà l'accento su un momento *passivo* della costituzione trascendentale, su quella che Husserl chiamerà *genesì passiva*, si svilupperà in molteplici direzioni.

Si tratterà innanzi tutto della *genesì dell'ego* stesso. Fino a questo punto, era stata considerata la forma egologica della coscienza come costituita nel momento in cui cominciava l'analisi. Dunque, la

genesì dell'ego dovrà essere considerata come un problema: problema temibile che Husserl affronta soprattutto nelle *Meditazioni Cartesiane* (1929) e in *Ideen II* (1912-1928). Ancora più difficile è il problema dell'origine trascendentale dell'intersoggettività. È il punto su cui hanno rotto con Husserl i filosofi contemporanei che riconoscono molto chiaramente il loro debito verso la fenomenologia (Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty). Come può *l'altro* essere costituito con il suo senso d'alterità, come fenomeno intenzionale dell'ego, all'interno della "sfera monodica" dell'ego verso la quale ci fa ripiegare la riduzione? Tuttavia l'impossibile appare necessario: ogni senso è senso per un ego in generale. Nella quinta delle *Meditazioni Cartesiane* delle analisi minuziose e ammirevoli provano a rispondere a questa questione e a descrivere l'enigma dell'apparizione nell'ego del senso di qualcos'altro – l'alter ego – che non è nel mondo, ma è un'*altra* origine del mondo.

Era necessario rispondere a tale questione poiché l'intersoggettività trascendentale è la condizione dell'oggettività in generale, dunque della scienza. È oggettivo ciò che non solo vale per me, ma per ogni altro da me. Affermare che l'oggettività ha un valore vuol dire fare appello a un soggetto assolutamente altro. È per questa ragione che il problema della genesì dell'alter ego è in rapporto, in particolare in *Logica formale e trascendentale* (§§ 95-96), con quello della fondazione trascendentale della scienza e della logica come scienza della scienza. La logica formale, scienza dei giudizi teorici riguardanti ogni oggetto possibile (l'oggetto in generale nella sua forma vuota e pura) è fondata in una logica trascendentale. In questa grande opera di Husserl, senza dubbio quella meglio elaborata e più sistematica, siamo nuovamente rimandati alla vita della soggettività trascendentale pura.

Ma il livello della logica classica è il livello del giudizio, della predicazione oggettiva. Esso stesso è fondato su uno strato più profondo dell'esperienza, su un "logos del mondo estetico", quello della sensibilità e della percezione ante-predicativa. La scienza e la cultura contrassegnata dalla scienza ci forniscono un mondo misurabile, le cui determinazioni sono *esatte* e sottoposte a una causalità e a una legalità oggettive. Ma in quello che Husserl chiama il mondo della vita (*Lebenswelt*), la percezione ci consegna delle forme non-esatte [*anexactes*] (il che non è una tara, un'inesattezza), dei contorni vaghi, uno stile di causalità non oggettivo. È sempre in questa esperienza percettiva e "soggettiva relativa" che si radica la scienza, è sempre al mondo della vita che essa rinvia in ultima istanza. Dunque ci si dovrà chiedere in che modo l'oggettività e l'esattezza della scienza nascono sul suolo del mondo della vita. Questo ha a sua volta delle strutture essenzialmente universali che la fenomenologia deve poter raggiungere, mettendo tra parentesi l'insieme delle proposizioni della scienza. Le questioni che riguardano questi tre livelli (esperienza ante-predicativa, predicazione non

scientifico nel mondo-della-vita, giudizi oggettivi della scienza) vengono esposte in *Erfahrung und Urteil* (redatto e curato da Landgrebe nel 1939 a partire da alcuni testi, una parte dei quali risale al 1919) e nella *Krisis*.

La formulazione di tali questioni fa apparire il senso di ciò che Husserl chiama la *crisi* delle scienze e dell'umanità europea, nel periodo in cui Hitler sale al potere e l'angoscia della storia si impadronisce dell'Europa tra il 1930 e il 1939. La crisi è *sempre* un oblio dell'origine. La crisi delle scienze riguarda il fatto che l'origine e il fondamento soggettivo-relativo dell'esattezza ideale della scienza sono state dissimulate. Le scienze hanno perso il loro rapporto con il mondo-della-vita. Dunque noi non possiamo più sapere come sia stato reso possibile lo straordinario sviluppo del progresso scientifico. Il senso della storia ci è sottratto e il suo rapporto con l'esistenza non ci appare più. Questa dissimulazione dell'origine non si è prodotta soltanto nella scienza, ma anche, contemporaneamente, nell'intera storia della filosofia affascinata dal modello matematico. Tutti i tentativi di ritorno alla soggettività trascendentale (in Descartes, Hume, Kant) sono stati ricoperti da quello che Husserl chiama "l'oggettivismo", in opposizione al "motivo trascendentale". La *Krisis* segue questo alternarsi di svelamenti e di ricoprimenti di un motivo trascendentale che si compie appieno solo con la fenomenologia. Compimento di un *telos* che aveva fatto irruzione in Europa con l'avvento della geometria e della filosofia greche, dando così il suo senso alla figura spirituale dell'Europa. Quest'ultima non è un aggregato geografico-politico, ma è l'unità di una responsabilità di fronte a un compito, a un progetto (*Vorhaben*). Senza il progetto di una scienza che produce delle verità universali, dunque trasmissibili all'infinito con il linguaggio e la scrittura (cfr. *L'origine della geometria*), nessuna storia potrebbe aprirsi all'infinito. Il *telos* della ragione è dunque la condizione di ogni tradizione e di ogni storia pura e infinita. Questo *telos* che, dopo aver dormito "nella confusione e nella notte" (della natura, dell'animalità, dell'uomo pre-europeo), ha fatto irruzione in Europa come idea dell'infinito, è, ancora una volta, proprio il *telos* della metafisica come ontologia, scienza dell'essere, linguaggio sull'essere. La metafisica è per Husserl proprio la conoscenza dell'essere in quanto essere: imperativo al tempo stesso pratico e teorico; la ragione teorica è una ragione pratica dominata dall'idea di un compito. "Per la filosofia e per la fenomenologia che studiano la correlazione dell'essere e della coscienza, l'"essere" è un'idea pratica, l'idea di un lavoro infinito di determinazione storica" (*Meditazioni Cartesiane* § 41). Davanti alla crisi delle scienze, della filosofia, dell'umanità, occorre dunque risvegliare questo ideale della ragione e restituirgli la sua funzione arcontica. In questo senso il fenomenologo è proprio il "funzionario dell'umanità", perché la sola unità di questo compito razionale può fondare e salvare l'unità dell'umanità. Questo ideale

razionale è quello che presiede alla nascita della filosofia come metafisica. E quando Husserl svecchia e rimaneggia in senso fenomenologico tutti i concetti fondamentali della metafisica (*arché, telos, entelechia* ecc.), li impiega nel loro senso più pieno, nel senso ristabilito nel modo più pieno.

Sappiamo quanto Heidegger debba a Husserl e quanto lo deluse, allontanandosi da lui. Egli dice che il pensiero dell'essere si è perso, o assottigliato, o ritirato quando, con la nascita della filosofia, la *metafisica* ha determinato l'essere come *presenza*, come prossimità dell'ente davanti allo sguardo (*eidos*, fenomeno ecc.) e di conseguenza come *ob-getto*. Questa determinazione dell'essere come *presenza*, quindi della presenza come prossimità a sé dell'ente, come coscienza di sé (da Cartesio a Hegel) *delineerebbe la chiusura* della storia della metafisica. La storia dell'essere, del pensiero dell'essere, non si esaurirebbe in essa, la metafisica ne sarebbe soltanto un'epoca, in tutti i sensi di questa parola (un periodo di ritiro e di sospensione necessaria cui farà seguito un'altra epoca, dato che la storia dell'essere è la storia delle sue epoche). Privilegiando il linguaggio della metafisica, il valore di certezza attribuito al fenomeno presente alla coscienza, all'oggetto noematico, alla coscienza di sé come prossimità a sé, al presente vivente (*lebendige Gegenwart*) come forma ultima e assolutamente universale della temporalizzazione e della vita della coscienza, Husserl ha forse compiuto in questo modo un'ammirevole rivoluzione moderna della metafisica: un'uscita dalla metafisica fuori da tutta la sua storia per ritornare alla fine alla purezza della sua origine. È forse a partire da qui che noi dobbiamo assumere l'epoché, l'epoché fenomenologia e l'epoca storica che in essa si riunisce. *Cominciare a pensare la sua chiusura, cioè il suo avvenire*. Ricominciare: è forse quanto Husserl mormorava poco prima di morire: ... “Proprio ora che arrivo alla fine e ora che per me tutto è finito, so che devo ricominciare tutto da capo...”.

Traduzione dal francese di Raoul Kirchmayr.