

Edmund Husserl

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia, I (1913)
a cura di E. Filippini. Einaudi, Torino 1965.

Libro Primo *Introduzione generale alla fenomenologia pura*
Sezione seconda *La considerazione fenomenologia fondamentale*
Capitolo primo *la tesi dell'atteggiamento naturale e la sua neutralizzazione*

pp. 57-67

§ 27. *Il mondo dell'atteggiamento naturale:*¹ *io e il mondo che mi circonda.*

Cominceremo le nostre considerazioni come uomini del vivere naturale, che percepiscono, giudicano, sentono, vogliono nell'*atteggiamento naturale*. Che cosa ciò significhi, chiariremo con semplici meditazioni, che condurremo preferibilmente in prima persona.

Io sono consapevole di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo. Esserne consapevole significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e visivamente dinanzi a me, che lo esperisco.² Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile, al vedere, al toccare, all'udire, ecc., le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale *qui per me*, mi sono *alla mano* [*vorhanden*], in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro attenzione, sia che io mi occupi o no di esse nel pensiero, nel sentimento, nella volontà. Anche esseri animali come gli uomini sono qui per me; io li guardo, li vedo, li sento avvicinare, stringo loro la mano e, parlando con loro, comprendo immediatamente quali siano le loro rappresentazioni e i loro pensieri, quali sentimenti si muovano in loro, che cosa essi desiderino e vogliano. Che io presti o non presti loro attenzione, anch'essi mi sono alla mano, come realtà nel mio campo visivo. Ma non è indispensabile che essi, e gli altri oggetti, si trovino precisamente nel mio *campo di percezione*.³ Infatti, insieme con gli oggetti percepiti, sono «qui per me» anche oggetti reali determinati, più o meno noti, senza che siano percepiti, visivamente presenti. Io posso lasciar vagare la mia attenzione dalla scrivania, che vedo ed osservo, alle parti 58 della mia camera che stanno alle mie spalle, sino alla veranda, al giardino, ai bambini che si trovano sotto la pergola, ecc., ossia verso tutti quegli oggetti che «so» essere qua e là nelle mie vicinanze – un *sapere* che però non ha nulla del pensare concettuale e che d'altra parte soltanto grazie al volgersi dell'attenzione su quegli oggetti si tramuta, ed anche allora solo parzialmente e imperfettamente, in chiara visione, in un percepire nel senso per cui il percepire è un cogliere, è anche un esperire che include una conferma.

¹ [I casi sono due: o Husserl presuppone il mito empedocleo della *phusis*, già smontato da Anassagora, con l'ipotesi della trascendenza del *nous*, e da Ippocrate, con la sua empiria raziocinante (eziologica), o usa strumentalmente della *phusis* per superarla e giustificare la propria *epoché*, come mossa contro il positivismo. In ogni caso adotta un atteggiamento “teologico”, contrabbandandolo per “naturale”, che arriverà a compiutezza ideologica nel cosiddetto *mondo della vita* o *Lebenswelt*. Oggi gli strenui difensori della natura e della vita non sono i biologi ma i teologi. NAS]

² Ora non siamo in un atteggiamento eidetico, semplicemente occorre che, ciascuno per sé, dica io ed enunci con me ciò che egli esperisce individualmente.

³ Percezione in un senso più ampio, in un senso tale per cui la percezione verificante, afferrante diventa un modo particolare di attuazione.

Ma il mondo che in ogni momento di veglia mi è consapevolmente «alla mano» non si esaurisce nell'ambito di questa *compresenza*, chiara o oscura, distinta o indistinta, che costituisce l'alone costante del mio attuale campo percettivo. Nella sua solida organizzazione, esso non ha limiti. Ciò che è attualmente percepito, ciò che è più o meno chiaramente compresente e determinato (o almeno determinato incerta misura), per quanto sempre soltanto in modo imperfetto, è in parte attraversato, in parte circondato da un *orizzonte di realtà indeterminata oscuramente consaputo*. In questo orizzonte io posso affondare, con risultati variabili, i raggi dello sguardo chiarificatore dell'attenzione. Può avvenire che ne emergano determinate rappresentazioni, dapprima oscure, poi sempre più vive, che una catena di ricordi si saldi, che il cerchio della determinatezza si allarghi eventualmente sino al punto da stabilire la connessione con il campo percettivo attuale come contorno centrale. Ma per lo più il risultato è un altro: la lieve nebbia dell'oscura indeterminatezza si popola soltanto di possibilità o di presumibilità, cosicché solamente la «forma» del mondo come «mondo» riesce a disegnarsi. L'alone di indeterminatezza è del resto infinito, cioè: l'orizzonte nebuloso e mai completamente determinabile c'è necessariamente.

Se questo vale per il mondo nel suo ordinamento di presenza spaziale, come fin qui l'ho descritto, non diversamente avviene per il mondo considerato nell'*ordinamento della successione temporale*. Questo mondo, che adesso, in ogni «adesso» di veglia, mi è alla mano, ha il suo orizzonte temporale bilateralmente infinito, il suo passato e il suo futuro, noto od ignoto, vivo o privo di vita. Nella libera attività dell'esperire, che mi rende visivo ciò che mi è alla mano, posso seguire queste connessioni della realtà che immediatamente mi circonda. Posso variare il mio punto di vista nello spazio e nel tempo, dirigere lo sguardo in qua e in là, avanti e indietro nel tempo, posso procacciarmi percezioni e rappresentazioni sempre nuove, più o meno ricche di contenuto, o immagini più o meno chiare, in modo da rendermi ⁵⁹ visibile ciò che nelle solide forme del mondo spaziale e temporale è possibile e presumibile.

Così, nella coscienza desta, mi trovo sempre, e senza poter mai modificare tale situazione, in rapporto con un solo e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto. Esso mi è costantemente «alla mano», e io stesso sono un suo membro. E mi è dinanzi non soltanto come un *mondo di cose*, ma, con la medesima immediatezza, anche come *mondo di valori*, *mondo di beni*, *mondo pratico*. Davanti a me trovo le cose fornite di caratteri di valore, come di proprietà fisiche, belle e brutte, piacevoli e spiacevoli, gradite e sgradite, ecc. Le cose si presentano immediatamente come oggetti d'uso, la «tavola» con i suoi «libri», il «bicchiere», il «vaso», il «pianoforte», ecc. Anche questi caratteri assiologici e pratici appartengono *costitutivamente agli oggetti come tali*, che io presti o non presti attenzione ad essi e agli oggetti. E, come per le mere cose, ciò vale naturalmente anche per gli uomini e gli animali che mi circondano riguardo al loro carattere sociale. Essi sono miei «amici» o «nemici», miei «inferiori» o «superiori», «estranei» o «parenti», ecc.

§ 28. Il cogito. Il mio mondo circostante naturale e i mondi circostanti ideali.

A questo mondo, *il mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio «mondo circostante» (Umwelt)*, si riferisce il complesso delle mie spontanee attività di coscienza: dell'indagare, dell'esplicare e concettualizzare, del confrontare e distinguere, del raccogliere e numerare, del presupporre e dedurre, in breve, della coscienza teoretizzante nelle sue diverse forme e gradi. Ma vi si riferiscono anche i multiformi atti e stati del sentimento e della volontà: il gradire e il non gradire, il rallegrarsi e il rattristarsi, il bramare e lo sfuggire, lo sperare e il temere, il decidersi e l'agire. Tutto ciò, con l'aggiunta dei genuini atti dell'io, nei quali il mondo nello spontaneo volgersi

ad esso e comprenderlo è consaputo come immediatamente alla mano, è racchiuso nell'espressione cartesiana *cogito*. Nell'atteggiamento naturale, io vivo ininterrottamente entro questa *forma fondamentale di ogni vivere attuale*, sia che io affermi o no il *cogito*,⁴ sia che mi volga riflessamente sull'io e sul cogitare. Se mi comporto in questo ⁶⁰ modo, vivo un nuovo *cogito* che da parte sua non è riflesso, e quindi non costituisce per me un oggetto.

[Io mi ritrovo sempre come uno che percepisce, rappresenta, pensa, sente, desidera, ecc., e in ciò mi trovo *per lo più* in rapporto attuale con la realtà che ininterrottamente mi circonda. Non sempre, infatti, io sto in tale rapporto, non ogni *cogito*, nel quale io vivo, ha per *cogitatum* cose, uomini, oggetti o situazioni di cose del mio mondo circostante. Io mi occupo anche di puri numeri e delle loro leggi: del che nulla è dato nel mondo circostante, in questo mondo di «reale effettualità». Il mondo dei numeri è certo qui per me, come campo oggettivo della mia attività aritmetica, nel corso della quale si presentano al mio sguardo numeri e formazioni numeriche circondate da un orizzonte aritmetico in parte determinato in parte no; ma è chiaro che questo essere-qui-per-me è di natura diversa da quello dell'esistente. *Il mondo aritmetico è qui per me* soltanto se e da quando io studio l'aritmetica, elaboro sistematicamente idee aritmetiche, le intuisco e così mi approprio durevolmente di un orizzonte universale. Ma il mondo naturale, cioè il mondo nel senso usuale della parola, è ed era qui per me *ininterrottamente*, da quando e fin quando io continuavo la mia vita naturale.⁵ Fintanto che ciò avviene io sono «*atteggiato naturalmente*», anzi vivere naturalmente ed essere atteggiati naturalmente sono due espressioni che dicono la medesima cosa. Il mondo naturale non subisce mutamento se io, assumendo altri atteggiamenti, e compiendo altri atti mi approprio il mondo aritmetico o simili «mondi»; esso rimane alla mano, io rimango dopo come prima nell'atteggiamento naturale, *indisturbato in ciò dai nuovi [atteggiamenti]*. Se poi il mio *cogito* si muove *esclusivamente* nei mondi relativi a questi nuovi atteggiamenti, in tal caso il *mondo naturale* rimane fuori considerazione, costituendo sì lo sfondo dei miei atti di coscienza, ma *non è per nulla l'orizzonte in cui si inserisce il mondo aritmetico*. Pur essendo simultaneamente alla mano, i due mondi sono *fuori di ogni connessione*,⁶ a prescindere dal loro riferimento all'io, grazie al ⁶¹ quale mi è possibile di dirigere liberamente il mio sguardo e i miei atti sull'uno o sull'altro e anche a prescindere dal fatto che il mondo aritmetico è il mondo della ricerca aritmetica, ecc.].

⁴ [Qui Husserl tenta di porsi in posizione seconda rispetto al *cogito*, come se fosse possibile pensare a distanza dal pensare. Si insinua così la fallacia (o l'illusione) husserliana: dubitare del dubbio, con il pretesto di offrire al soggetto cartesiano concretezza e trascendentalità. NAS]

⁵ Cfr. Appendice VII.

⁶ Ciò va formulato con maggior precisione: io, com'è detto sopra, mi sono una volta impadronito del mondo aritmetico, e perciò esso ha per me una relazione col tempo - una relazione con la spazio-temporalità in cui io mi trovavo imparando. Esso ha inoltre per me la sua figura sensibile, in quanto è scritto, stampato - in quanto sistema di enunciati proposizionali obiettivi, e quindi volta per volta localizzati nel mondo reale, in quanto scritti, ecc. Ma l'aritmetico «stesso», le formazioni ideali stesse non sono nello spazio e nello spazio-tempo, non si ordinano a loro volta, come ciò che per essenza è soltanto spazio-temporale, nel contesto spazio temporale, non sono a loro volta qua o là, e non sono realmente collegati con il reale in cui eventualmente «abitano». La loro esistenza temporale è impropria; esse possono esistere, restando impregiudicata la loro identità, in qualunque punto del tempo e in qualunque luogo dello spazio contemporaneamente.

§ 29. *Gli «altri» io e il mondo circostante naturale intersoggettivo.*

Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. Sperimentandoli come uomini, li comprendo e li accetto come «io», quale io sono, e riferentisi ciascuno al suo mondo circostante naturale: in maniera tale però che concepisco il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si diversifica soltanto nel modo con cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi. Ciascuno ha il suo luogo da cui vede le cose alla mano e quindi a ciascuno le cose appaiono diversamente. Parimenti, diversi sono per ciascuno gli attuali campi di percezione, di memoria, ecc., a prescindere poi dal fatto che anche ciò di cui si ha intersoggettivamente⁷ una coscienza comune è consaputo in modalità diverse, in diversi modi di concepire, in gradi diversi di chiarezza, ecc. Con tutto questo, noi ci intendiamo con i nostri simili e poniamo insieme una realtà oggettiva spazio-temporale, quale *nostro comune mondo esistente, a cui noi stessi apparteniamo.*

§ 30. *La tesi generale dell'atteggiamento naturale.*

Ciò che abbiamo esposto nell'intento di caratterizzare la datità dell'atteggiamento naturale e quindi la intrinseca caratteristica di esso era un frammento di descrizione pura, *precedente ogni «teoria»*. In queste ricerche, infatti, noi teniamo rigorosamente lontane le teorie, cioè le opinioni pregiudiziali teoretiche di ogni specie. Le teorie rientrano nella nostra sfera come fatti del nostro mondo circostante, non già quali effettive o presunte unità di valore. Non ci prefiggiamo ora il compito, di continuare la descrizione sino a una caratterizzazione ⁶² che abbracci sistematicamente ed esaurisca in ampiezza e profondità quanto è reperibile nell'atteggiamento naturale (nonché in quelli che con esso concordemente si intrecciano). Un simile compito può e deve essere fissato scientificamente e, quantunque finora appena intravisto, è di grande importanza. Ma qui non ce ne occupiamo. Poiché miriamo a trovare la porta d'ingresso della fenomenologia, abbiamo già fatto in quel senso quanto era necessario; per il momento infatti ci occorrono soltanto alcuni caratteri del tutto generali dell'atteggiamento naturale, che sono già emersi, e con sufficienti gradi di *chiarezza*, dalle nostre descrizioni. E per noi importano appunto questi gradi di chiarezza.

Rileveremo ancora una volta un punto importante. Io trovo costantemente alla mano, di fronte a me la realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso ed appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e ad essa si riferiscono nel mio medesimo modo. La realtà, e la parola stessa lo dice, io la trovo in quanto io de sto dentro un'esperienza omogenea e mai interrotta, la trovo come *esistente e l'assumo esistente*, così come essa mi si offre. Qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale *non modifica affatto la tesi generale* dell'atteggiamento naturale. Il mondo come realtà è sempre là; può rivelarsi qua o là «diverso» da come lo presumevo, questo o quell'elemento va cancellato da esso a titolo di «apparenza», «allucinazione» e simili; ma, nel senso della tesi generale, esso è sempre mondo esistente. Conoscerlo più comprensivamente, fedelmente e in ogni riguardo più perfettamente di quanto sappia fare la mera sapienza empirica, risolvere tutti i problemi di conoscenza scientifica che si

⁷ [La logica dell'intersoggettività, in cui capisaldi sono i termini tedeschi, intraducibili in italiano, di *Erlebnis* e *Einführung*, sarà sviluppata sedici anni dopo nelle *Meditazioni cartesiane* del 1929, segnatamente nella *Quinta meditazione. Scoperta della trascendentale sfera d'essere come intersoggettività monadologica.* NAS]

presentano sul terreno di questa, tale è lo scopo delle scienze dell'atteggiamento naturale. Sono le scienze abitualmente «positive», le scienze della positività naturale.

§ 31. *Mutamento radicale della tesi naturale. «Neutralizzazione», «messa tra parentesi».*

Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente. Si tratta ora di persuadersi della possibilità di principio di questo mutamento.

La tesi generale, per cui il mondo circostante reale è consaputo non solo concettualmente, ma come «realtà» esistente, non è costituita⁶³ evidentemente da *un solo atto specifico*, quale sarebbe un *giudizio predicativo esplicito sull'esistenza del mondo*. Anzi, essa è qualcosa che dura stabilmente per tutta la durata dell'atteggiamento, ossia per tutta la nostra vita naturale allo stato di veglia. Quanto noi di volta in volta percepiamo e chiaramente o oscuramente ci rappresentiamo del mondo naturale, in breve quanto ne sappiamo sperimentalmente prima di ogni pensare, presenta nella sua totalità, e in ogni parte articolata che se ne tragga fuori, il carattere di essere «qui», «alla mano»: un carattere, su cui essenzialmente è possibile fondare un esplicito (predicativo) giudizio d'esistenza tutt'uno con esso. Esprimendo questo giudizio, siamo però consapevoli in esso di aver tematizzato e afferrato predicativamente quello che, appunto come carattere di «alla mano», si trovava già, non tematicamente né cogitativamente né predicativamente, nell'esperire originale o nell'aver esperito.

Ora, noi possiamo procedere verso questa tesi potenziale e non espressa esattamente come verso quella giudicativamente esplicita. Un simile sempre possibile procedimento è, ad es., *il tentativo di dubbio universale*⁸ che Cartesio intraprese per uno scopo del tutto diverso dal nostro, cioè in vista della fissazione di una sfera dell'essere assolutamente esente da dubbio.⁹ Ci rifacciamo di qui, lo dichiariamo subito, in quanto il tentativo di dubbio universale ci serve *soltanto come appoggio metodico* per rilevare grazie a esso certi punti che sono impliciti nella sua essenza¹⁰ stessa.

⁸ [Sottolineatura mia. Sottolineo l'attacco del dubbio contro il dubbio. A Husserl sfugge completamente di mano la portata epistemica del dubbio cartesiano, che non è scettico ma fecondo: genera la soggettività scientifica. NAS]

⁹ [Assolutamente falso. Cartesio tenta di spostare l'elucubrazione filosofica dal discorso sulle essenze al discorso sull'esistenza. Il *cogito* non è l'essenza del soggetto, ma la prova della sua esistenza. La mossa era talmente peregrina che Cartesio, conforme al suo motto *larvatus prode*, dovette travestire il proprio discorso da teologia, per altro non ingannando nessun teologo. Husserl è regressivo rispetto a Cartesio. La sua fenomenologia torna indietro al discorso scolastico delle essenze, al seguito del suo aristotelico maestro, von Brentano.]

¹⁰ [In Cartesio *essenza* è sinonimo di *natura*. In Husserl il termine *essenza* torna ad assumere il significato logocentrico di sempre (da Aristotele in poi) di *ciò che non può non essere*. (L'essenza diventerà *verità dell'essere* nel discepolo Heidegger). Due anni prima (1911) Husserl aveva composto il saggio *La filosofia come scienza rigorosa* all'insegna del *Logos*, proprio per la rivista "Logos". ("La pura fenomenologia in quanto scienza ... può essere *soltanto* ricerca d'essenza e non ricerca d'esistenza". E, Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), Laterza, Bari 2005. pp. 61-62)). La scienza husserliana è la scienza logocentrica precartesiana (essenzialistica), che il filosofo oppone alla scienza positivista (esistenzialistica) del suo tempo. Che oggi non esiste più.]

Il tentativo di dubbio universale rientra nel campo della nostra *completa libertà*: noi possiamo *tentare di dubitare* di tutto e di ogni cosa, anche se ne siamo fermamente certi in base a un'evidenza pienamente adeguata.

Riflettiamo su quello che troviamo nell'essenza di un simile atto.

Chi tenta di dubitare, cerca di revocare in dubbio ogni «essere», ogni espressione predicativa del tipo «questo è!», «questo si comporta così!» e simili. La modalità di essere non ha qui importanza. Ad es., chi dubita che un oggetto, del cui *essere* non dubita, sia costituito così e così, costui pone in dubbio soltanto l'*essere-così-costituito*. È chiaro inoltre che non possiamo dubitare di un essere e simultaneamente nello stesso atto di coscienza (nell'unità di forma della simultaneità) attribuire la tesi esistenziale al substrato di questo essere, cioè averlo presente con il carattere di «alla mano». In termini equivalenti: non possiamo simultaneamente mettere in dubbio e tenere per certa la medesima materia di essere. È anche evidente che il ⁶⁴ tentativo di mettere in dubbio qualcosa che era consaputo come «alla mano» esige una certa *interruzione della tesi*; e questo appunto ci interessa. Non si tratta di una trasformazione della tesi nell'antitesi, della posizione nella negazione; e nemmeno si tratta di trasformare la tesi in supposizione, in indecisione, in dubbio (preso in qualunque senso); *simili cose non dipendono dal nostro libero arbitrio*. Si tratta di qualcosa di assolutamente caratteristico. Noi non *rinunziamo* alla tesi che abbiamo posta, non modifichiamo la nostra convinzione, che rimane quella che è fintanto che non introduciamo nuovi elementi di giudizio: cosa che appunto non facciamo. E tuttavia si verifica una modificazione, in quanto, mentre la tesi permane in sé quella che è, noi per così dire la mettiamo «fuori azione», la «neutralizziamo», la mettiamo «tra parentesi». Essa sussiste sempre, come ciò che è stato messo tra parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato neutralizzato sussiste ancora fuori del rapporto di neutralizzazione. Possiamo anche dire: la tesi è un *Erlebnis*, ma noi *non ne facciamo alcun uso*; e questo non è da intendere in senso di privazione (come quando diciamo di un incosciente che non sa fare alcun uso di una tesi); piuttosto questa espressione ed altre parallele valgono come allusive indicazioni di una determinata *caratteristica modalità della coscienza*, che si dirige sulla semplice tesi originaria e la modifica appunto in maniera tipica (sia essa espressa o meno in una posizione predicativa d'esistenza). Questa trasvalutazione è cosa di nostra piena libertà, e *si contrappone a tutte le prese di posizione concettuali* che vanno coordinate alla tesi e sono con questa incompatibili, come in genere a tutte le prese di posizione nel genuino significato della parola.

Nel tentativo di dubbio, che è connesso con una tesi e, come noi ³⁰ presupponiamo, con una tesi certa e duratura, la neutralizzazione consiste in una modificazione dell'antitesi, e precisamente nell'introduzione del non-essere, che forma quindi la base correlativa al tentativo di dubbio. In Cartesio ciò prevale al punto che il suo tentativo di dubbio universale può dirsi propriamente un tentativo di negazione universale.¹¹ Noi prescindiamo da questo; non ci interessa ogni analitica componente di quel tentativo di dubbio, e quindi nemmeno la sua analisi esatta ed esauriente. Noi ne ricaviamo soltanto il fenomeno della «messa in parentesi» che evidentemente non è legato al fenomeno

¹¹ [Questa poi non me la sarei mai aspettata dall'autore di sei volumi di *Ricerche logiche*: confondere il dubbio con la negazione! Husserl non coglie l'«essenza» –divento un po' logocentrico anch'io per amor di polemica – del dubbio cartesiano, che non è la negazione dell'essere, ma è l'alternativa epistemica: *o so o non so*. Fortuna che Husserl riconosce la propria ignoranza in fatto di logica due righe più sotto: «Non ci interessa ogni analitica componente di quel tentativo di dubbio, e quindi nemmeno la sua analisi esatta ed esauriente». NAS]

del tentativo di dubbio, sebbene ne possa essere facilmente ricavato, ma che piuttosto si può presentare anche in altre connessioni non meno ⁶⁵ che da solo. Riguardo a ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica *epoché*, una certa *sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa, o magari indiscutibile e evidente, convinzione della verità*. La tesi viene posta «fuori azione», messa «tra parentesi», e si tramuta così nella modificazione «tesi tra parentesi», come il giudizio si tramuta in «giudizio tra parentesi».

Naturalmente non si può senz'altro identificare questa coscienza con quella dell'«immaginare», come quando ad es. immaginiamo che delle naiadi conducano una danza; dove non ha luogo *nessuna neutralizzazione* di una convinzione valida per noi: sebbene sia d'altra parte evidente la stretta parentela dell'una e dell'altra coscienza. Non si tratta infatti, in questo caso, dell'immaginare nel senso di assumere o supporre, come accade ambigualmente nel discorso comune, ad es. in questa espressione: «io immagino (faccio la supposizione) che is la cosa stia così e così».

È da notare inoltre che correlativamente nulla impedisce di parlare di *messa tra parentesi* anche riguardo a una *oggettività comunque posta*, a qualunque regione o categoria essa appartenga. In questo caso si mira a neutralizzare *ogni tesi d'essere riferentesi a tale oggettività, trasformandola nella corrispondente modificazione «tra parentesi»*. Peraltro, a voler essere precisi, l'immagine delle parentesi si adatta meglio alla sfera degli oggetti, mentre l'espressione del mettere fuori azione conviene alla sfera degli atti o della coscienza.

§ 32. *L'epoché fenomenologico-trascendentale*

Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale *epoché* nel nostro nuovo e ben determinato senso.¹² Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi ed ogni giudizio potrebbero venir modificati in piena libertà ed ogni oggetto di giudizio potrebbe venir messo in parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio con il metodo della messa tra parentesi, limitato però in un certo modo. ⁶⁶

Dobbiamo indicare questa limitazione.

Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo tra parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque *l'intero mondo naturale*, che è costantemente «qui per noi», «alla mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo tra parentesi.

Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l'*epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita

¹² [Husserl si prepara a sparare le sue cartucce del metadubbio, che chiama pomposamente *epoché*. (Il culto della grecità fa parte dello spirito tedesco romantico). Il bersaglio a cui ingenuamente Husserl mira è una scienza nuova, rigorosa, diversa dalla misera scienza positivista – l'unica che conosce – la quale non sa di qualità, ignora la soggettività ed è senz'anima, è cioè meccanica. Husserl non sa che la “scienza rigorosa”, dotata di soggetto e sì meccanica, ma nel senso proprio di dotata di simmetrie esteticamente belle, esiste già: è la scienza cartesiana, magari corredata di psicanalisi. NSA]

pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto.

Io non assumo ciò che essa mi propone in quanto essente *simpliciter*, in quanto presuntivamente o probabilmente essente. I modi di validità operanti nell'esperire ingenuo, il cui compimento ingenuo è costituito dallo «stare sul terreno dell'esperienza» (senza peraltro che ci si ponga mai, attraverso una particolare iniziativa e attraverso una particolare decisione, su quel terreno), nell'ambito di questa esperienza, io li pongo fuori validità, mi vieto questo terreno. Ciò non investe le esperienze del mondano nella loro singolarità soltanto. Già ogni singola esperienza ha, per essenza, «il proprio» orizzonte universale di esperienza, il quale, benché non esplicito, comporta la costante convalidità della totalità aperta e infinita del mondo essente. Proprio questo valere preliminarmente, che mi porta attualmente e abitualmente nella vita naturale e che fonda la mia intera vita pratica e teoretica, proprio questo preliminare essere-per-me «del» mondo, io mi inibisco; gli tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell'esperienza, e tuttavia il vecchio andamento dell'esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il « terreno » sul quale io fino a questo momento stavo.

Così io attuo l'*epoché* fenomenologica, la quale, dunque, *eo ipso*, mi vieta anche l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio-temporale del «reale». ⁶⁷

Così io neutralizzo *tutte le scienze riferentisi al mondo naturale*¹³ e, per quanto mi sembrino solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcun che, *non ne faccio assolutamente nessun uso. Non mi approprio di nemmeno una delle loro proposizioni, anche se sono di perfetta evidenza, non ne assumo nessuna e da nessuna di esse ricavo alcun fondamento* – beninteso, fintanto che esse vengono concepite, come avviene appunto in queste scienze, quali verità concernenti le realtà di questo mondo. *Le posso assumere soltanto dopo aver loro applicato le io parentesi*, in conseguenza del fatto che io ho già sottoposto alla modificazione della messa in parentesi qualunque esperienza naturale, alla quale in definitiva rimanda ogni fondazione scientifica,¹⁴ come a un'esperienza che manifesta l'esistenza. Vale a dire: soltanto nella modificazione di coscienza della messa in parentesi del giudizio, dunque *non come quelle proposizioni che sono nella scienza, dove reclamano una validità che del resto io stesso riconosco e utilizzo.*

¹³ [Ecco il dubbio del dubbio in tutto il suo splendore! La scienza è il portato del dubbio. Dubitare della scienza (“neutralizzarla”) significa dubitare del dubbio. L'operazione del metadubbio o è inutile o è dannosa, nel senso che fa perdere il sapere già acquisito, come dimostra Lacan a margine del suo sofisma sui tre prigionieri. Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, Paris 1978, pp. 332-333. Da buon fenomenologo Lacan conosceva i suoi polli.]

¹⁴ [Husserl ignora che la scienza non ha bisogno di alcuna “fondazione scientifica”. La scienza è la pratica del soggetto della scienza, quello portato dal dubbio. Punto. Non ha bisogno di essenze, di fondazioni, di determinazioni d'esistenza, la scienza. La scienza è una scommessa non pascaliana sul sapere. “Scommetto che so”, dice il soggetto della scienza... e il più delle volte perde la scommessa. Ma chi non ha esperienza di scienza ne ignora l'“essenza”. NAS]

Non si deve confondere l'*epoché* ora in questione con quella richiesta dal positivismo [contro la quale, come dobbiamo esserci persuasi, urta il positivismo comtiano stesso¹⁵]. Per noi non si tratta della neutralizzazione di tutti i pregiudizi che turbano la pura effettualità dell'indagine, né della costituzione di una scienza «libera da teorie», «libera dalla metafisica», facendo retrocedere ogni fondazione alle datità immediate della esperienza obiettiva, e nemmeno del mezzo per raggiungere tali fini, del cui valore non si fa questione. Quello che noi cerchiamo sta in tutt'altra direzione. Per noi il mondo intero, quale viene posto nell'atteggiamento naturale, quale effettivamente ci si offre del tutto «libero da giudizio» e chiaramente si annuncia nella connessione delle esperienze previa eliminazione delle apparenze, sia ora posto fuori della validità: non provato, ma anche non contestato, esso va messo in parentesi. Egualmente tutte le teorie e le scienze, per buone che siano, fondate positivisticamente o altrimenti, in quanto si riferiscono a questo mondo, soggiacciono al medesimo destino.

¹⁵ [Ancora sull'ignoranza di Husserl. Il quale non ha alcuna esperienza di prima mano di pratica scientifica. (Si veda per convincersene la sua *Filosofia dell'aritmetica*). Husserl conosce solo l'epistemologia comtiana da cui deriva lo stereotipo di scienza contro cui si incaponisce: una scienza oggettiva, quantitativa, senza soggetto, ... che non esiste. È lo stesso mulino a vento contro cui combattono i miei colleghi lacaniani, di inconsapevole marchiatura fenomenologia – portano il marchio Husserl sulla nuca. NAS]