

Veniero Venier
(Università Ca' Foscari Venezia)

EPOCHÈ. HUSSERL E LO SCETTICISMO

1. Husserl e lo scetticismo

Esiste per Husserl – come cercheremo di mostrare – non solo un'accezione negativa di scetticismo, quella secondo cui la ragione si dissolve in un relativismo esasperato ma anche – e di segno totalmente opposto – l'idea che lo scetticismo sia un passaggio necessario per l'argomentazione razionale e rispecchi la capacità stessa di mettere in questione radicalmente quelle certezze che si intrecciano fideisticamente nel rapporto tra vita e sapere scientifico. È però altrettanto indubbio che il fine di tale scetticismo sia quello di cercare, con una fatica inesauribile, un terreno solido e persuasivo per le proprie argomentazioni che hanno come sfondo costante la messa in luce di una nuova idea di soggettività nel suo legame intrinseco con la scienza e il mondo comune della vita pratica.

Nella seconda accezione di scetticismo, quella di un necessario passaggio critico per l'argomentazione razionale, va dunque letto, come si cercherà di discutere, anche il celebre utilizzo husserliano, nelle sue numerose versioni, della nozione di epochè, la sospensione totale del giudizio tratta dallo scetticismo antico, tenendo presente che vale per tale nozione ciò che, più in generale, ha giustamente notato Landgrebe, e cioè che vi siano in Husserl solo pochi termini che possono venire usati in un senso rigorosamente tradizionale. Le espressioni usate da Husserl vanno invece intese per il loro significato esclusivamente nel contesto in cui di volta in volta vengono utilizzate e, per dirla con Wittgenstein, sono strumenti dell'indicare che possono essere gettati quando hanno raggiunto la loro meta¹. In questo senso, dunque, anche le figure della tradizione riprese da Husserl come esempi emblematici di scetticismo quali la sofistica per la filosofia antica e le figure di Hume e Descartes per la modernità, vanno intese nella loro stru-

¹ Cfr. Landgrebe 1982, 89; cfr. Wittgenstein 1922, 82.

mentalità utile alla critica fenomenologica piuttosto che per la loro adesione ad una qualsivoglia collocazione storico-concettuale.

Nella prima accezione, quella dello scetticismo inteso come relativismo radicale, va però situato il vero e proprio costante obiettivo critico della fenomenologia husserliana verso quelle che egli chiama non-filosofie, come ad es. viene enfaticamente affermato nella *Krisis*:

Le vere battaglie della spiritualità europea sono *lotte tra filosofie*, tra le filosofie scettiche – o meglio tra le non-filosofie, che hanno mantenuto il nome ma anche hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. (Husserl 1976, 44)

Nonostante ciò vi è comunque un tratto importante che accomuna le due forme di scetticismo, quello relativistico anti-filosofico e quello critico-razionale, ed è il loro ineludibile riferimento alla soggettività: «l'essenza di ogni scetticismo è il soggettivismo; esso è originariamente rappresentato dai due grandi sofisti Protagora e Gorgia». L'argomentazione di Gorgia è però quella più radicale, poiché, portata alle sue estreme conseguenze, conduce alla conclusione che «quando opero nell'esperienza un'adeguazione e una "conferma", quando contraddistinguo e privilegio l'evidenza, [...] rimango tuttavia nell'ambito della mia soggettività» (Husserl 1956, 74-75). Se l'approdo soggettivistico impedisce una qualsiasi affermazione di una verità in sé, con Gorgia, per la prima volta, nonostante l'esito relativistico, viene posto in questione il mondo nella sua pensabilità in relazione assoluta alla soggettività:

se questo è vero, se qualsiasi cosa che viene caratterizzata come "vera", come "necessaria", come "legge", "dato di fatto" o in qualsiasi altro modo, riceve una simile caratterizzazione solo nel mio "rappresentare", [...] allora non ha senso ipotizzare un essere in sé, cioè qualcosa che si presume sussista, indipendentemente dal fatto di essere rappresentato o meno. (Husserl 1956, 76)

L'eco moderno di tale radicale incertezza risuona quasi drammaticamente nelle parole del *Trattato sulla natura umana* di Hume: «noi non abbiamo altra scelta se non fra una ragione falsa e la mancanza di ogni ragione» (Hume 1739, 280). Ma è proprio questo il rischio radicale che va affrontato e che l'esercizio scettico della ragione cerca di affrontare seguendo il proprio *istinto* filosofico e che Husserl cerca di portare alla luce mostrandone le più estreme conseguenze.

Emblematica, in questo senso, com'è noto, è la figura di Descartes, nella cui filosofia, secondo Husserl, vi è il riconoscimento che nelle argomentazioni scettiche sono insiti motivi «di significato essenziale per il destino di una scienza obiettiva» (Husserl 1956, 77). Nella filosofia cartesiana vi è un approccio del tutto nuovo tramite cui lo scetticismo può essere inteso come un passaggio critico inevitabile e necessario. Per tali motivi la nozione stessa di epoché husserliana sembra riprendere la nota formulazione delle *Meditationes*:

tra tutte le opinioni che una volta stimavo vere, non ve n'è alcuna di cui non sia consentito dubitare e ciò non per storditaggine o superficialità, ma per valide e meditate ragioni; pertanto, se intendo scoprire qualcosa di certo, debbo accuratamente sospendere l'assenso a queste cose non meno che a quelle manifestamente false. (Descartes 1642, 669)

Le *Meditationes* di Descartes si presentano per Husserl come «riflessioni necessarie, nella specie e nell'ordine delle loro motivazioni, che debbono necessariamente essere ripercorse dal soggetto che intende filosofare in modo radicale, cioè dal soggetto che ha scelto l'idea della filosofia come idea-guida della propria vita» (Husserl 1956, 79). Anche in Descartes si riflette però uno degli esiti delle argomentazioni scettiche, quello che porta alla conclusione solipsistica di una realtà ridotta ad una finzione soggettiva: «il mondo intero si riduce a me stesso, io sono solo, tutto il resto è in me una finzione soggettiva; [...] io posso avere un sapere solo di me stesso» (Husserl 1956, 84).

È noto il giudizio di Husserl nell'accomunare Descartes a Colombo, che credendo di aver trovato una nuova via verso le Indie, aveva invece, senza rendersene conto, scoperto un nuovo continente. Il nuovo continente è per Husserl non solo la soggettività pura chiusa in sé stessa, ma bensì ciò che Descartes non riesce a rendere tematico, la questione fenomenologica essenziale, quella della coscienza trascendentale intesa come campo operativo, come *vita pura*, pura facoltà dell'io grazie alla quale il mondo può avere un senso e una validità obiettiva per me. Si tratta della modalità fondamentale tramite cui la soggettività conoscitiva può realizzare, «nella sua vita di coscienza, l'obiettività come risultato di un'attività di senso, di giudizio e di comprensione evidente» (Husserl 1956, 83; cfr. Husserl 1950, 40-41). Descartes dunque non coglie la lezione fondamentale della scepsi necessaria:

quando il conoscere è diretto a un mondo che si presume extra-soggettivo, che cosa mi autorizza – visto che sono immediatamente e indubbiamente certo solo di me stesso e dei miei vissuti soggettivi – a dare alla credenza che questo mondo sussista e che questa scienza oggettiva sia realmente valido quel valore extra-soggettivo che essa esige? Descartes si perde qui (Husserl 1956, 81).

E si perde cercando una risposta a tale radicale incertezza con il ricorso ad una improbabile fondazione teologica, «dalla finitezza dell'*ego* puro dell'uomo egli deriva – non importa il modo – l'esistenza necessaria di Dio» (Husserl 1956, 81).

La scepsi mette dunque innanzitutto in questione la possibilità generale di una scienza obbiettiva da parte di una coscienza che pretende di conoscere la realtà in sé. Non appena l'atteggiamento scettico diviene riflessivo e lo sguardo ricade sull'agire conoscitivo e sulla sua molteplicità di relazioni, immediatamente diviene enigmatico «il senso di un essere in sé, di una validità in sé» (Husserl 1956, 82). Ma la ricaduta totale del senso sulla soggettività offre per Husserl anche una essenziale possibilità alternativa a cui deve condurre una auto-riflessione realmente radicale: «anche questo discorso sul “fuori”, e sull'essere in sé attinge il suo senso esclusivamente dalla conoscenza. [...] Ogni asserzione, fondazione, conoscenza di un essere esterno è il risultato di un'attività conoscitiva e giudicativa che si effettua all'interno della conoscenza stessa» (Husserl 1956, 82).

Ma se la scoperta dell'assoluta intimità della soggettività con il mondo come teatro delle operazioni conoscitive e delle formazioni di senso colma la pretesa frattura di una realtà in sé che trascende il soggetto, essa non elimina però le ragioni stesse dell'esistenza concreta del mondo e dell'influsso effettivo di tale realtà su tali operazioni nel loro processo di formazione. È questa la questione cruciale, la correlazione essenziale tra io e mondo, che – come cercheremo di mostrare – prende progressivamente peso nella evoluzione della nozione husserliana di *epoché* e della riduzione fenomenologica, trasformando la stessa interpretazione husserliana di Descartes. Ma Descartes fraintende per Husserl il suo buon inizio con la sua assurda teoria delle due sostanze, *res cogitans* e *res extensa* e rimane imprigionato nell'obiettivismo: «l'*ego* puro da lui scoperto non è altro che l'anima, un frammento del mondo oggettivo, l'*unico* dato in modo immediato e in un'indu-

bitabilità assoluta per ogni soggetto conoscitivo, a partire dal quale è possibile infine assicurarsi del resto del mondo» (Husserl 1956, 88).

La funzione positiva e ineludibile dello scetticismo rimane comunque quella, per Husserl, secondo cui ogni validità e ogni senso vengono messi in discussione in relazione alla soggettività. Già a partire dalle lezioni del 1906/1907, *Einleitung in die Logik und die Erkenntnistheorie*, la nuova istanza del pensiero husserliano si propone come proprio motivo centrale il poter giustificare l'accesso della coscienza al reale e chiarire consequenzialmente il senso dell'oggettività in generale: «nella sfera della soggettività si compie ogni sorta di fondazione e di confutazione, ogni distinzione tra conoscenza in senso pregnante, pura opinione e falsa conoscenza» (Husserl 1984, 167; cfr. Costa 2009, 23-25). Si tratta di un accesso però che richiede la funzione essenziale dello scetticismo quella funzione operata dall'epoché fenomenologica, il cui primo necessario passaggio è volto a superare l'atteggiamento naturale della fede nell'esistenza del mondo con la sospensione della sua tesi generale: il ritenere che le cose esistano in sé indipendentemente dai soggetti che le conoscono, un realismo ingenuo che crede nella trascendenza del mondo, nella sua esistenza oltre i soggetti che ne fanno esperienza.

2. L'atteggiamento naturale e il mondo della vita

Nell'atteggiamento naturale il soggetto è totalmente immerso nella fede dell'esistenza del mondo, immerso in una totale inconsapevolezza di quali siano le modalità tramite cui il mondo stesso gli si manifesta: cieco di fronte al fatto che il mondo si costituisce tramite operazioni soggettive e che il mondo è tale solo come mondo per noi (Luft 2003, 37). Il fine critico dell'epoché fenomenologica non è allora quello di raggiungere tramite l'esercizio del dubbio radicale, che attua la sospensione della credenza nel mondo, un terreno inattaccabile di indubitabilità (Husserl 1976, 215). Si tratta invece, per Husserl, come vedremo meglio, di spostare radicalmente e interrogativamente lo sguardo dal mondo in quanto tale verso quella dimensione temporale di *actualitas*, quello della continua presenza vissuta (*Erlebnis*) in cui il mondo si costituisce come correlato intenzionale dell'io. Per far questo dobbiamo tornare al mondo delle operazioni soggettive da cui i concetti sono sorti, alla *Lebenswelt*, il mondo in cui tutti noi viviamo e a partire dal quale possono essere comprese la genesi e la formazione dei

saperi scientifici. Tra essere e apparire, la realtà e il modo in cui ci appare, vi è dunque un nesso inscindibile: nel medesimo movimento del manifestarsi si rivela sia l'oggetto reale che l'atto soggettivo nel quale esso si annuncia.

La vita naturale è assorbita nel mondo, *persa* nel mondo. Tale dimensione viene messa in gioco dalla pura presa di coscienza di sé, rispetto a tale vita, che prende il nome di riduzione fenomenologica (Landgrebe 1963, 239). La riduzione fenomenologica si dà dunque come mutamento radicale dell'atteggiamento naturale e della sua inconsapevolezza. Ma l'atteggiamento naturale non è uno tra i possibili atteggiamenti che si possono avere nel mondo, si tratta invece dell'essere naturale dell'uomo in tutte le sue modalità in e per il mondo, «non indica nessun particolare “atteggiamento”, nessun stile di vita, bensì proprio ciò che predomina in tutti gli “atteggiamenti”, esso incarna ciò [...] che li precede tutti come loro condizione di possibilità» (Fink 1966, 61). L'atteggiamento naturale è dunque un atteggiamento fondamentale della vita, che indica l'oblio di sé, l'essere fuori di sé della soggettività nel mondo, è la situazione fondamentale della nostra esistenza. Per Husserl questo vivere immersi nel mondo (*in die Welt Hineinleben*) è il presupposto essenziale costantemente dimenticato del nostro farne esperienza. «Questo costante e costantemente latente “presupposto” dell'essere del mondo», che Husserl chiama «la tesi generale dell'“atteggiamento naturale”», deve essere sospeso, *messo tra parentesi tramite l'epoché* operata dalla riduzione fenomenologica. La tesi generale del mondo, l'ingenua fede nel mondo, si trasforma in questo modo, tramite l'epoché – come suo effetto conseguente – nel fenomeno mondo. Si tratta di «una messa in revoca del dimenticare che avvolge per ragioni d'essenza l'esperienza umana» verso la *restituzione* della sua origine: il mondo *ridotto* a fenomeno assume dunque il significato dell'etimo latino del *reducere*, quello del *ricondere*, di ricondurre all'origine, verso la «vita conferente senso della soggettività trascendentale» (Fink 1966, 62). Come sottolinea Fink, con la riduzione fenomenologica viene alla luce la fondamentale esigenza inascoltata della fenomenologia husserliana, il vero tema dell'origine: nella perdita della familiarità con il mondo, nel suo *staccarsi* da esso, emerge la scoperta del primato del pensiero come *consapevolezza*, come radicale *facoltà* di autoriflessione da parte della coscienza che si rivela essere la sua *personale* possibilità originaria (Fink 1966, 244). In questo senso Husserl potrà affermare in un'annotazione del 1930

che «l'io trascendentale come polo e sostrato della totalità delle sue facoltà è per così dire la persona trascendentale che è giunta tramite la riduzione al suo originario istituirsi (*Urstiftung*)» (Husserl 2002, 200).

Vi è però un ulteriore aspetto decisivo, che va sottolineato e che mette in luce ancor di più il profondo legame tra l'atteggiamento naturale e la riduzione fenomenologica. Si tratta, innanzitutto, per Husserl, come si è detto, di un radicale mutamento di prospettiva in cui ad un atteggiamento fideistico si sostituisce lo sguardo critico della riflessione fenomenologica nella quale parrebbe aver luogo in tal modo una sorta di scissione dell'io (*I-chspaltung*). Tale *separazione* non è però da riferire assolutamente ad un risultato dell'esercizio della riflessione ma alla fatticità della vita stessa dell'io, al suo continuo esser intenzionalmente fungente: «l'attività dell'io non consiste in altro che in un costante scindersi in un comportamento attivo» (Husserl 1959 a, 117). Ma è un costante scindersi a cui sempre segue una nuova sintonia dell'io con sé stesso e che non è nient'altro che ciò che Husserl intende con il concetto più generale di modificazione della vita intenzionale dell'io. Bisogna allora intendere il normale corso della vita di coscienza come un costante modificarsi. La riflessione trascendentale non si riferisce dunque a qualcosa d'immodificabile. Se fosse così non sarebbe possibile alcun passaggio dall'atteggiamento naturale a quello trascendentale. La modificazione operata dalla riflessione trascendentale rispetto all'atteggiamento naturale non è fondamentalmente diversa, se non per il suo grado di radicalità, dalle altre modificazioni. Non esiste alcun atteggiamento naturale così *naiv* da non possedere assolutamente in sé la possibilità di alcun elemento critico. «La riflessione come radicale modificazione della coscienza non è nient'altro che un'extrapolazione e radicalizzazione del normale flusso della coscienza, che non può scorrere altrimenti che modificando» (Luft 2002, 133). L'ego che attua la riduzione si distingue dall'io dell'atteggiamento naturale per la ragione che ha guadagnato tematicamente l'orizzonte del mondo che diviene l'orizzonte consapevole del proprio io, e della loro correlazione intenzionale. Anche dopo la riduzione non viene meno l'identità personale dei due io. L'io atteggiato naturalmente viene descritto da Husserl anche come monade dormiente che non si è ancora risvegliata a sé stessa (cfr. Luft 2003, 45).

La riduzione fenomenologica è ispirata dall'esigenza metodica di distaccarsi dallo psicologismo che sin dalle *Ricerche logiche* è

uno degli obiettivi polemici principali della fenomenologia husserliana. Lo psicologismo è per Husserl una delle varianti moderne fondamentali dello scetticismo relativista: se la verità si può dare solamente all'interno di una dimensione psichica, ciò significa che non esiste alcuna verità in sé, che si dia indipendentemente da tale dimensione: «lo psicologismo in tutte le sue varianti e in tutte le sue particolari riformulazioni, non è altro che relativismo» (Husserl 1922, 138). Psicologismo significa essenzialmente ridurre la ragione ed il suo agire ad una base psicologica o biologica (il cervello), secondo un approccio teorico per cui l'attività del pensiero non corrisponde ad altro se non all'alternarsi di eventi psichici intesi come fenomeni mentali. Se accettiamo tale riduzionismo, il passo successivo conduce dunque ad una posizione relativistica: non esiste qualcosa di vero o falso in sé poiché entrambi sono tali solo in relazione ad un certo tipo di struttura mentale o cerebrale (cfr. Costa 2009, 15 sgg.).

Effettuare la riduzione e l'epochè non significa allora in alcun modo il rivolgersi verso una dimensione interiore di genere psicologico. Come si è visto, si tratta invece di uno sguardo del tutto nuovo sulla realtà nel suo significato e nelle sue modalità di manifestazione. È un cambiamento di atteggiamento nei confronti del reale e non la sua esclusione. Nella conferenza del 1931, *Fenomenologia e antropologia*, Husserl ribadisce che ciò che viene messo fuori gioco dall'epoché, è un'indagine ingenua del mondo presupposto come ovvio, alla quale si sostituisce un'indagine riflessiva volta a cogliere in modo radicale il rapporto e il legame tra la coscienza e il mondo (cfr. Husserl 1989, 173). Per Husserl bisogna dunque far emergere i nessi essenziali di tale correlazione, si tratta quindi di un'indagine critica e non di un'operazione di tipo deduttivo (cfr. Husserl 1976, 215).

Si tratta inoltre di mettere fundamentalmente in rilievo ciò senza di cui non vi potrebbe essere un mondo per un soggetto, vale a dire di cogliere nelle loro innumerevoli differenze le strutture invariabili, essenziali, che Husserl nelle *Ricerche logiche* definisce come «necessità oggettiva del non poter essere altrimenti» (Husserl 1922 b, 30-31). Non è un limite fattuale dovuto ad una qualsivoglia condizione di finitezza ma è un limite che dipende intrinsecamente «dal modo di darsi della cosa stessa e delle leggi oggettive che precedono al suo manifestarsi» (Costa 2009, 31), come ad es. accade che il colore sia necessariamente esteso per cui non è pensabile alcun colore senza una certa estensione e viceversa, poiché

entrambi, colore ed estensione, sono *vincolati* l'uno all'altro e sono coglibili esclusivamente tramite l'intuizione della loro struttura unitaria.

Tramite la riflessione fenomenologica viene dunque alla luce il modo in cui gli oggetti si presentano alla coscienza nelle loro differenze strutturali corrispondenti al loro differente senso e alle loro differenti modalità di apparire. Ed è quanto si rivela con chiarezza analizzando ad esempio la differenza, rispetto ad un medesimo oggetto, tra la modalità del ricordare e quella del percepire, oppure tra quella dell'immaginare, del fantasticare e del desiderare, assieme all'evidente differenza del senso di tale oggetto come oggetto ricordato, come oggetto presente, come desiderato o come immaginato oppure fantasticato. O ancora, come accade rispetto alle differenze strutturali relative ad oggetti diversi, come nel caso, ad esempio, di quelle differenze che emergono chiaramente dalle analisi delle diverse modalità di dati che sono tipiche di un suono rispetto a quelle di un colore, per cui *essenzialmente* diversa è la durata del suono rispetto all'estensione spaziale del colore.

La riduzione consente allora di accedere alla vita intenzionale della coscienza: non scaturisce come un'illuminazione improvvisa, bensì da quella finzione *immaginativa* che rappresenta, come afferma Husserl in *Ideen I*, «l'elemento vitale della fenomenologia» (Husserl 1977, 170)². Dove si dice anche che «al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un eidos afferribile nella sua purezza» (Husserl 1977, 15). Eidos, il cui significato principale è dunque quello della varietà tipico-essenziale delle cose, in cui esse – come si è visto – mutano continuamente il proprio significato a seconda del modo in cui si danno, *appaiono* e, di conseguenza, possono venire intese. Il senso della riduzione fenomenologica nella sua accezione eidetica è allora quello di *riconduurre* lo sguardo dagli oggetti alla soggettività cui essi si manifestano *nelle loro strutture essenziali*, in modo da poter analizzare descrittivamente la correlazione tra ciò che appare e il *modo* in cui appare. Si tratta di quella meravigliosa corrispondenza di cui Husserl parla nelle lezioni sull'*Idea della fenomenologia* del 1907 (Husserl 1973a, 12), in cui risuona l'eco del *Thaumazein* del *Teeteto* platonico e dove la meraviglia filosofica si traduce nella corrispondenza tra fenomeno di conoscenza (*Erkenntnisphänomen*) e oggetto di conoscenza (*Erkenntnisobject*). Una corrispondenza se-

² Sul rapporto tra immaginazione ed epoché cfr. Franzini 2004, 141-142.

condo cui vi è per ogni cosa del mondo un riferimento soggettivo: non allora una semplice corrispondenza, ma un legame essenziale-intenzionale che può venire alla luce nella sua purezza tramite l'epoché fenomenologica. Si tratta di un aspetto assolutamente centrale e pervasivo in tutta l'evoluzione della fenomenologia husserliana che viene chiaramente descritto e definitivamente fissato in un importante passaggio del corso di lezioni del semestre invernale del 1923:

La nostra scienza si occupa dunque di qualsiasi oggettività di coscienza, come qualcosa che si dà secondo modi soggettivi; il soggetto della coscienza e la coscienza stessa non vengono considerati separatamente dall'oggettualità data coscienzialmente, ma all'opposto, la coscienza porta in sé il proprio oggetto, e il modo in cui essa lo porta diventa tema dell'indagine. E ciò non vale soltanto per gli oggetti conoscitivi in un qualsiasi senso ristretto di coscienza, ma anche per la conoscenza pratica e valutativa di ogni specie e natura. (Husserl 1956, 67)

Viene dunque ad essere messa in crisi la stessa idea moderna dell'oggettivismo scientifico secondo cui esiste una realtà in sé con le proprie norme e regole che deve essere scoperta e conosciuta, una realtà totalmente differente da quella della nostra esperienza quotidiana. Al contrario, il compito della fenomenologia è quello di riscattare le scienze dall'oblio delle proprie stesse radici che hanno origine nel mondo concreto della vita. Com'è noto, si tratta di uno dei temi principali della *Crisi delle scienze europee*, quello per cui la scienza e il mondo in sé che essa costruisce come mondo oggettivo sono invece il risultato di idealizzazioni operate a partire proprio dal concreto mondo della vita. Quando però questi processi, che dall'esperienza portano ai concetti tipici della scienza obiettiva, vengono obliati, accade che la scienza fraintenda il senso delle proprie operazioni, che dimentichi che essa «è una realizzazione dello spirito umano» (Husserl 1956, 150). Per questa ragione, la declinazione che assume la riduzione fenomenologica nella *Krisis*, tramite la messa tra parentesi delle teorie scientifiche, è quella, ancora una volta, di ricondurre all'origine, vale a dire di riportare lo sguardo verso il terreno effettivo dell'esperienza pratica da cui scaturiscono i concetti delle scienze, come operazioni intenzionali della soggettività, nelle quali va riconosciuta sia la loro legittimità che i limiti entro cui essi si costituiscono.

La fenomenologia, dunque, non deduce *idealisticamente* la vita intenzionale della soggettività, ma ne descrive invece la fatti-

cità effettuale intersoggettiva. L'io personale non si costituisce «sulla base di riflessioni dell'io», vale a dire «originariamente sulla base della pura percezione di sé e della pura esperienza di sé». L'io è tale solo in virtù della vita intenzionale: «è quello che è, non per l'io, bensì: è l'io» (Husserl 1952, 252-253). Vi è in questo senso un intrinseco legame tra la coscienza e la sua genesi effettiva secondo cui viene a formarsi la stessa consapevolezza dell'io verso sé stesso. Il compito fenomenologico fondamentale è allora quello di descrivere tale genesi, *rivolgendosi nuovamente all'origine*. Si tratta di una genesi che affonda le proprie radici nel terreno costitutivo dell'*estetica*, quello della sensibilità, del radicamento *proprio-percettivo* dell'io in un mondo intersoggettivo, che si mostra innanzitutto come *Leiblichkeit*, corporeità vivente, un radicamento che la fenomenologia deve rendere tematico, portare alla luce con una sorta di lavoro di scavo, una vera e propria *archeologia della coscienza*.

Come ha sottolineato Iso Kern, la via cartesiana delle riduzione fenomenologica, presente soprattutto nelle cinque lezioni di *Die Idee der Phänomenologie* del 1907 e poi in nel primo volume delle *Ideen*, è pervasa dall'idea di una scienza assolutamente fondata da un inizio assoluto, punto archimedeo che consiste in una piena chiara evidenza priva di dubbi ed enigmi (Kern 1962, 302-349). Tale evidenza, come si è in parte già discusso, viene guadagnata tramite una critica radicale della conoscenza del mondo trascendente: l'inizio deve prescindere assolutamente dalla credenza nel mondo e di tutte le conoscenze ad essa legate scientifiche o prescientifiche che esse siano. Quel che rimane dopo tale operazione – il residuo fenomenologico – è solo il cogito di colui che filosofa, oggetto immanente di assoluta evidenza. Il *cogito* porta con sé, in tale senso immanente, il mondo come puro *cogitatum*, come puro fenomeno. E con ciò viene guadagnata la pura soggettività che non deve essere affatto confusa con la concreta umanità.

Ma in un'annotazione in margine alle lezioni del semestre invernale del 1924, Husserl critica l'impiego stesso del termine «residuo fenomenologico» usato in *Ideen I* e quello di «messa fuori circuito del mondo» (Husserl 1977, §§ 27-33), per evitare l'equivoco che il mondo fuoriesca dal tema fenomenologico e che sia tale solo ciò che concerne gli atti soggettivi. In tale testo, Husserl afferma esplicitamente che

è meglio evitare l'espressione "residuo" fenomenologico, così come quella di "messa fuori circuito del mondo". Queste espressioni

inducono facilmente a credere che d'ora in poi il mondo non sia più un tema fenomenologico e che, invece di ciò, siano temi fenomenologici solo gli atti "soggettivi", i modi di manifestazione etc. che si riferiscono al mondo (Husserl 1959 b, 432)³.

Ciò che l'*epoché*, qui disvela, invertendo radicalmente l'ordine delle *Meditationes* di Descartes, è il mondo della vita nella sua semplice esistenza e percettibilità in quanto correlato essenziale dell'io, come *filo conduttore*, come *indice* per risalire alle strutture intenzionali, a quelle modalità di apparizione che, tramite un successivo fondamentale passaggio, vengono descritte secondo l'ordine temporale in cui esse si danno ad un polo egologico:

lo stesso io che ora è attualmente presente, in ciascuno dei suoi passati è in un certo modo un altro io, quell'io che era e che ora non è più e che rimane tuttavia nella continuità del suo tempo, un unico e medesimo io, l'io che era e che ha davanti a sé il proprio futuro (Husserl 1959 b, 432).

Un io che, in questo modo, pone la dimensione dell'alterità, dell'intersoggettività, al proprio stesso interno, poiché, tramite la rievocazione, può entrare in dialogo con un altro io come quell'io del proprio passato, diversificarsi da esso ed interrogarlo criticamente. Una questione, però, come discuteremo, che si complica inevitabilmente quando viene posta in relazione alla simultaneità dei poli egologici, quella degli altri io *assieme* a cui si svolge concretamente la vita intenzionale-fungente.

Ma prima di approfondire tali questioni essenziali va rilevato il fatto fondamentale che la scoperta di tale io prende avvio, per Husserl, da un'inevitabile *solitudine filosofica* in cui tramite l'*epoché* emerge un tratto originario, primordiale, «che non può mai rinunciare alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale» (Husserl 1959b, 211), ma che, assieme, come si vedrà meglio, rappresenta anche il disvelarsi dell'io come «centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione» (Husserl 1959b, 213). Un centro che sorregge ogni singolo concreto io e rende effettivamente possibile il costituirsi di un mondo intersoggettivo.

³ Cfr. Costa 2009, 35; cfr. Husserl 1976, 182.

3. Il superamento della via cartesiana e il mondo intersoggettivo

Affinché nella vita intenzionale possa costituirsi un mondo intersoggettivo, vi deve essere dunque un io originario che sorregge ogni singolo, concreto io. L'altro io che si manifesta nel mondo quotidiano intersoggettivo deve allora possedere le medesime caratteristiche di tale io originario che posso riscontrare in me stesso e che condivido essenzialmente con l'altro. Ma ciò significa anche mettere in risalto per la riflessione fenomenologica, oltre la necessaria, fattuale condivisione del mondo, la rilevanza stessa del tema del mondo come correlato essenziale all'io e della sua vita intenzionale nella sua declinazione personale. Vi è dunque, tramite la riduzione, la scoperta di un rimando immediato dell'io al mondo, un io che mi appartiene concretamente, personalmente e che appartiene a ciascun io nella sua concretezza e irriducibilità individuale. In questo senso Husserl afferma che quel che si cerca di definire riflessivamente tramite l'epoché e che riguarda me e tutti gli altri io, è un io del quale non posso dire altrimenti che

questo io sono io, io che attuo l'epoché, io che interrogo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere-così-e-così, con tutti gli uomini in esso [...] che sta al di sopra di tutta l'esistenza naturale che ha senso per me, che sono il polo egologico della vita trascendentale entro cui il mondo ha senso per me puramente in quanto mondo (Husserl 1959b, 210-211).

Per l'ultimo Husserl, la soggettività è tale solo in quanto si costituisce nell'intersoggettività e la sintesi io-tu, assieme a quella del noi, ripropone – come vedremo – una nuova (problematica) temporalizzazione rispetto a quella del comparire dell'alterità nel fenomeno della rimemorazione: si tratta ora di prendere in esame la «simultaneità dei poli egologici» in cui vengono ad unirsi gli orizzonti personali «in cui ogni io si sa» come tale, ma, sottolineando anche il fatto che, allo stesso tempo, per Husserl, l'ego dell'epoché «non può mai rinunciare alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale» (Husserl 1959b, 211). Cosa che però, paradossalmente, non è affatto contraddittoria rispetto alla sua declinabilità intersoggettiva. Al contrario, proprio per fare emergere dalla realtà personale-individuale il costituirsi stesso della dimensione intersoggettiva, si rende necessaria una riduzione ancora più radicale di quella della sospensione della tesi generale del mondo, una riduzione «all'ego in assoluto, all'ego in quanto centro funzionale

ultimo di qualsiasi costituzione» (Husserl 1959b, 213), una seconda epoché tramite cui viene ad essere escluso non solo il mondo ma anche qualsiasi dimensione di alterità fuori o dentro di me portando alla luce nel suo lato essenziale, *irriducibile*, il mio essere intenzionale temporalmente fungente, come Husserl cercherà di spiegare nella *V Meditazione cartesiana*⁴.

Si tratta di un'operazione che Husserl definisce come una sorta di auto-esplicitazione filosofica nell'epoché in grado di mostrare

come l'io che rimane sempre unico, nella vita originale e costitutiva che scorre in lui, costituisca una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale "primordiale", e come a partire da essa compia un'operazione motivata e costitutiva, in virtù della quale una modificazione intenzionale di se stesso e della sua primordialità perviene alla validità d'essere sotto il titolo di "percezione dell'estraneità", percezione dell'altro, di un altro io, che per se stesso è un io come io sono io per me (Husserl 1976, 211).

Un'operazione, che – come si era già accennato – è intuibile per via analogica tramite l'esplicitazione trascendentale del processo temporale della rimemorazione che Husserl chiama processo di auto-temporalizzazione. In tale analisi emerge come anche a ciò che è passato come «un presente che è passato» inerisce un altro io rispetto a quello della presenza attuale. Così l'io tramite la rimemorazione costituisce un altro io all'interno della propria identità, quella della propria primordiale durata, il presente fluente⁵: «costituisce in sé un altro in quanto altro» (Husserl 1959 a, 224). E analogamente accade per l'attesa futura:

io sono dato *a me stesso del tutto immediatamente* soltanto nel *presente della mia vita*. Solo a partire da questo presente dispongo della forma di esperienza più immediata, quella percettiva. Rispetto al mio passato e al mio futuro, io dispongo soltanto della rimemorazione e della attesa anticipante, e in questa sono già incluse mediazioni intenzionali. [...] Perveniamo così al *punto limite fluente del puro "adesso"* o, correlativamente, della pura percezione di sé di questo adesso momentaneo, originariamente vivente (Husserl 1959 a, 224).

⁴ Cfr. Husserl 1950, 121-177; cfr., come indispensabile compendio, i testi contenuti in Husserl 1973 b.

⁵ Cfr., come riferimento indispensabile a tali tematiche, Held 1966.

Si tratta dunque di ciò che sta al fondo della riduzione primordiale e del mio fungere intenzionale che ho ricavato dall'analisi dell'auto-temporalizzazione e che mi riporta tramite l'empatia al mio legame con il mondo, alla validità del mondo, quel mondo intersoggettivo a cui tale fungere è essenzialmente legato.

Dobbiamo dunque prendere in considerazione la struttura temporale stessa del processo di rimemorazione dell'io e dell'anticipazione del futuro sino a pervenire *a ricondurlo* al presente fluente che è proprio di ogni io nel suo fondo intenzionale fungente. Per far questo, viene alla luce, tramite l'*epoché*, un io che non è più quello della percezione attuale, ma è invece quello estraneo di una percezione passata che posso rendere presente solo tramite la mediazione della rimemorazione. Però, allo stesso tempo, emerge anche il fatto che si tratta di un io il cui vissuto percettivo era originariamente presente e la cui presenza posso solo *appercepire* indirettamente tramite il ricordo. In modo del tutto simile avviene il mio rapporto con l'altro in carne ed ossa, secondo la modalità dell'empatia, per cui il presente vissuto originario dell'altro può essere solo appercepito e mai percepito direttamente, in una forma apparentemente ancora più radicale rispetto a quella della rimemorazione:

L'auto-temporalizzazione, che avviene, per così dire (nella rimemorazione) attraverso una de-presentificazione trova la sua analogia nella mia auto-estraneazione», di cui l'*empatia* rappresenta una de-presentificazione di grado più alto – quella della mia presenza originaria in una presenza originaria meramente presentificata) (Husserl 1976, 212)⁶.

Tale modificazione operata dalla rimemorazione (o dalla attesa del futuro), è dunque resa possibile dalla durata del mio presente fluente, presente vivente le cui stesse caratteristiche appartengono al mio passato e al mio futuro, quelle della presenza continua, ma appunto nella modalità modificata di un presente indiretto (intenzionalità indiretta) poiché non è più oppure non è ancora. In questo senso la rimemorazione e l'attesa mettono in gioco sì una presenza originaria della quale non possiedo però più, per sua essenza, l'auto-cerchezza originaria dell'attualità, che deve piuttosto venire interpretata come attualità passata o futura. Vi è allora, di

⁶ Si vedano anche le riflessioni anticipatorie contenute nelle lezioni del semestre invernale 1910/1911, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*, Husserl 1973 c, 75-77.

conseguenza, una stretta analogia con l'empatia. Tramite l'empatia, la mia primordialità originale viene modificata nell'appresentazione della primordialità dell'altro che – a differenza dell'auto-percezione della mia primordialità – non può essere direttamente percepita. In tal modo, anche la comprensione dell'altro si rivela essere una comprensione necessariamente interpretativa che, però, allo stesso tempo, diviene la condizione necessaria per il reciproco riconoscimento, quello della propria realtà individuale-personale. Come afferma Husserl al §50 della *V Meditazione*, «se vi fosse la possibilità di accedere direttamente all'altro in ciò che gli è essenzialmente proprio, allora l'altro sarebbe meramente un momento dell'essenzialmente mio e, in definitiva, io e l'altro non saremmo che la medesima cosa» (Husserl 1950, 139)⁷.

Rispetto a tali considerazioni diviene del tutto esplicito il fatto che l'idea cartesiana sia del tutto insufficiente ed illusoria nella sua pretesa di raggiungere un inizio di evidenza assoluta. Il cogito che si rivela temporalmente non può infatti contenere alcun esperibile contenuto assoluto. A partire dagli anni venti emerge sempre più chiaramente per Husserl il fatto che il flusso del vissuto temporale non possa contenere alcuna evidenza assoluta se non quella di essere una forma temporale⁸. Come ha sottolineato Iso Kern, nell'evoluzione della fenomenologia husserliana, tramite l'*epoché*, «rimangono solo due momenti apodittici del mio cogito: la forma temporale e l'esistenza del mio sé» (Kern 1962, 321), i quali, però – come nel caso della rimemorazione temporale e della sua analogia con l'empatia – non sono affatto momenti assolutamente contenutistici, tali cioè da potersi esperire apoditticamente. Anche per queste ragioni, come ha sottolineato Landgrebe, nel suo *fluire temporale*, «la soggettività trascendentale, ottenuta mediante la riduzione, non può più essere chiamata propriamente soggettività nel senso tradizionale. Essa piuttosto non è altro che l'indissolubile unità dell'esperire il mondo e del suo correlato intenzionale» (Landgrebe 1963, 272).

Come si è visto, per Husserl, l'intersoggettività trascendentale e il suo mostrarsi come comunità trascendentale, può essere rilevata solo partendo dall'ego e dalle sue strutture intenzionali sulla cui base, quella del sistema fungente dei poli egologici, si costituisce il mondo in quanto mondo per tutti. Solo su questa base possiamo intendere il fatto che ciascun io, qualsiasi uomo, «reca in

⁷ Per un approfondimento di tali questioni cfr. Venier 2011.

⁸ Per un approfondimento di tali motivi cfr. De Warren, 2009.

sé un io trascendentale». Non come una mitica parte dell'anima bensì come ciò che emerge dalla riflessione fenomenologica mostrando come «ogni uomo che abbia attuato l'epoché può riconoscere il suo io ultimo, l'io che funge in tutte le azioni umane» (Husserl 1976, 212). Tale epoché si rivela essere, allora, un gesto personale di consapevolezza estrema. Grazie all'epoché, secondo Husserl, «lo sguardo del filosofo si rende veramente libero, libero specialmente dai vincoli più forti e più universali e perciò più occulti, dai vincoli dell'esser-già-dato del mondo. Questa liberazione equivale alla scoperta in sé stessi della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e coscienza del mondo» (Husserl 1976, 179). Lo sguardo che l'epoché consente sul mondo *fenomenizzato* è però uno sguardo *sperimentale*, un esercizio critico della ragione, l'esercizio necessario di uno *scetticismo* che non si esaurisce mai in sé stesso, poiché non esaurisce mai lo sguardo sul senso sempre mutevole del mondo ma che anzi mostra come, nella ricchezza dei suoi infiniti tratti essenziali, «l'infinità dell'esperienza reale o possibile del mondo si trasforma nell'infinità di un'esperienza "trascendentale" reale o possibile, in cui viene esperito innanzitutto il mondo in quanto "fenomeno"» (Husserl 1976, 180-181)⁹.

⁹ Emblematica, a riguardo, è la stessa nota autobiografica scritta da Husserl nella *Krisis*: «la prima scoperta di questo a-priori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente» (cfr. Husserl 1976, 292, nota 13).