

IL FILOSOFO E IL FENOMENOLOGO

La pratica filosofica nel paradigma husserliano

Daniele Valli

1. La genesi e le ragioni di un modello di pratica filosofica

Quale debba essere il ruolo del filosofo è questione discussa sin da quando si dibatte su cosa sia la filosofia stessa. Già nel mondo antico, infatti, non si trova univocità tra i diversi pensatori su come si debba incarnare lo spirito della filosofia, su quali siano i suoi compiti maggiori e quali i metodi più efficaci. Del resto, il dubbio e la sistematica messa in discussione dei modelli sono tratti che caratterizzano questa disciplina fin dai suoi albori, conferendole da un lato quell'intramontabile vitalità che ancora oggi la mantiene in vita, ma dall'altro ponendo dei seri problemi nella codificazione definitiva delle pratiche su cui essa si vuole fondare. Si può notare, infatti, quanto gli strumenti e i mezzi di cui i filosofi si dotano nella loro attività siano storicamente in costante trasformazione, in un ribollito metodico perenne, quasi al pari di quello contenutistico.

Di questa mutevolezza strutturale è molto esemplificativo come Socrate, per noi il filosofo per antonomasia, abbia perseguito un modello di «fare-filosofia» sostanzialmente agli antipodi di quello contemporaneo: pochi accademici si darebbero all'interrogazione improvvisata dei passanti su questioni morali o epistemologiche. In questo approccio, tuttavia, risiede molto più che una semplice delineazione biografica o una caricatura caratteriale del personaggio: Socrate incarna, infatti, un preciso senso della pratica filosofica, una consapevole prospettiva metodica e gnoseologica. Nel ridiscutere le credenze, ironizzare sui pregiudizi, incalzare la pigrizia intellettuale dei suoi concittadini egli vuole porre l'attenzione sull'universale, su quegli enti generalissimi che fungono da coordinate del nostro sapere. Socrate cerca, tramite la discussione, di fare emergere quelle verità nascoste agli sguardi più superficiali, in una complessa ma tenace sollecitazione mentale. Subito ci si accorge di come il linguaggio assuma una rilevanza prioritaria nell'esperienza socratica. Esso diviene lo strumento tramite cui si dischiude l'indagine sulle cose di questo mondo, lo spazio della ricerca razionale. La filosofia, dunque, si struttura qui come una riflessione dialettica, composta da tesi e confutazione, come un tortuoso percorso conoscitivo.

E se proprio la priorità della dialettica è un importante filo conduttore tra Socrate e Platone, di meno lo è il rapporto tra linguaggio e scrittura filosofica. Platone, infatti, suo giovane discepolo e amico, erediterà molto dal maestro ma non esiterà nel lasciare delle tracce scritte delle sue riflessioni che, come è noto, seguono una struttura dialogica. Nonostante i molti tratti di continuità tra i due pensatori, l'utilizzo della scrittura rappresenta un elemento di forte discontinuità. Ci si è molto interrogati su quali siano le ragioni, nonostante la netta impostazione socratica, di questa novità in Platone. A tal proposito Francesco Adorno indicava «l'esigenza platonica [...] di ripercorrere dialogicamente il modo in cui si è costituita una "cultura", e, ad un tempo, di contro ad un sapere che si fonda su un tipo di argomentazione non scientifica»¹. Franco Trabattoni invita invece a considerare l'esigenza di ampliare il pubblico fruitore

¹ Francesco Adorno, *Introduzione a Platone*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 7.

dell'indagine dialogica. Dietro tale svolta vi sarebbe, dunque, una ragione «didattica», una finalità divulgativa. Alla necessità di una diffusione orizzontale, problema in sé assente in Socrate, è corrisposta una parziale ma rilevante mutazione dello strumento di ricerca filosofica. Tuttavia, a noi basti qui rilevare questo indicativo e storico cambiamento di pratica filosofica.

Aristotele, tuttavia, calca un ulteriore e decisivo passo. È lui il primo, infatti, a darsi come obiettivo quello di analizzare in modo sistematico i diversi settori della conoscenza umana. Egli vuole circoscrivere i campi del sapere tramite suddivisioni rimaste poi cardine nella filosofia occidentale, come la distinzione tra discipline teoretiche e discipline pratiche, in un progetto esauriente ogni aspetto dell'esperienza umana. A ciò gli servirà articolare in maniera analitica quella prassi di indagine che aveva caratterizzato la pratica filosofica dei suoi maestri, la dialettica, che con lui assumerà i più moderni tratti della scienza logica. Appare qui per la prima volta nella storia del pensiero occidentale il tentativo di fornire una spiegazione organica della conoscenza in generale, inclusiva di ogni dimensione del sapere. Tale approccio, per così dire, farà scuola. È, infatti, proprio in questi termini che evolverà il ramo maggiore della filosofia medievale e moderna. Quasi tutti i più grandi filosofi dell'Occidente cercheranno di misurarsi con questa enorme sfida, dagli scolastici ai razionalisti, dagli empiristi moderni a Immanuel Kant. Aristotele è, quindi, il primo a proporre un'elaborazione filosofica in forma scritta non dialogica nella struttura del trattato, struttura oggi per noi comune. Anche in questo caso, si deve constatare, il cambio di forma e dello strumento della ricerca riflette una diversa prospettiva rispetto agli obiettivi ultimi della propria riflessione. L'idea di uno studio compiuto e generale su tutte le scienze umane non era presente in Socrate e Platone, come in essi non era presente la concezione di un'opera vasta che potesse comprenderle tutte.

Alla luce di questa evoluzione che percorre i tre maggiori filosofi del mondo antico, è interessante trarre alcune considerazioni di carattere generale rispetto al problema degli strumenti e del ruolo della filosofia. Infatti, si può notare come a una maturazione – intesa come processo di consapevolizzazione – degli obiettivi della ricerca filosofica sia corrisposta una modifica dell'impostazione di tale ricerca. Laddove l'indagine rappresentava un percorso interiore di conoscenza non si poneva l'esigenza di una ricerca scritta, quando invece essa si proponeva come elaborazione generale dei problemi del sapere nasceva l'esigenza di una trattazione sistematica. È possibile, dunque, constatare come al mutare dei fini dell'esercizio filosofico siano mutati anche i suoi strumenti in alcune e precise direzioni.

La questione del ruolo del filosofo in Edmund Husserl può essere affrontata proprio in questi termini. Da un lato, infatti, la genesi della filosofia nella dicotomia platonico-aristotelica ha sempre interessato e influenzato il filosofo tedesco, tanto da renderla argomento di molti rilevanti passaggi delle sue opere. Dall'altro egli ha tematizzato con vigore il rapporto tra senso ultimo della pratica filosofica e la sua metodologia, rendendo vivacissimo il dibattito sullo statuto della fenomenologia tra teoria della conoscenza e puro metodo. Ora, a partire dall'analisi di questi aspetti, procederemo verso una delimitazione della funzione del filosofo così come ci viene presentata dalle pagine husserliane.

2. Husserl e gli equivoci del pensiero moderno

Il paradigma husserliano rappresenta senza dubbio uno dei maggiori snodi della filosofia contemporanea. La fenomenologia, in se stessa e insieme a tutte le sue distinte evoluzioni, ha permeato grandissima parte del dibattito filosofico novecentesco e attuale, rendendo impossibile immaginare una ricerca che non intenda tenerla in considerazione. Infatti, sia che la si voglia assumere come un riferimento fertile sia che ce ne si voglia discostare, un confronto con essa si pone come ineludibile. La forza di alcune riflessioni del filosofo tedesco ha condizionato a tal punto l'atmosfera intellettuale a lui circostante da rendere il suo modello oltre che estremamente popolare, anche culturalmente radicato.

Tuttavia, non è soltanto il successo stagionale che la filosofia husserliana ha ottenuto a rendere interessante uno studio su come emerga la funzione del filosofo e della filosofia in tale sistema. L'idea di filosofo che Husserl vuole proporre assume una sua rilevanza intrinseca soprattutto in relazione al senso stesso del suo progetto filosofico. Egli, infatti, a partire da *La filosofia come scienza rigorosa*, pubblicata nel 1911, lascia trasparire dai suoi scritti un programma intellettuale che non ha come solo obiettivo l'esplicitazione di un sistema teoretico in grado di rispondere alle domande irrisolte della filosofia, bensì anche un programma di ricollocamento dell'uomo entro gli autentici binari del suo percorso di esistenza. È, infatti, con precisione sempre maggiore che Husserl cerca di declinare quale ruolo culturale abbia predisposto per la sua fenomenologia. Come afferma Roman Ingarden «the concept of philosophy as rigorous science emerged in close relation to Husserl's critical attitude to European philosophy in its factual form»², e di questo legame sono senz'altro testimoni le prime pagine de *La crisi delle scienze europee*, ultima opera su cui riuscirà a cimentarsi. Proprio partendo da esse si può evidenziare quella trama di senso sottesa ad ogni sua elaborazione, almeno a partire dal secondo decennio del novecento. Di seguito tratterò una mappa dei passaggi testuali rilevanti dal 1911 in poi, facendo emergere quale percorso abbia avuto in mente Husserl per la filosofia, quale ruolo per il filosofo, quali i suoi fini e quali i suoi metodi.

Un ideale definito, quello di una filosofia universale e di un metodo adeguato costituisce l'inizio, per così dire, la fondazione originaria dell'epoca moderna in filosofia e di tutte le sue linee di sviluppo. Ma invece di realizzarsi, quest'ideale conosce un'intima dissoluzione.³

Husserl nell'apertura de *La crisi delle scienze europee* pone un'enorme carica di solennità. La sua attenzione si concentra sul senso primo della filosofia e sulla sua fondazione, un terreno storicamente molto scivoloso per ogni filosofo. Egli lo rende ancor più scivoloso con la sua radicale critica alle scienze positive, discipline oggi come allora in costante progresso. Potrebbe sembrare complesso, infatti, sostenere con autorevolezza un programma di fondazione prima della filosofia che veda come elemento caratterizzante una denuncia serrata della legittimità delle pretese scientifiche. Nonostante ciò, dalla dirompenza delle sue parole emerge con nettezza quale spirito segni le sue ricerche:

² Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, in *Phaenomenologica*, volume 64, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1975, p. 8.

³ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p. 41.

l'ideale di «filosofia universale». Come abbiamo osservato in apertura, non è certamente la prima volta che una concezione simile si presenta nella storia del pensiero. A tal proposito Dermot Moran esplicita come il filosofo tedesco auspichi un recupero dell'ideale greco di ragione «there is the need to return to the “genuine” sense of rationality as an ideal originally inaugurated by Greek philosophy in order to restore the true ideal of reason»⁴. Ciò appare meno scontato se lo si considera nel contesto culturale in cui sorge. La fenomenologia, come afferma Carlo Sini⁵, rappresenta probabilmente uno degli ultimi tentativi filosofici di fornire un sistema teoretico universale e generale, e del resto Husserl era perfettamente consapevole delle difficoltà storico-culturali che avrebbe dovuto affrontare⁶.

La filosofia, dunque, viene ripensata come una sorta di «*scientia scientiarum*», quella dimensione del sapere che vuole giustificare il sapere in generale, precederlo, conferirgli senso. A un così ambizioso obiettivo non può che essere legato un altrettanto ambizioso ruolo per il filosofo; egli è infatti colui che è tenuto a portare a compimento quel percorso di fondazione che la sua missione filosofica gli impone:

le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie tra un'umanità che già è franata in se stessa e un'umanità che è ancora radicata su un terreno, e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono lotte tra filosofie, cioè tra filosofie scettiche – o meglio tra non filosofie, che hanno mantenuto il nome ma che hanno perduto coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive. Ma la vitalità di queste ultime consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso dell'autentica umanità⁷.

Il filosofo come condottiero di una battaglia spirituale, ovvero la battaglia delle vere filosofie contro quelle che hanno smarrito il loro stesso senso. Queste parole richiedono un'importante chiarificazione, talmente impetuoso è il loro tono e talmente sfuggente può essere il loro senso. Tuttavia dietro di esse si cela una componente importante del nostro interrogativo. Come deve delinearsi la pratica filosofica secondo il paradigma fenomenologico? Per provare a rispondere cerchiamo ora di individuare come, quando e perché tale prospettiva si sia sviluppata nel pensiero husserliano.

Nel 1911 Husserl pubblica lo scritto *La filosofia come scienza rigorosa*. Con esso egli vuole interrogarsi su quale debba essere lo statuto della filosofia entro il panorama culturale del suo tempo e nelle diverse accezioni che essa ha assunto nei secoli. Cos'è, quindi, la filosofia? Come dovremmo intenderla? Una risposta netta e definita non è ancora matura nel pensiero del filosofo tedesco,

⁴ Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 18.

⁵ Carlo Sini, *Scrivere il fenomeno*, Il Dodecaedro, Napoli, 1999, p. 7, «Husserl è l'ultimo filosofo della tradizione a credere ancora nella possibilità metodica della filosofia e nell'idea di una fondazione razionale assoluta di tutti i nostri saperi». In queste pagine Sini analizza la tesi del «fallimento della fenomenologia» come progetto e come prassi filosofica.

⁶ Del rapporto problematico tra filosofia e positivismo e tra fenomenologia e positivismo scrive ampiamente in tutta la *Crisi*.

⁷ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 44.

che tuttavia esplicita con chiarezza come essa non debba intendersi. È, dunque, nel 1911 che si apre questa riflessione «meta-teoretica», che si intensificherà negli anni successivi parallelamente allo sviluppo teorico del suo sistema. Questo scritto vuole sicuramente rappresentare una risposta polemica ai principali approcci filosofici del suo tempo⁸. In seno a questo proposito nasce l'epocale e intima critica ideologica che lo accompagnerà fino ai suoi ultimi testi.

E cosa non è, quindi, la filosofia? Innanzitutto, non è naturalismo. Con naturalismo Husserl intende quello spirito culturale «nella sua condotta idealista e oggettivista»⁹: in altre parole, come esplicita Andrea Sebastiano Staiti «[naturalism] is a position according to which these basic ingredients (both logical and semantic) of scientific theorizing are themselves natural phenomena, i.e., they are “natural laws of thinking” which find their ultimate justification in spatio-temporal physical nature and its empirical laws»¹⁰. Egli riconosce in gran parte della filosofia del suo tempo una tendenza fortemente orientata all'oggettivazione dei dati delle proprie ricerche, in forte sintonia con l'approccio positivista. È, in fondo, proprio il positivismo il bersaglio di questa polemica, che a partire dalle scienze moderne sta egemonizzando lo spirito intellettuale di un'epoca. Secondo il filosofo tedesco, nonostante «non vi [sia] nell'intera vita moderna un'idea il cui progresso sia più potente più irresistibile dell'idea di scienza»¹¹, il naturalismo procede in un implicito pregiudizio che delegittima le sue stesse pretese scientifiche: «egli presuppone cioè, nella misura in cui in genere teorizza, pone oggettivamente dei valori, ai quali deve attenersi ogni valutare, e pone delle regole pratiche, in base alle quali ciascuno deve volere e agire»¹². L'equivoco alla base di tale approccio è, dunque, quello di presupporre le sue stesse regole pratiche e ideali. Il naturalismo non compie un'analisi critica dei suoi metodi e dei suoi termini specifici, ma agisce ideologicamente in una prospettiva dogmatica, ingiustificatamente certa di se stessa: «ogni scienza naturale è nei suoi punti di partenza ingenua»¹³. Questa forma di cultura scientifica, che progressivamente si afferma come dominante anche in altre aree disciplinari, porta con sé, per così dire, un vizio di forma. Non incarna, infatti, quella che dovrebbe essere l'essenza reale del suo procedere: l'apertura critica dei risultati, la messa in discussione del ruolo epistemologico, l'indagine metodica della sua possibilità.

Questo problema sarà affrontato in termini epistemologicamente più specifici in *Logica formale e trascendentale*, in cui egli avanza una trattazione logico-teoretica del problema dello statuto delle scienze. La sua lettura storico-critica è la seguente: la scienza, come la intendiamo oggi, trae la sua origine nella fondazione platonica della logica. Platone, infatti, con la nozione di “dialettica” introduce nella cultura occidentale l'idea di una ricerca che non soltanto mira a spiegare i fatti del mondo, ma che sa anche giustificare consapevolmente il proprio metodo e la propria teoria. Prima di allora, infatti, tra i tentativi di un

⁸ Giuseppe Seminari, prefazione a *La filosofia come scienza rigorosa*, Editori Laterza, Bari, 2010, p. XIII.

⁹ Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Editori Laterza, 2010, Bari, p. 15.

¹⁰ Andrea Sebastiano Staiti, *Unforgivable Sinners? Epistemological and Psychological Naturalism in Husserl's Philosophy as a Rigorous Science*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», volume 3, n. 2, 2012, p. 150.

¹¹ Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 17.

¹² Ivi, p. 16.

¹³ Ivi, p. 21.

sincero ma sprovveduto esercizio di razionalità sul mondo, di origine pre-platonica, e la negazione universale della scienza operata dai sofisti, non si era ancora affermata la nozione di autenticazione piena ed evidente per principio della conoscenza. In senso platonico, dunque, non è accettabile un'idea di scienza che sia un semplice svolgersi ingenuo della ragione teoretica: essa deve essere in grado di legittimarsi nella propria validità necessaria. Per questo, l'evidenza logica di principio deve essere preposta alla metodologia effettivamente impiegata, e non viceversa. Il metodo scientifico non può in alcun modo porsi come criterio di legittimità dell'attività di ricerca, perché è esso stesso una conseguenza di tale legittimità. La dialettica di Platone, che oggi noi diremmo logica, era una disciplina che voleva tenere in sé proprio queste caratteristiche trascendentali. Essa non si presentava, dunque, come mera scienza del metodo del ragionamento corretto, ma come luogo in cui la verità si esibisce inequivocabilmente e per principio.

È quindi in questi termini che comparvero la nozione di logica e di scienza nella cultura occidentale. Tuttavia, Husserl ritiene che in età moderna¹⁴ esse non si siano più proposte allo stesso modo. Ai giorni nostri, infatti, il rapporto tra scienza e logica in senso platonico, ovvero tra metodo e verità, è ribaltato: il metodo non deve più essere giustificato da una esibizione di verità, ma è esso stesso a rappresentare la norma che legittima le operazioni scientifiche; non è la logica a determinare le condizioni di esistenza delle scienze, ma sono le scienze che le attribuiscono un campo di indagine¹⁵.

Le scienze moderne hanno mosso, così, i loro primi passi nell'atteggiamento dell'ingenuità teoretica, cristallizzandosi nella direzione del mondo-oggetto, considerato permanentemente lì, indiscutibilmente «di fronte a noi», ed unico spazio degno di ricerca. Dunque ritornano gli interrogativi de *La filosofia come scienza rigorosa*: può dirsi «conoscenza» l'esito di tale operazione? Può questo atteggiamento dogmatico produrre nozioni dotate di valore epistemologico? E possono i soli successi pratici soddisfare l'esigenza di verità universale? Come sostiene Dermot Moran in *Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism*, il naturalismo conduce in un circolo vizioso, la cui unica salvezza può essere «a resolutely antinaturalistic “pure” or “transcendental” science of subjectivity, focusing on the essential nature of epistemic achievements, avoiding mischaracterizing this subjectivity in “worldly” or “mundane” terms»¹⁶, ovvero una fenomenologia pura. Infatti, egli ritiene che, nella mancanza di una dottrina trascendentale, si perda l'ideale di un autentico sapere, di una indagine sul mondo in grado di autenticarsi, e così, di conseguenza, si perda la possibilità di una scienza responsabile di sé, di una scienza nel suo vero significato.

Questa emancipazione della scienza dalla logica, d'altra parte, rappresenta anche la frattura con la filosofia, che oggi diamo per scontata. Deviando dalla strada della «dialettica», che Platone aveva saputo indicare, non si è semplicemente negata la validità di una nozione filosofica tra le tante, ma si è rifiu-

¹⁴ Husserl fa risalire l'oggettivazione della logica formale già all'analitica aristotelica. Per approfondire cfr. Id., *Storia critica delle idee*.

¹⁵ A tal proposito si veda Suzanne Bachelard, *A study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, Northwestern University Press, Evanston, 1968, in particolare capitoli Part I-A e Part II-1.

¹⁶ Dermot Moran, *Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism*, *Continental Philosophy Review*, Volume 41, Issue 4, pp. 401-425, 2008, paragrafo 1.

tato con nettezza il ruolo della filosofia come disciplina universale della conoscenza e come garante prima di ogni programma epistemologico. Su queste basi si è impostata la scissione delle due discipline e si è solidificato un approccio che non ne riconosce l'unità originaria e il comune atto genetico. L'opinione dominante le considera rigidamente separate, dotate di rispettivi campi di indagine che mai si intrecciano se non in vaghe meta-riflessioni. Il filosofo tedesco, ciò nonostante, ritiene che in realtà esista un forte e primitivo legame e una comune nascita, e che questa lettura culturale sia viziata da un grosso e antico equivoco.

Il secondo affondo de *La filosofia come scienza rigorosa* è riservato all'approccio storicista, inteso come la filosofia delle *Weltanschauung*:

lo storicismo prende posizione nella sfera dei fatti concernenti la vita empirica dello spirito e, nella misura in cui pone quest'ultima in maniera assoluta, senza però naturalizzarla [...], sorge un relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo psicologismo naturalistico e che ricade in analoghe difficoltà scettiche¹⁷.

Che le formazioni spirituali evolvano nelle epoche, assumendo tratti ora rinnovati ora classici, è un fatto evidente. Esse si fanno portatrici di movimenti culturali, schemi di interpretazione del mondo e anche, certamente, di modelli filosofici. L'interrogativo sorge nel porre in relazione questa perenne evoluzione con l'esigenza di una stabilità conoscitiva, con la necessità di riferimenti ineludibili e non suscettibili di mutamenti nel campo della conoscenza teoretica. Secondo Husserl questa relazione è problematica. Come può, infatti, un approccio dichiaratamente storicista, che intende calare le ragioni di validità di un sistema entro una definita stagione spirituale, proporsi come modello imperituro senza entrare in contraddizione con se stesso? Come si può identificare la legittimità di un programma filosofico nel perimetro storico-culturale della sua genesi e contemporaneamente porre tale lettura come assoluta? Una caduta scettica sembra essere dietro l'angolo.

E' facile vedere che lo storicismo portato alle sue ultime conseguenze, conduce all'estremo soggettivismo scettico. Le idee verità, teoria, scienza perderebbero, come tutte le idee, la loro validità assoluta¹⁸.

Gail Soffer in *Husserl and the question of relativism*¹⁹ analizza gli argomenti confutatori che Husserl articola ai danni dello storicismo. Il filosofo tedesco prende di mira due importanti premesse che ogni prospettiva storicista fa proprie: l'incompatibilità tra sistemi filosofici di epoche diverse e la loro relatività storico-culturale. In virtù di queste osservazioni sembra del tutto implausibile pensare ad un modello filosofico con pretese universali, in quanto ogni sua possibile formulazione nasce in modo inevitabile come temporalmente e culturalmente giustificata. Da tali insidie sembrano immuni le scienze positive e matematiche, che sono in grado di procedere progressivamente in una continua

¹⁷ Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 71.

¹⁸ Ivi, p.75.

¹⁹ Gail Soffer, *Husserl and the Question of Relativism*, Springer Science+Business Media B.V., *Phaenomenologica*, volume 122, New York, 1991, p.32.

evoluzione mai soggetta a cambi di paradigma. Il filosofo tedesco obietta sostenendo che è scorretto considerare le scienze naturali come discipline immutabili e al di sopra della dimensione umana: al contrario, esse sono un prodotto culturale nella stessa misura in cui lo è la filosofia. Seguendo da tali premesse si dovrebbero considerare anch'esse come inadatte a perseguire risultati di validità universale e la conseguenza inevitabile è quindi lo scetticismo puro. Per queste ragioni, sostiene Husserl, la pratica di oggettivare la contingenza storico-fattuale e renderla sia vera che superabile si rivela essere in sé contraddittoria.

Naturalismo e storicismo, dunque, compiono lo stesso tipo di errore: l'obiettivazione. Da un lato, infatti, si oggettivizza indebitamente il contenuto della ricerca, dall'altro si assolutizzano paradigmi teorici temporalmente circoscritti. Queste due scuole, inoltre, sono, nell'interpretazione husserliana, anche le due culture filosofiche maggiori del suo tempo. La prima di matrice positivista, la seconda di matrice idealista. La polemica che egli avanza nei confronti di queste due prospettive è, come abbiamo visto, molto radicale. Egli ritiene che queste ingenuità teoretiche abbiano fatto avviluppare la filosofia in problemi mal posti. I problemi filosofici hanno cessato di essere relativi all'autenticità della conoscenza, dandone per scontata l'origine. Non ci si domanda più se si diano giudizi effettivamente indubitabili, ma si procede direttamente oltre tali interrogativi. In aggiunta, come formulerà più organicamente negli anni trenta, queste inadempienze intellettuali comportano anche delle ripercussioni sociali e culturali significative²⁰: in particolare Husserl attribuirà al naturalismo, nonostante i costanti successi della ricerca scientifica, la responsabilità di proporre delle priorità culturali ribaltate. La fede indiscussa nei confronti delle scienze conduce allo smarrimento dello spirito critico e antidogmatico, che è l'autentico significato di «*logos*» e unico vero motore dello spirito umano. La cultura positivista dominante a cui ci siamo abbandonati, direbbe, rappresenta un passo indietro nel cammino del pensiero verso la conoscenza.

Qual è, dunque, la proposta husserliana? Come intende superare le contraddizioni in cui ritiene che la filosofia sia inciampata? Rispondere a questa domanda significherebbe, in fondo, descrivere integralmente il programma fenomenologico. L'intero sistema che egli si impegna a edificare lungo tutto l'arco della sua vita rappresenta il suo tentativo di offrire una soluzione alternativa. Come esplicita in *Storia critica delle idee*, pubblicato nel '23, la fenomenologia vuole essere il punto di approdo di un percorso filosofico, con radici molto antiche, che passa dai problemi strutturali della filosofia greca, che affronta le diverse sfaccettature del pensiero moderno e che acquista definitivamente consapevolezza di sé nel novecento²¹. La storia della filosofia che ci offre in questo testo è, infatti, dichiaratamente teleologica²². Sin dall'inizio coglie implicitamen-

²⁰ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 34. «Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» e subito dopo «nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha più niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino».

²¹ L'intento di *Storia critica delle idee* è esattamente quello di fornire elementi storico-filosofici a sostegno di questa lettura. A questo proposito si veda in particolare Id., *Storia critica delle idee*, Guerini e associati, Milano, 1989, capitolo primo, p. 25.

²² Ivi, p. 26. «Viene così predelineata una regola al lavoro di strutturazione e tutte le singole verità assumono quindi una forma sistematica, cioè una forma teleologica che in esse si imprime».

te solo quegli elementi che aiutano di più a spiegare sia la genesi che la struttura della fenomenologia. Tuttavia, questa parzialità interpretativa pregiudichi la rilevanza dei problemi posti. Da un lato, infatti, è un'intenzione dichiarata, dall'altro ci aiuta a comprendere alla luce di quali evoluzioni storiche Husserl sostenga la necessità del suo sistema.

Considereremo, quindi, quegli aspetti del programma fenomenologico più legati al problema del ruolo del filosofo, e di come Husserl ne concepisca l'attività.

3. La pratica fenomenologica e l'approccio descrittivo

Il proverbiale motto della fenomenologia è «torniamo alle cose stesse». Cosa si intende con «cose stesse»? E perché sarebbe un «ritorno»? Il problema del ruolo del filosofo, in fondo, passa proprio da questo punto fondante²³.

Le «cose stesse» innanzitutto, non sono gli oggetti di cui parlano i naturalisti²⁴. Non sono, infatti, realtà fattuali con cui noi successivamente entriamo in relazione. Non sono, d'altra parte, nemmeno oggetti ideali che il pensiero pone alla nostra attenzione. Le cose stesse, dice Husserl, sono gli oggetti per come «ci si danno». Nell'esperienza-vita abbiamo a che fare con qualcosa che possiamo chiamare «manifestatività», cioè la totalità degli oggetti che ci si offrono. La differenza fra gli elementi della manifestatività e gli oggetti naturali/ideali sta nella forma di attenzione che noi rivolgiamo loro. La fenomenologia non ci invita a considerare gli oggetti in virtù della loro posizione ontologica, bensì a coglierli come semplici correlati della nostra attività di coscienza. La nostra esperienza è, infatti, intenzionale: essa si presenta sempre sotto forma di vissuti, che esibiscono al loro interno un correlato (la cosa stessa, appunto). Questo oggetto è quindi radicalmente diverso da quello fattuale, non per specifici tratti fisici di differenza, bensì perché oggetto di una forma di attenzione diversa: la prima naturale, la seconda fenomenologica. Il paradigma fenomenologico ci invita, quindi, a considerare le cose in quanto cose che ci si offrono, così come ci si offrono, e non più come oggetti empirici.

Tale operazione, chiamata «riduzione fenomenologica», è un «ritorno»; infatti ci riporta al mondo nel suo aspetto più originario pensabile, al mondo di ciò che si dà, nel modo in cui ci si dà. Nulla è più decostruibile del darsi puro degli oggetti d'esperienza e proprio questo terreno, inedito e inesplorato, deve essere il nostro punto di partenza. L'intenzionalità, che abbiamo già citato, è l'altra fondamentale caratteristica dell'analisi fenomenologica. Questa è possibile, infatti, proprio perché l'interezza della nostra esperienza ci si offre come esperienza «di-qualcosa». La correlazione tra coscienza e oggetto della coscienza è originaria e inscindibile. Proprio per questo le cose stesse sono elementi di cui possiamo disporre integralmente. Gli oggetti si costituiscono nei nostri vissuti d'esperienza e in ogni nostro vissuto d'esperienza si costituiscono degli oggetti.

[...] Ciò dovrà valere anche per la filosofia, nella misura in cui essa rappresenta per noi una scienza».

²³ A tal proposito si veda Howard Peter Steeves, *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*, SUNY Press, 2006.

²⁴ Cfr. Dermot Moran, *Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism*, «Continental Philosophy Review», volume 41, Issue 4, 2008, pp. 401-425.

È per tutte queste ragioni che la prassi fenomenologica può essere definita una pratica descrittiva. Chiaramente, è una precisa forma di «descrizione»: è una descrizione fenomenologicamente ridotta. Non si tratta, infatti, di raccontare come noi percepiamo gli oggetti del mondo, ma descrivere come ci si presentano gli oggetti del mondo in quanto oggetti percepiti. Non si cerca né un'analisi ontologica della realtà, né uno studio dei processi percettivi, ma un'indagine sul modo in cui le cose ci si danno. Come afferma Burt Hopkins:

these methodical reflections thus function to exhibit what Husserl describes as experiences and thoughts already going on, and perhaps even reflected upon, but with the phenomenologically decisive difference that “instead of becoming absorbed in the performance” of this empiristically formulated experiences and cognitions, both these experiences and cognitions are transformed into empirically “neutralized” phenomena of the same²⁵.

Le esperienze e gli atti cognitivi devono essere sottoposti ad una neutralizzazione, ovvero non devono essere più considerati nella loro dimensione empirico-fattuale bensì nel loro puro darsi. È qui importante sottolineare come questo nuovo approccio al problema del costituirsi della realtà rappresenti una svolta paradigmatica nell'intendere la ricerca filosofica. Husserl vuole abbandonare ogni aspetto della filosofia tradizionale che includa, esplicitamente o implicitamente, dei residui oggettivanti, sia in direzione realista che idealista. Fare filosofia diventa studiare ciò che ci sta attorno, in-quanto e così-come ci sta attorno. Spariscono in questo modo i pericoli naturalisti e storicisti che si paventavano ne *La filosofia come scienza rigorosa* tramite un'evoluzione di approccio. La fenomenologia si propone, infatti, come superamento storico dei motivi filosofici moderni: bisogna lasciarsi alle spalle le dicotomie tradizionali e le ingenuità contemporanee²⁶, in favore di una pratica speculativa che privilegi il «darsi» rispetto al «porsi». In altre parole, non è più la posizione ontologica o metafisica degli oggetti a dover interessare il filosofo, bensì il loro semplice presentarsi come correlato di esperienza, il loro puro offrirsi alla coscienza.

Ma si tratta, forse, di una rinuncia della filosofia ad affrontare i suoi problemi storici? Del cedimento conclusivo di fronte alle difficoltà poste dalla filosofia moderna? Assolutamente no, sostiene Husserl: la filosofia moderna rappresenta una ripresa e un mutamento di senso di «quel grande fenomeno storico che abbiamo appena delineato: dell'umanità che lotta per la propria auto-comprensione»²⁷. Come afferma Alessandro Volpe «le pagine della *Crisi* si concentrano programmaticamente nel fare ri-emergere, d'altro canto, quel telos smarrito di unità razionalmente fondata delle scienze [...] che aveva contraddistinto la disciplina filosofica degli antichi»²⁸. Infatti questo programma vuole rappresentare la nuova tappa del percorso di auto-comprensione dell'umanità, un percorso che ha origini molto lontane e di cui, probabilmente, non si vede

²⁵ Burt Hopkins, *Intentionality in Husserl and Heidegger: the Problem of Original Method*, Springer Science+Business Media, B.V., Washington, 1993, p. 19.

²⁶ Positivismo e obiettivismo.

²⁷ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 43.

²⁸ Alessandro Volpe, *Recensione a: Edmund Husserl, la crisi delle scienze europee*, «Phenomenology and Mind», n. 8, 2015, p. 298.

ancora il traguardo. Rappresenta un nuovo conferimento di senso alla filosofia entro gli stessi binari in cui essa si è sempre posta.

È proprio nei primi paragrafi de *La crisi delle scienze europee* che Husserl descrive, in modo suggestivo, il modo in cui ripensa il ruolo della filosofia e del filosofo. Questo nuovo paradigma deve richiamare la filosofia al suo senso culturale originario e alla sua stessa possibilità come ricerca di conoscenza. Solo attraverso questo ripensamento della ricerca in chiave fenomenologica sarà possibile, oggi, perseguire il fine universale della pratica filosofica. È, infatti, la figura del filosofo, nelle sue nuove vesti da fenomenologo, la protagonista del rilancio che Husserl auspica per la filosofia. Il fenomenologo è colui che, nonostante le difficoltà e le asperità che la ricerca può presentare, persiste nel tentativo di spiegare la struttura delle cose, che riesce a riconoscere l'obiettivo di ogni ricerca teoretica e a riempirla di senso rinnovato entro una prospettiva de-storicizzata e de-naturalizzata. Nella *Crisi*, l'idea di una filosofia fenomenologica va di pari passo con l'idea di un filosofo cosciente del compito storico che è chiamato ad assolvere, ovvero il compito di «portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica»²⁹.

Husserl, così, ci parla di una filosofia fenomenologica che non è soltanto una valida risposta teorico-speculativa a problemi teoretici, bensì anche un rinnovato fondamento di senso della pratica filosofica e del ruolo del filosofo. Il filosofo-fenomenologo, infatti, apre le sue finalità ad una dimensione culturale, sociale e antropologica generalissima: «noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? –, nel nostro filosofare, funzionari dell'umanità»³⁰.

Per queste ragioni, il nuovo sistema teoretico che Husserl ci propone acquisisce una valenza storica innanzitutto nel pensare la forma e la pratica della filosofia in generale. Studiare il darsi degli oggetti, il modo della loro manifestazione, significa anche porsi in un atteggiamento fenomenologicamente descrittivo che rinnova la prassi e rigenera il senso del pensiero speculativo. Riflettendo proprio su questo aspetto, Husserl conclude la sezione introduttiva della *Crisi*, con delle parole che suonano come un esame di se stesso e del proprio lavoro, come un testamento esistenziale:

io cercherò di ripercorrere le vie che io stesso ho percorso, non di addottrinare; cercherò semplicemente di rilevare di descrivere ciò che vedo. Io non ho nessun'altra pretesa se non quella di poter parlare, innanzitutto di fronte a me stesso e quindi di fronte agli altri, con conoscenza di causa in piena coscienza, come uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un'esistenza filosofica³¹.

In questa concezione si testimonia, oltre che un nuovo progetto filosofico, anche una nuova modalità di intendere la ricerca: una ricerca descrittiva e anti-

²⁹ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 44.

³⁰ Ivi, p. 46. Carlo Sini commenta e approfondisce il problema del ruolo del filosofo in *Scrivere il fenomeno*, cit., p. 39, «il filosofo parla o aspira a parlare in nome di quella idea universale di uomo che è lo sfondo essenziale della sua ricerca metodica. Egli incarna o aspira a incarnare la voce stessa dell'umanità, la voce della ragione "innata" come tale in ogni uomo».

³¹ Ivi, p. 47.

D. Valli, *Il filosofo e il fenomenologo*

dogmatica, che è realizzata dall'unione pratica e teorica di due figure, una più antica e l'altra inedita, quella del filosofo e quella del fenomenologo.

Bibliografia

Suzanne Bachelard, *A study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, Northwestern University Press, Evanston, 1968.

Mark Brown, *The place of description in phenomenology's naturalization*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 7(4), 2008, pp. 563-583.

David Carr, *Crisis and Reflection: an Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 27(1), 2006, pp. 195-205.

Carmine Di Martino, *Se il filosofo ha un compito*, Nòema, 2011.

Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2008.

Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Editori Laterza, Bari, 2010.

Edmund Husserl, *Storia critica delle idee*, a cura di Giovanni Piana, Guerini e Associati, Milano, 1989.

Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, volume 1, tr. di Vincenzo Costa, Biblioteca Einaudi, 2002, Milano-Udine.

Edmund Husserl, *Logica formale e trascendentale, saggio di critica della ragione logica*, tr. di Guido Davide Neri, Mimesis Edizioni, 2009, Milano-Udine.

Edmund Husserl, *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 2002.

Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, in *Phaenomenologica*, volume 64, Martinus Nijhoff, L'Aia, 1975.

Kelly Dean Jolley, Michael Watkins, *What is it like to be a phenomenologist?*, *Philosophical Quarterly*, 48(191), 1998, pp. 204-209.

Jeff Kochan, *Husserl and the Phenomenology of Science*, «Studies in History and Philosophy of Science», 42(3), 2011, pp. 467-471.

Mary Jeanne Larrabee, *The Contexts of Phenomenology as Theory*, «Human Studies: A Journal for Philosophy and the Social Sciences», 13(3), 1990, pp. 195-208.

Leo Lugarini, *La fondazione trascendentale della logica in Husserl*, in *Omaggio a Husserl* a cura di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano, 1960.

Enzo Melandri, *Logica ed esperienza in Husserl*, Il mulino, Bologna, 1960.

Dermot Moran, *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, «Continental Philosophy Review», volume 41, Issue 4, 2008, pp. 401-425.

Dermot Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2012.

Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, in *Opere*, a cura di P. A. Rovatti, Milano, Bompiani, 1990.

Corinne Painter, Christian Lotz, *Husserl as the Modern Plato? On Hopkins' Reading of Husserl*, *Comparative and Continental Philosophy*, 3(2), 2011 pp. 255-268.

Maxwell Ramstead, *Naturalizing What? Varieties of Naturalism and Transcendental Phenomenology*, «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 14(4), 2015, pp. 929-971.

Giuseppe Seminari, prefazione a *La filosofia come scienza rigorosa*, Editori Laterza, Bari, 2010.

Carlo Sini, *Scrivere il fenomeno*, Il Dodecaedro, Napoli, 1999.

Andrea Staiti, *Unforgivable Sinners? Epistemological and Psychological Naturalism in Husserl's Philosophy as a Rigorous Science*, «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», volume 3, n. 2, 2012.

Gail Soffer, *Husserl and the Question of Relativism*, in *Phaenomenologica* 122, New York, Springer Science+Business Media, B.V., 1991.

Andrea Staiti, *Reactivating husserl's crisis*, «Research in Phenomenology», 44(1), 152-159, 2014.

Howard Peter Steeves, *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*, SUNY Press, 2006.

Alessandro Volpe, *Recensione a: Edmund Husserl, la crisi delle scienze europee*, «Phenomenology and Mind», n. 8, 2015.

Heath Williams, *Husserlian Phenomenological Description and the Problem of Describing Intersubjectivity*, «Journal of Consciousness Studies», 23(7-8), 2016, pp. 254-277.

Jeff Yoshimi, *The Metaphysical Neutrality of Husserlian Phenomenology*, «Husserl Studies», 31(1), 2015, pp. 1-15.