
MARCO DEODATI

CIÒ CHE È CONFUSO E TUTTAVIA PIÙ MANIFESTO

Osservazioni sul concetto di fenomeno a partire da Husserl

Abstract

The essay aims to clarify some aspects related to the concept of phenomenon starting from Husserlian reflection, in which this notion presents a remarkable complexity. In the first instance, we intend to reconstruct the fundamental passages through which Husserl, after the first edition of the *Logical Investigations*, comes to conceive the phenomenon in the double sense of manifestation and self-showing thing. Secondly, we want to highlight that the constitutive co-belonging of these two dimensions allows us to read the so-called life-world in terms of the world of *doxa*, that is, those subjective-relative experiences in which every possible donation of sense is rooted.

Keywords: Doxa; Life-Word; Phenomenology; Phenomenon; Truth

1. *Il ritorno ai fenomeni*

La parola d'ordine husserliana *zu den Sachen selbst*¹ introduce la fenomenologia come un campo d'indagini neutrali², o meglio ancora come *il metodo (Methode) e l'atteggiamento di pensiero (Denkhaltung)* specificamente filosofici³. Si tratta di un aspetto messo in evidenza in modo particolare anche da Heidegger, il quale parla della fenomenologia come di un puro concetto di metodo (*Methodenbegriff*), grazie a cui (ri)diviene possibile fare ricerca in ambito filosofico⁴. Ritornare alle cose stesse significa trovare il modo di presentarle per ciò che sono, portandole a manifestazione o, come Husserl ama esprimersi, a datità, senza interpolazioni o aggiunte che non siano tratte dal loro semplice apparire.

La fenomenologia è dunque una scienza dei fenomeni nel senso di un sapere sviluppato sulla base dei modi di manifestazione. L'esigenza di lasciar vedere le cose da sé stesse si pone programmaticamente come alternativa rispetto ad approcci più decisamente costruttivi. Riguardo a questi ultimi, Husserl è particolarmente duro nel criticare «il vacuo

1 La prima celebre formulazione è quella delle *Ricerche logiche*: «Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen»; cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a cura di U. Panzer, Kluwer, Den Haag-Boston-Lancaster 1984, p. 10, d'ora in poi *Hua XIX, I*.

2 Cfr. *Id.*, *Ricerche logiche*, vol. II, ed. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 268 (d'ora in poi: *RL II*). Per le citazioni in italiano di quest'opera si fa dunque riferimento alla traduzione di Piana, con un'unica variazione di rilievo: onde evitare possibili confusioni, si preferisce tradurre *reell* con "effettivo" invece che con "reale".

3 Cfr. *Id.*, *L'idea della fenomenologia*, ed. it. a cura di E. Franzini, Bruno Mondadori, Milano 1995, pp. 65-66 (d'ora in poi: *IF*).

4 Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ed. it. a cura di R. Cristin, A. Marini, Il Melangolo, Genova 1989, pp. 166-167.

ontologismo dell'analisi dei concetti»⁵, procedimento che a suo modo di vedere caratterizza molto pensiero metafisico, soprattutto moderno, impegnato in un vano tentativo di ricavare determinazioni ontologiche essenziali a partire da una considerazione ingenua e astratta di concetti traballanti, in quanto privi della necessaria esibizione (*Ausweisung*). Ma costruttivi – e quindi metafisici – sono anche i molteplici indirizzi dell'indagine psicologica, almeno nella misura in cui pretendono di spiegare i modi della manifestazione in termini di meri fatti (*Fakta*) psichici, di accadimenti obiettivi incapsulati in una coscienza intesa come specifica regione d'essere all'interno della totalità dell'ente⁶.

Questo severo giudizio sulla psicologia è tanto più significativo in quanto Husserl stesso, al principio della sua riflessione, concepisce la fenomenologia – sulla scorta di Brentano – ancora come psicologia descrittiva; e anche dopo il superamento dell'impostazione brentaniana, la sua indagine continua in ogni caso a presentare una certa osmosi con questioni e concetti di matrice psicologica, cosa che mette in evidenza una qualche ambiguità o, per lo meno, un nodo irrisolto all'interno del suo pensiero. Proprio questo nodo rappresenta un utile filo conduttore per interrogarci sul problema del fenomeno.

L'esigenza metodologica di lasciar parlare le “cose stesse”, senza aggiunte costruttive estranee, non chiarisce ancora, di per sé, come debba essere intesa più specificamente la nozione di “fenomeno”. Questo chiarimento è essenziale per evitare di attribuirle un significato preconfezionato, cioè non vagliato criticamente. In effetti, abbiamo di sicuro una certa cognizione della parola “fenomeno”, attestata dal nostro linguaggio ordinario e legata alle nostre esperienze conoscitive più comuni: fenomeno naturale, fenomeno culturale, fenomeno sociale, fenomeno calcistico ecc. Si tratta di significati che per un verso sono comunemente accessibili, ma che per l'altro denotano una comprensione media che appare subito caratterizzata da elementi di oscurità. Ma anche in filosofia sussiste una precomprensione del concetto in questione, frutto di una certa cristallizzazione storica e manualistica, che rischia di produrre fraintendimenti⁷. Insomma, la comprensione del significato di “fenomeno” rischia di rientrare nel novero delle ovvietà, delle trivialità, dei luoghi comuni.

Per Husserl, la filosofia in quanto tale è proprio chiamata prima di tutto a far luce su tutte quelle ovvietà che costituiscono l'orizzonte generale di senso entro cui conduciamo la nostra vita, al punto che nelle *Ricerche logiche* la fenomenologia è definita esplicitamente come scienza delle ovvietà⁸.

Ciò che è ovvio o triviale è caratterizzato da una peculiare doppiezza di senso: per un verso, infatti, esso è costantemente sotto i nostri occhi, a portata di mano, pronto all'uso,

5 HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, p. 254.

6 «Solo da una fenomenologia pura, che è tutto meno che psicologia intesa come scienza empirica delle proprietà e degli stati psichici delle realtà animali, lo psicologismo può essere radicalmente superato» (*RL II*, p. 273).

7 Ad esempio, la contrapposizione tra essere e fenomeno creatasi nel pensiero antico a partire da una certa lettura di Parmenide, oppure quella tra fenomeno e noumeno propria del pensiero kantiano e post-kantiano.

8 Cfr. *RL II*, p. 129, nota 3.

come un qualcosa che è dato per scontato o assodato e su cui, quindi, si può fare sempre affidamento; per altro verso, tuttavia, esso può mantenersi stabile sotto i nostri occhi solo nella misura in cui non diviene oggetto di alcuna particolare attenzione, occultandosi proprio là dove è più in vista. La doppiezza paradossale di qualcosa che in tanto è pacificamente manifesto in quanto è costantemente risospinto nel suo nascondimento, rappresenta uno snodo decisivo nella comprensione del progetto fenomenologico⁹.

Questa considerazione permette anche di cominciare a chiarire il titolo del presente contributo, che richiama alcune parole di Aristotele provenienti dal *De anima*. Si tratta di un passo in cui la questione del fenomeno può emergere per così dire in controtuce, sullo sfondo della riflessione aristotelica sulla differenza tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale e del rapporto che sussiste tra le due: mentre i sensi presentano “qualcosa” che è più palese (*phanerótaton*) e tuttavia confuso (*asaphés*), l’intelletto illumina questa oscurità cogliendo “il qualcosa” nella sua chiarezza (*saphés*)¹⁰. Tra le due dimensioni c’è complementarità, per cui l’una senza l’altra risulterebbe monca. L’aspetto interessante ai fini della questione che qui ci preme non è la distinzione tra i due tipi di conoscenza, quanto la compresenza di due determinazioni contrastanti: il fenomeno è sotto gli occhi di tutti, è palese, ma proprio per questo è anche ciò che è meno perspicuo, ciò che è preda di offuscamento e confusione in quanto triviale, ovvio, risplendente di luce accecante ma privo di chiarezza. Il percorso teorico di Husserl può essere letto, da questo punto di vista, come il tentativo di gettare luce sulla dinamica del fenomeno, ovvero sulla struttura manifestativa dell’esperienza.

2. L’ambiguità dei fenomeni

La ricerca husserliana sui fenomeni, come noto, prende avvio a partire da questioni logiche. Secondo l’opera del 1900-1901, i concetti e le leggi della logica pura – intesa come dottrina della scienza (*Wissenschaftslehre*) – si presentano in determinati atti o vissuti di pensiero/conoscenza, il che equivale a dire che l’indagine sui loro modi di manifestazione deve fare i conti con questi ultimi¹¹. Questo rappresenta dunque il primo

9 «L’ovvietà è simile a un dato di fatto che va semplicemente e tacitamente ammesso. Se una cosa è ovvia, perché affermarla, perché dichiararla e comunicarla? “Ma questo è ovvio!” si dice. Una frase che equivale a una richiesta di silenzio. Le ovvietà non amano venire alla luce. Dichiarare esplicitamente queste verità banali, universalmente ammesse, sembra renderle in certo senso malsicure. È caratteristico che l’ovvietà sia veramente ovvia solo fintantoché continua a restare latente. Non appena diventa oggetto di attenzione, essa perde immediatamente quel suo carattere di ammissione pacifica che la contraddistingue. Tutti hanno l’impressione che quando si dice: “Ma questo è ovvio!” ci si voglia un poco sbarazzare del problema. Anzi dire questo, così espressamente, a piena voce, sembra sancire definitivamente e solennemente la non ovvietà della cosa». Cfr. G. PIANA, *I problemi della fenomenologia* [1966], 2ª edizione a cura di V. Costa, p. 47, reperibile su <<http://www.filosofia.unimi.it/piana>>.

10 «da ciò che è confuso, e tuttavia più palese, deriva ciò che è chiaro e conosciuto razionalmente». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, 2, 413 a 13 ss.

11 «La fenomenologia dei vissuti logici ha lo scopo di farci comprendere descrittivamente (non, ad esempio, da un punto di vista empirico-psicologico) questi vissuti psichici e il senso insito in essi in modo abbastanza approfondito da consentirci di dare significati determinati a tutti i concetti logici fondamen-

caso paradigmatico d'indagine intorno alle cose stesse. I primi fenomeni individuati sono proprio i vissuti logici. Il progetto fenomenologico, pertanto, nasce con una spiccata vocazione gnoseologica, *erkenntniskritisch/erkenntnistheoretisch*¹², salvo aprirsi fin da subito alla possibilità di una ricerca allargata a tutti gli altri possibili fenomeni di coscienza e finalizzata alla rifondazione del sapere filosofico nella sua interezza. La determinazione del fenomeno in connessione al vissuto di coscienza, all'atto intenzionale, costituisce un'indicazione fondamentale che orienta tutta la riflessione husserliana successiva. In questa prima fase, in particolare, l'indagine non ha ancora assunto piena consapevolezza della sua portata, ragion per cui permangono elementi di matrice psicologista, che in particolare richiamano ancora molto da vicino il pensiero di Brentano.

Nella prima edizione dell'opera, in effetti, il compito della fenomenologia si esprime in termini di «semplice analisi descrittiva dei vissuti secondo la loro compagine effettiva [*nach ihrem reellen Bestande*]»¹³. Questa determinazione è strettamente collegata alla distinzione dei tre concetti di coscienza che Husserl introduce all'inizio della *Quinta ricerca*. Con *Bewusstsein* si può intendere: 1) l'unità fenomenologico-effettiva (*reell-phänomenologisch*) dei vissuti dell'io; 2) l'interno rendersi conto (*Gewahrwerden*) dei propri vissuti o percezione interna; 3) il vissuto intenzionale di qualsiasi genere¹⁴. Si tratta di significati ovviamente interconnessi, sebbene solo uno sia quello preminente ai fini dell'analisi fenomenologica. La seconda nozione fa riferimento al fatto che la coscienza è caratterizzata dalla possibilità di percepire sé stessa; la terza è focalizzata su quel peculiare tipo di vissuto che è l'atto intenzionale, che si distingue come tale dai vissuti non intenzionali; la prima, infine, fa riferimento al complesso di tutto ciò che costituisce la concreta vita psichica dell'individuo, comprendendo dunque tutti i possibili tipi di vissuti, le parti di cui si compongono, i momenti astratti che possono essere isolati. Quest'ultima accezione è proprio quella che Husserl assume come essenziale ai fini della sua ricerca¹⁵.

Qui si rinviene uno snodo centrale nel progetto fenomenologico, che lo congiunge e al contempo lo separa dalla psicologia del suo tempo: infatti, se da un lato l'idea di una compagine concreta dei vissuti dell'io richiama un'impostazione schiettamente psicologica, dall'altro la purificazione (*Reinigung*) operata dalla fenomenologia su tale compagine la trasforma in qualcosa d'altro. Paradigmatico al riguardo è proprio il fatto che la fenomenologia si occupa non della coscienza reale (*real*) – cioè esistente nel mondo al pari di altri enti –, bensì della coscienza effettiva (*reell*) – cioè di ciò che è rinvenibile nella coscienza in generale intesa come struttura d'esperienza.

Già fin dalla prima edizione delle *Ricerche logiche*, pertanto, emerge come la nuova disciplina filosofica non sia di principio assimilabile alla psicologia, sebbene l'influsso esercitato da quest'ultima contribuisca in modo decisivo a orientarne alcune questioni

tali»; HUSSERL, *Ricerche logiche*, I, ed. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 269 (d'ora in poi: *RL I*), *Introduzione* alle sei ricerche, p. 272.

12 Cfr. HUSSERL, *RL I*.

13 Cfr. Id., *Hua XIX*, 1, p. 28.

14 Cfr. Id., *RL II*, pp. 138 ss.

15 Cfr. *Ivi*, pp. 145-146.

centrali, prima fra tutte quella del fenomeno. La restrizione dell'indagine ai soli costituenti effettivi dei vissuti, invero, contribuisce a schiacciare il significato di "fenomeno" sul piano della sola coscienza: per evitare le ambiguità del termine, in un certo senso, Husserl sembra finire con il limitarlo in modo artificioso a quella dimensione che nelle *Idee* sarà chiamata noetica. Ma questa limitazione rappresenta un elemento in opposizione alla portata innovatrice della fenomenologia, cosa di cui lo stesso filosofo moravo ha presto modo di rendersi conto, tanto che nelle riflessioni immediatamente successive si assiste a un significativo chiarimento.

In una nota assai rilevante del paragrafo 16 della seconda edizione della *Quinta ricerca*, egli ammette che nella prima edizione dell'opera il significato delle espressioni "fenomenologia" e "fenomenologico", avendo un'accezione ristretta, limitata come visto al piano dell'immanenza effettiva, lascia in ombra la genuina portata dell'oggettualità intenzionale: in essa va perduta la distinzione tra *reeller Inhalt* e *intentionaler Inhalt*¹⁶. L'analisi dell'*intention*, per dirla in altri termini, è lì impostata in modo tale da coprire la questione dell'*intentionum*¹⁷. Nella seconda edizione, in effetti, si parla di una «teoria fenomenologica essenziale [*phänomenologische Wesenslehre*] dei vissuti del pensiero e della conoscenza, che consideri costantemente l'oggetto intenzionato [*das Vermeinte*] che ad essi inerisce per essenza (esattamente nei modi in cui si "manifesta", "si presenta", ecc., come tale in essi)»¹⁸.

Questa prospettiva contribuisce a dare un inquadramento più soddisfacente a ciò che Husserl sottolinea nell'appendice alla *Sesta ricerca* già fin dalla prima edizione, vale a dire l'ambiguità insita nel concetto di manifestazione (*Erscheinung*)¹⁹. In questa sezione emerge come il discorso sulla manifestazione sia riferito agli atti del rappresentare intuitivo (*anschauliches Vorstellen*), quindi a tutti quei vissuti che presentano (es. percezioni) o ripresentano (es. ricordi, fantasie) una qualche oggettualità. L'apparire è comunque radicato nel suolo della coscienza, sebbene i tre possibili sensi in cui può essere inteso forniscano un quadro decisamente articolato: 1) in prima battuta, manifestazione è il vissuto concreto dell'intuizione, «l'aver un certo oggetto come intuitivamente presente o presentificato»²⁰; 2) in secondo luogo, essa indica proprio ciò che è manifesto, cioè l'oggetto che si dà nell'esperienza; 3) infine, essa può riferirsi anche agli elementi costitutivi effettivi (*reelle Bestandstücke*) della manifestazione intesa nel primo senso, quindi possono essere considerate *Erscheinungen* anche le sensazioni coinvolte nel processo intuitivo, cioè quelle presentative (*präsentierend*)²¹.

16 *Ivi*, pp. 185 ss.

17 *Ivi*, nota 27, p. 212.

18 Cfr. HUSSERL, *RL I*, p. 273.

19 Seguo in questo caso per comodità la scelta di traduzione di Piana, ben consapevole del fatto che, come in molti altri casi, anche questa non è esente da difficoltà. La ragione di questa preferenza sta nel fatto che "manifestazione" rende meglio l'idea fenomenologica di un apparire delle cose, di un loro darsi a vedere, che esclude quindi di principio la possibilità di un essere non fenomenico. Tradurre *Erscheinung* con "apparenza" comporterebbe una resa certo più letterale, però soggetta al pericolo di essere fraintesa in termini di "mera apparenza" di contro a un "essere vero".

20 Cfr. HUSSERL, *RL II*, p. 537.

21 *Ivi*, pp. 537-538.

Quest'ultima accezione, tuttavia, è considerata fuorviante (*beirrend*), poiché ricondurre la manifestazione al piano delle sensazioni, intese in questo senso, implica l'assunzione di una posizione inevitabilmente psicologista. Per questo motivo, i primi due sensi di manifestazione risultano essere quelli fondamentali. Già nella prima edizione dell'opera, quindi, Husserl è consapevole dei fraintendimenti che possono essere generati da un'indagine che si mantenga sul piano della compagine effettiva dei vissuti. Un passo molto significativo dell'appendice alla *Sesta ricerca* – rielaborato in parte nella seconda edizione – introduce quella che sarà la determinazione fondamentale dell'*Erscheinung/Phänomen* e, conseguentemente, della fenomenologia come nuovo tipo di ricerca filosofica:

Si dirà certamente che il concetto originario di manifestazione è quello indicato al secondo punto: si tratta dunque del concetto di ciò che si manifesta [*das Erscheinende*] o che può manifestarsi, del dato intuitivo [*das Anschauliche*] come tale. Tenendo conto del fatto che vissuti di qualsiasi genere (e quindi anche i vissuti dell'intuizione esterna i cui oggetti vengono detti a loro volta manifestazioni *esterne*) possono diventare oggetti di intuizioni riflessive, interne, si dicono allora “fenomeni” [*Phänomene*] tutti i vissuti nell'unità dei vissuti di un io: di conseguenza, *fenomenologia* significa teoria dei vissuti in generale, includendo anche tutte le datità non solo effettive [*reell*], ma anche intenzionali [*intentional*], ostensibili [*ausweisbar*] con evidenza nei vissuti. La fenomenologia *pura* è allora la teoria essenziale dei “fenomeni puri” [*Wesenslehre von den “reinen Phänomenen”*], dei fenomeni della “coscienza pura” di un “io puro”²².

Quanto espresso in questo passo è frutto di un'elaborazione concettuale che Husserl conduce nelle numerose ricerche, studi, lezioni realizzate nel periodo che arriva al 1913, anno in cui, non a caso, vedono la luce sia la seconda edizione delle *Ricerche logiche* sia il primo volume delle *Idee*. In questi anni si tematizza il concetto di *datità fenomenologica*, cioè di ciò che propriamente si dà sulla base delle operazioni di *epoché* e di riduzione. Qui la riduzione fa emergere in modo chiaro che il fenomeno è da intendere tanto come ciò che si manifesta (l'oggetto, la cosa intenzionata) quanto come il suo stesso apparire (la manifestazione, che è vissuta dal soggetto di coscienza)²³.

Questa doppia connotazione del fenomeno non deve essere intesa come il dualismo di due cose distinte e separate, poiché tale idea comporterebbe l'assunzione di una metafisica sostanzialistica caratterizzata, come visto, da vacue analisi di concetti. La duplicità intrinseca al fenomeno va invece compresa in termini costitutivi, per cui tra la manifestazione e il manifesto sussiste una coappartenenza strutturale²⁴. Andando oltre

22 *Ivi*, p. 539.

23 Cfr. HUSSERL, *IF*, p. 50.

24 *Ivi*, p. 51 (traduzione leggermente modificata): «Ma non è che le cose, ancora una volta, esistano per sé, e “spediscono all'interno della coscienza i loro rappresentanti”. Una cosa simile non può venirci in mente nell'ambito della riduzione fenomenologica; invece le cose sono, e sono date direttamente, e lo sono nella manifestazione e in virtù della manifestazione [*in der Erscheinung und vermöge der Erscheinung*]; esse sono o valgono sì come separabili individualmente dalla manifestazione, per quel tanto che questa o quella singola apparenza (coscienza di datità) non è rilevante, ma essenzialmente,

la divisione brentaniana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici, andando quindi oltre quella che era una vera e propria ovvietà di molta psicologia e filosofia dei suoi tempi, Husserl tematizza in modo radicale proprio il fatto che ogni cosa è ciò che è in virtù di un suo darsi, cioè in forza di una qualche manifestazione, ovvero, per dirla ancora con altre parole, ogni “che” è tale sulla base del suo “come”. La manifestazione non è il vissuto psichico inteso come accadimento obiettivo della mente, così come il manifesto non è un oggetto del mondo obiettivamente sussistente. Non ci sono cose già “bell’ e pronte”, bensì una dinamica continua dell’apparire in cui esse assumono i molteplici sensi che le caratterizzano²⁵.

Mediante la tematizzazione di questa dinamica, il filosofo moravo pone l’accento sul doppio senso presente nel termine “fenomeno”, ritrovando sulla base del suo proprio percorso di pensiero ciò che era già contenuto nel greco *phainómenon*:

La parola fenomeno ha un doppio senso [*doppelsinnig*] per via dell’essenziale correlazione fra l’apparire e ciò che appare. *Φαινόμενον* vuol dire propriamente ciò che appare [*das Erscheinende*], e tuttavia è usato di preferenza per l’apparire [*das Erscheinen*] stesso, per il fenomeno soggettivo (se è permessa questa espressione che si presta a essere fraintesa in modo grossolanamente psicologico). Nella riflessione diviene oggetto la *cogitatio*, l’apparire stesso, e questo favorisce il formarsi dell’equivoco²⁶.

La coappartenenza tra l’apparire e ciò che appare, tra la manifestazione e il manifesto, implica che *ogni cosa si mostra in quanto qualcosa*, secondo determinate prospettive, punti di vista, orizzonti di riferimento. Ancora una volta, il “che cosa” oggettuale non sussiste se non in un qualche “come” della presentazione. Secondo la lettura di Klaus Held, Husserl torna in questo modo all’originaria intuizione greca per la quale non è possibile separare lo stato o la condizione dell’apparire da ciò che in esso si manifesta oggettualmente, comprensione che comporta la concezione della verità come svelamento o non nascondimento (*alétheia*)²⁷. Ma dire stato o condizione equivale a dire situazione,

secondo l’essenza, ne sono inseparabili».

25 Questo aspetto, che distingue fin dal principio la fenomenologia husserliana dalla psicologia di Brentano, è colto con grande chiarezza da Heidegger: «Abbiamo così una peculiare coappartenenza [*Zugehörigkeit*] tra il modo dell’essere-inteso, l’*intentio*, e l’*intentum*, dove *intentum*, l’inteso, è da comprendere nel senso che abbiamo esposto: non il percepito come ente, ma l’ente nel come del suo essere-percepito, l’*intentum* nel come del suo essere-percepito», HEIDEGGER, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., p. 57 (traduzione leggermente modificata). In tempi più recenti, anche Waldenfels si è soffermato significativamente su questo aspetto, sostenendo che Husserl ha sottolineato «sin a partire dalle *Ricerche logiche* il fatto che un “qualcosa” si manifesta sempre attraverso un “come”, sempre “in quanto” qualcosa. Pertanto il punto fondamentale della fenomenologia sta proprio nel fatto che il “che cosa” (che si manifesta) non può mai essere separato dal “come” esso si manifesta. Non ci sono dunque datità naturali e successivamente modalità della loro manifestazione, perché un “qualcosa” si dà sempre attraverso un “come”»; cfr. B. WALDENFELS, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2011, p. 41.

26 HUSSERL, *IF*, p. 53.

27 Held parla al riguardo di una riconquista husserliana del senso originario di *φαίνόμενον*, che, analogamente ad altri participi del greco, indica sia un certo stato, sia il qualcosa che ne partecipa: «anche

cioè una struttura prospettica, in virtù della quale ogni manifestazione è tale per qualcuno, quindi si articola e si configura in connessione a un punto di vista o a una circostanza determinata. In altri termini, l'apparire è sempre manifestarsi a qualcuno e, proprio per ciò, è esser vissuto da questi. Si tratta di un nodo strutturale inaggrabile, che emerge anch'esso già nel pensiero antico²⁸. Numerosi indirizzi della riflessione moderna – ed è questo l'equivoco fondamentale sottolineato da Husserl – hanno finito con l'interpretare il carattere situato dell'apparire in termini di semplice vissuto soggettivo, vale a dire di accadimento obiettivo interno della coscienza o della mente, fraintendendo completamente il senso del fenomeno.

Precisamente per questa ragione, la portata della fenomenologia va originariamente ben al di là di qualsiasi psicologia, sia essa empirica o razionale. Ciononostante, il modo in cui Husserl porta avanti lo sviluppo delle sue ricerche non è esente da ambiguità e difficoltà di vario tipo. In effetti, dopo aver denunciato il fraintendimento psicologista, egli stesso non esita a declinare la determinazione genuina del fenomeno nei termini di un idealismo di matrice cartesiana, in virtù del quale rischia di risultare disinnescata l'istanza originaria, genuina, del ritorno "alle cose stesse". In particolare, la via alla fenomenologia che egli tratteggia a partire dal primo libro delle *Idee* – per ribadirla ancora fino ai primi anni Trenta (ad esempio nelle *Cartesianische Meditationen*) – si basa, come noto, sulla ripresa di alcuni motivi ispirati alla riflessione del fondatore del pensiero moderno.

Si tratta di motivi che si prestano inevitabilmente a ingenerare sospetti o ad essere fraintesi in un modo che rischiano di andare contro la riscoperta della fondamentale correlazione di "apparire" e "cosa che appare". Se è infatti innegabile che il fenomeno non debba essere identificato con il vissuto reale, è altrettanto evidente che, sulla base della via cartesiana alla riduzione, esso sia inteso come *cogitatio* di una coscienza pura. La critica allo psicologismo prende infine la forma di un rinnovato idealismo trascendentale. Non è un caso che molti seguaci della fenomenologia, rimasti inizialmente affascinati dalle *Ricerche logiche*, abbiano considerato con crescente sospetto il percorso iniziato a partire dal primo libro delle *Idee*. Non è ovviamente questa la sede per ricostruire un tema classico del dibattito storiografico, la cui complessità impedisce giudizi sommari.

lo stesso participio φαινόμενον esprime questa indifferenza: esso indica in modo inequivoco che la situazione dell'apparire [*Zustand des Erscheinens*] è essa stessa ciò che appare situativamente [*das zuständlich Erscheinende*] e, in questo senso, ciò che sussiste [*das Vorliegende*]. Questo nesso è ciò che primariamente produce il concetto greco di verità in termini di *alétheia*, in conformità al quale ciò che è manifesto [*das Offenbare*] nella sua determinatezza è ciò che sussiste, dunque il vero [*das Wahre*] è anche già l'essente [*das Seiende*], concretamente inteso». Cfr. K. HELD, *Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie*, in «Phänomenologische Forschungen», 10, 1980, pp. 89-145, qui 114.

28 Si possono citare qui, a mo' di esempi, due luoghi celebri. Il primo è di Platone: «ciò che appare si genera – o, se è proprio necessario parlare di essere, è – solo relativamente a colui al quale appare»; cfr. PLATONE, *Teeteto*, 166 b 5-6. Il secondo è di Aristotele: «ciò che appare è tale solo relativamente a qualcuno»; cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1011 a 22-24. Come noto, entrambi i passi fanno riferimento alla polemica platonico-aristotelica contro il cosiddetto "relativismo" di Protagora, in cui il carattere intrinsecamente soggettivo del fenomeno è contrapposto alla verità oggettiva dell'*episteme*.

Ai fini del presente discorso, basta tenere presente alcuni possibili elementi critici insiti nella via cartesiana. Una questione particolarmente significativa, in quest'ottica, è ciò che Melle definisce come una certa concezione prometeica della coscienza²⁹, in virtù della quale il *Bewusstsein* è presentato come ciò che attua (*Vollzieher*) i vissuti, cioè l'apparire. In questa coscienza, purificata mediante la riduzione, è possibile, secondo Husserl, la datità senza residui, ma l'*Erscheinung* e l'*Erscheinendes* sono ricompresi in termini di noesi e noema, con tutti i problemi che ne conseguono (l'ombra di un ritorno, nonostante le smentite, ai meri contenuti *reell* della coscienza; lo statuto del noema, il suo rapporto con l'oggetto reale ecc.)³⁰. Insomma, questa autointerpretazione cartesiana – motivata per un verso dalla chimera di una fondazione assoluta del filosofare, per l'altro dall'esigenza di un'opposizione radicale a ogni forma di obiettivismo ingenuo – conduce Husserl e i suoi lettori su terreni scomodi e fangosi, in cui si rischia di perdere di vista la dimensione fondamentale della fenomenologia.

3. Fenomeno e doxa

Molti fini conoscitori di Husserl possono ovviamente mostrare – peraltro a ragione, con efficacia e dovizia di dettagli – che una simile lettura della via cartesiana rischia di essere frettolosa e di non cogliere il punto centrale della riflessione condotta da Husserl nelle *Idee*. Rimane però il fatto che Husserl stesso ha indicato altre vie di accesso alla problematica della fenomenologia³¹, vie che appaiono preferibili rispetto a quella delle *Idee*, proprio perché evitano certi terreni accidentati e valorizzano meglio la genuina tematizzazione del fenomeno. Si tratta di cammini che in buona misura egli si va aprendo in modo spontaneo, per l'interna evoluzione della sua riflessione, come nel caso delle indagini degli anni Venti sulla logica trascendentale e la fenomenologia genetica; al loro approfondimento e consolidamento contribuisce tuttavia anche il confronto critico che Husserl porta avanti con i suoi allievi e seguaci. Il percorso teorico che egli tratteggia nella *Krisis* esemplifica ottimamente questo stato di cose.

29 Cfr. U. MELLE, *Husserls und Gurwitschs "Studien zur Struktur des Bewusstseins"-feldes*, in «Phänomenologische Forschungen», 30, 1996, pp. 111-144.

30 Riguardo a queste difficoltà possono essere ricordate le parole di HELD, *Husserls Rückgang auf das phänomenon*, cit., pp. 93-94: «Nel solco di questa connessione con Descartes l'*epoché* si presenta primariamente come una meditazione sull'io in quanto soggetto che attua [*Vollzieher*] l'apparire; i modi manifestativi [*Erscheinungsweisen*] diventano determinazioni della sua attuazione d'esperienza, cioè in termini cartesiani: *modi cogitandi*, o per dirla con Husserl: momenti effettivi [*reell*] del flusso di coscienza. Il sussistere-in-sé degli oggetti viene "messo tra parentesi"; cioè la trascendenza, che noi gli attribuiamo nella credenza d'essere, viene riassorbita, in quanto trascendenza intenzionale, nell'immanenza dell'attuazione manifestativa [*Erscheinungsvollzug*] della vita di coscienza. In tal modo però sembra quasi che in fenomenologia ricompaia l'incresciosa questione gnoseologica se si dia un essere dell'oggetto al di là della sua trascendenza intenzionale, immanente, e se noi vi abbiamo un qualche accesso».

31 D'altra parte, è convinzione di Husserl che «una "via regia" che porti alla fenomenologia e quindi alla filosofia non c'è»; cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, I, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 246, d'ora in poi: *Idee I*.

In quest'opera egli è costretto a riconoscere l'ambiguità e i possibili fraintendimenti connessi alla via cartesiana, prospettando un nuovo accesso e una considerazione più adeguata del fenomeno³². In effetti, la nuova via che passa per l'analisi della *Lebenswelt* non è legata – come si è voluto spesso credere – a un avvicinamento di Husserl a tematiche affini a quelle delle cosiddette filosofie dell'esistenza, che cominciano a prendere piede proprio a partire dalla fine degli anni Venti per affermarsi compiutamente nei Trenta.

Se è vero, come sostiene Bernet, che «il rovesciamento operato dalle fenomenologie dette “dell'esistenza” si prepara in effetti già in ciò che bisogna pur chiamare l'*ontologia fenomenologica della coscienza* di Husserl»³³, non altrettanto chiaro è il processo inverso, cioè l'influsso esercitato da quelle sul pensiero del filosofo moravo. Nella *Crisi*, in particolare, è portata avanti una linea d'indagine autonoma, che costituisce lo sviluppo di un percorso risalente a sua volta per lo meno alle lezioni del 1911 sui *Grundprobleme der Phänomenologie*, in cui Husserl si cimenta a fondo con la questione – tratta come noto da Avenarius – circa il concetto naturale di mondo (*natürlicher Weltbegriff*). Recuperando tale spunto di ricerca, egli ha il merito di tematizzare in modo più fecondo e comprensivo la correlazione interna al fenomeno.

Il punto di partenza da cui prendere le mosse è in questo caso la constatazione dell'enorme mutevolezza delle nostre esperienze. Ciò che appare, si dà in una molteplicità di manifestazioni costantemente variabili. Ogni fenomeno, in quanto è situato e legato a un punto di vista, è caratterizzato dalla struttura d'orizzonte, cioè dalla possibilità di dispiegarsi secondo continue sintesi prospettiche. Come si afferma esplicitamente nella *Crisi*, l'a-priori della correlazione *Erscheinung-Erscheinendes* «può essere esibito soltanto nella relatività [*Relativität*], nel dispiegamento dell'orizzonte [*Horizontentfaltung*]]»³⁴. La relatività o carattere d'orizzonte³⁵ è dunque quella determinazione per cui ogni cosa si dà, volta per volta, in una molteplicità di manifestazioni connesse da strutture di sintesi e rimando, in base al contesto nel quale ci troviamo, secondo l'immagine, usata da Husserl in vari luoghi, dell'eterno flusso eracliteo³⁶. La prospettività e la relatività non riguardano solo le esperienze di tipo percettivo, ma anche, più in generale, l'ambito delle azioni, delle fantasie, della vita emotiva, delle operazioni intellettuali – in una parola, tutte le possibili dimensioni del senso.

A partire da queste considerazioni si dispiega il campo d'indagine entro cui si rende necessaria la tematizzazione della *Lebenswelt*. Questa non deve essere intesa, quindi, nell'ottica delle numerose contrapposizioni (autenticità/inautenticità, concretezza della vita/astrattezza scientifico-intellettualistica) in cui troppo spesso è stata forzosamente ricondotta. Il mondo-della-vita – al netto di qualche inevitabile oscillazione di significato

32 Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, § 43 (d'ora in poi: *Crisi*).

33 Cfr. R. BERNET, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, PUF, Paris 2004, p. 20.

34 Cfr. HUSSERL, *Crisi*, § 46, p. 186.

35 Sul concetto di “orizzonte” si veda: S. GENIASAS, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht 2012.

36 Cfr. ad es. HUSSERL, *IF*, p. 99; Id., *Crisi*, p. 183.

– deve essere inteso prima di tutto come il mondo della *doxa*, cioè di quelle esperienze abituali eppure sempre mutevoli che modellano la nostra vita prima di ogni teoria³⁷. Husserl sottolinea come, a partire dall'antichità socratico-platonica, il pensiero filosofico abbia spesso posto una pesante ipoteca sulla *doxa*, considerandola come una forma di comprensione manchevole e traballante, in quanto sprovvista della stabilità che solo la conoscenza rigorosa delle cause e dei principi può conferire all'*episteme*.

L'aspetto interessante della proposta husserliana è invece proprio quello di non contrapporre i due termini, suggerendo al contrario di considerare le due dimensioni come strutture fenomeniche connesse da specifici rapporti di fondazione. I fenomeni con cui la fenomenologia deve avere prima di tutto a che fare, allora, sono proprio le *doxai*, intese non tanto come semplici opinioni bensì, in modo più ampio, come modi di datità o di manifestazione inevitabilmente relativi e contestuali, attraverso cui la datità è pertanto sempre una datità situata. Dal momento che i fenomeni si presentano originariamente come *doxai*, non è lecito sminuirne fin da principio il ruolo, trattandoli come credenze o pareri meramente soggettivi, privi di qualsiasi valore veritativo: è infatti in essi che prende primariamente corpo la dinamica dell'apparire, per cui per loro valgono secondo Husserl le «verità pratico-quotidiane della situazione [*die alltäglichpraktischen Situationswahrheiten*]»³⁸. Tali verità sono caratterizzate dal fatto di essere funzionali alle circostanze concrete dell'esperienza quotidiana, in cui si realizza l'ambiguo connubio di molteplicità mutevole – ognuno ha, a seconda della situazione, la sua specifica comprensione delle cose – e stabile ovvietà – i modi consueti in cui l'abitudine e le tradizioni ci presentano le cose sfuggono alla loro messa in questione³⁹.

Da questo punto di vista, per riprendere di nuovo la suggestione aristotelica, i fenomeni sono le cose più manifeste, in quanto viviamo costantemente immersi in essi, eppure sono anche ciò che vi è di più confuso, proprio in quanto triviali e ovvi. L'ovvio è quel carattere peculiare della manifestazione per cui rimane celato proprio ciò che si pretende essere allo scoperto nella sua evidenza e non questionabilità. Le *doxai* del mondo-della-vita, in quanto costituiscono ciò che vi è di più manifesto, sono anche ciò che è più quotidiano: «siamo troppo poco inclini a considerare problematico tutto ciò che è quotidiano [*alltäglich*]»⁴⁰.

Nelle ambiguità della *doxa* – tesa tra relatività e indiscutibilità, parzialità e trivialità, mutevolezza e stabilità – affonda dunque innanzitutto la ricerca sui fenomeni. Tali carat-

37 La scienza del mondo-della-vita è una scienza che «concerne la tanto disprezzata *doxa*, e che tutto a un tratto acquista la dignità di un fondamento della scienza e pretende all'*epistème* [...]». Consideriamo dunque concretamente, nella sua trascurata relatività e in tutti i modi di relatività che per essenza gli ineriscono, il mondo-della-vita, il mondo in cui noi viviamo intuitivamente, con le sue realtà, così come si danno»; cfr. HUSSERL, *Crisi*, § 44, p. 183.

38 *Ivi*, § 34f, p. 161.

39 Al riguardo, Waldenfels parla significativamente di una compresenza di valorizzazione (*Aufwertung*) della *doxa* – nella misura in cui essa è caratterizzata da un proprio stile veritativo di ordine pratico-quotidiano – e svalutazione (*Abwertung*) di essa – in quanto costituisce un ambito di senso chiuso e latente, incapace di render criticamente ragione di sé; cfr. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, pp. 39-41.

40 Cfr. HUSSERL, *RL I*, p. 38.

teri ambivalenti sono motivati dalla costitutiva ambivalenza del senso originario di *phainomenon*, in virtù del quale non si dà quella divaricazione tra *Erscheinen* ed *Erscheinendes* che è alla base della distinzione soggetto-oggetto. La *doxa* rivela, bensì, che vi è un profondo intreccio tra la manifestazione e il manifesto, intreccio che è strutturalmente declinato secondo una prospettiva, ragion per cui, come nota Held, si dà indistinzione tra il sussistere della cosa e l'attuazione dell'esperienza da parte del soggetto⁴¹.

Già nel primo volume delle *Idee*, l'indagine sulle modalità fondamentali della coscienza intenzionale porta alla luce il ruolo fondamentale di ciò che Husserl chiama *doxa originaria (Urdoxa)*: con questa espressione si intende la forma originaria non modificata del modo della credenza, cioè la certezza del credere, cui corrisponde, sul piano dell'*obiectum*, la determinazione originaria dell'essere (in quanto certo o reale)⁴². Nell'ambito della *doxa*, in quest'ottica, emerge quella credenza d'essere (*Seinsglauben*) che, ponendo il mondo e le cose che ne fanno parte come obiettivamente esistenti, costituisce anche la base per la separazione tra l'apparire e ciò che appare. Nella prospettiva delle *Idee*, tuttavia, la *doxa* è concepita, per lo più, nei termini della questione degli atti oggettivanti. È solo con le lezioni sulla logica trascendentale degli anni Venti che essa viene ripensata geneticamente nell'ottica di una costituzione "passiva" – per così dire pre-oggettivante – in cui è possibile recuperare l'indistinta duplicità del fenomeno.

La portata della *doxa* appare dunque nella *Crisi* più ampia e radicale che nell'opera del 1913, poiché abbraccia l'intero spettro di tutte le possibili donazioni di senso che precedono e rendono possibili, come tali, le operazioni teoretiche da cui emergono le scienze propriamente dette⁴³. Il darsi di una sussistenza oggettiva, in sé, delle cose è, in altri termini, un qualcosa che deriva dalla mutevole molteplicità con cui esse si presentano nell'esperienza della *Lebenswelt* – detto ancora in altri termini, è una determinata configurazione di senso che emerge come risultato di specifiche dinamiche manifestative. L'*epoché* allora, come sospensione della tesi d'essere, è necessaria proprio per mettere tra parentesi la credenza nella sussistenza stabile della cosa al di là delle sue molteplici manifestazioni e dischiudere così la dimensione originaria del fenomeno.

Secondo lo Husserl della *Crisi*, questa operazione permette alla fenomenologia di risalire più a monte dell'interrogazione platonico-aristotelica, riconnettendosi con gli albori della filosofia, cioè con il pensiero presocratico⁴⁴. Tanto nel pensiero delle origini quanto nella fenomenologia emerge con forza che un'indagine radicale sui fenomeni non può non partire dalla constatazione della relatività che attraversa costitutivamente l'apparire. Tale relatività, tuttavia, non va presa come un fatto bruto, cioè come un mero dato che ci si deve limitare a registrare nella sua presunta neutralità.

41 «Nella misura in cui viviamo immediatamente immersi nella situazione d'esperienza, il sussistere [*Vorliegen*] di ciò che appare in questa situazione non è per noi diverso dall'attuazione [*Vollzug*] con cui ci apriamo all'offerirsi di tale oggetto; nella situazione, il mostrarsi [*Sich-Zeigen*] della relativa determinazione di ciò che appare e il nostro apprendere [*Aufnehmen*] questa determinazione sono la stessa cosa»; cfr. HELD, *Husserls Rückgang auf das phainomenon*, cit., p. 91.

42 HUSSERL, *Idee I*, § 104.

43 Cfr. Id., *Crisi*, p. 166.

44 Cfr. Id., *Crisi*, § 48, p. 192.

Un approccio del genere, infatti, si risparmia la fatica dell'indagine, assestandosi su una comoda posizione di senso comune. Per evitare che la rivalutazione della *doxa* rimanga impigliata nelle ovvietà della *doxa*, sfociando in una suo acritico ottundimento, è necessario risalire alle strutture che ne stanno alla base⁴⁵. In questo contesto, pertanto, si delinea l'ambito di una nuova razionalità, la possibilità di un differente sapere dei fenomeni, che forse non deve essere inteso in termini gerarchici o – come direbbe Husserl – arcontici, cioè nell'ottica di quell'idea di “filosofia prima” che il pensatore moravo continua a coltivare, bensì nel quadro di una tessitura complessa dell'esperienza, che, lungi dal costituire appunto una struttura piramidale a piani o strati, si caratterizza invece per un fitto ordito di molteplici fili variamente intrecciati, secondo il modello – anch'esso husserliano – della *Verflechtung*.

45 «Dove si realizza la difesa della *doxa*? Non di certo sul terreno della *doxa* stessa. Il sapere quotidiano [*Alltagswissen*] che interroga, chiarisce e giustifica sé stesso, non è più un sapere quotidiano, poiché ha già abbandonato il terreno dei concreti e specifici interessi della vita [*Lebensinteressen*]. La teoria husserliana del mondo-della-vita e del quotidiano si distingue nettamente, su questo punto, da una mera filosofia del *common sense*, e in ciò ha ragione contro tutti coloro che si contentano del ricorso diretto all'esperienza e al linguaggio quotidiani»; cfr. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, cit., p. 40.