

## Elementi per una nuova fenomenologia dell'a priori culturale

Una prima coordinata per il tema di questo contributo potrebbe essere tracciata ricorrendo alle stringate ma illuminanti parole con cui il fenomenologo americano Dorion Cairns qualificava in un suo manoscritto del 1938 l'itinerario intellettuale di Edmund Husserl<sup>1</sup>. La riflessione filosofica di Husserl, stando a Cairns, era costantemente accompagnata e motivata da due fondamentali avversioni: un'insofferenza nei confronti di qualsiasi oscurità rinvenibile nei concetti, nelle affermazioni, nelle teorie e un'antipatia nei confronti di tutte quelle credenze che non fossero state da lui scrupolosamente giustificate attraverso dirette osservazioni in prima persona<sup>2</sup>.

Niente di nuovo, si potrebbe aggiungere, per lo meno per quanto riguarda moventi e propositi, più volte enunciati dallo stesso Husserl, anche con toni accorati, come nella famosa pagina di diario del settembre 1906, in cui il lavoro filosofico di giustificazione e chiarificazione sembra addirittura intrecciarsi con il senso stesso dell'esistenza<sup>3</sup>. Chi ha scelto il mestiere di pensare, chi è stato chiamato alla filosofia, secondo Husserl, per vivere autenticamente deve fare chiarezza sul significato, la portata e le possibilità della ragione, adoperando la ragione stessa. Compito ovviamente arduo, gravido di difficoltà e aporie, dalle quali il fondatore della fenomenologia, com'è noto, non distoglierà mai lo sguardo, riconoscendovi il senso ultimo della filosofia in quanto impresa conoscitiva razionale. Ma la risposta alla vocazione filosofica, come trapela da questi rapidi cenni, non è una mera operazione intellettuale, avulsa dalla vita, bensì è una presa di posizione radicale e intransigente, che coinvolge l'intera sfera personale.

Tale coinvolgimento esistenziale riecheggia nelle parole che Husserl formulerà nella premessa all'edizione inglese delle *Idee*, avvertendo che «il presente scritto non sarà di nessun aiuto a colui che già è sicuro della propria filosofia e del proprio metodo filosofico, che non ha mai conosciuto la disperazione di chi, per avere avuto la disgrazia di essersi innamorato della filosofia, si vide già all'inizio, già da studente, posto di fronte a una scelta nella confusione delle filosofie, rendendosi conto di non aver scelta perché nessuna di quelle filosofie aveva provveduto a liberarsi autenticamente di tutti i presupposti, che nessuna era sorta dal radicalismo di una responsabilità e di una garanzia di sé quali sono richieste dalla filosofia»<sup>4</sup>. Dall'incertezza e dall'instabilità provocate dalla mancanza di fondamenti si può dunque provare ad uscire, ma la radicalità di quella garanzia di sé che la filosofia richiede, impone al ricercatore di intraprendere vie non ancora battute, in piena autonomia e indipendenza da qualsiasi altra disciplina, e soprattutto in totale libertà da qualsiasi presupposto occulto e non indagato<sup>5</sup>.

L'impegno ad abbandonare o almeno a riconoscere e mettere in questione i propri presupposti dovrebbe essere scritto a lettere cubitali nel "mansionario" del filosofo, come requisito preliminare nella ricerca di un terreno non evanescente per il proprio sapere; procedendo, come precisa Husserl,

---

\* Università di Siena

<sup>1</sup> Cairns (2002).

<sup>2</sup> Ivi, p. 219.

<sup>3</sup> «In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una critica della ragione. [...] Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro, in linee generali, sul senso, l'essenza, i metodi, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione, senza aver immaginato, progettato, stabilito e fondato un generale abbozzo per essi» Si tratta di un brano riportato da Walter Biemel nella sua «Einleitung» a *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, pp. VII-VIII, per illustrare il momento di crisi intellettuale attraversato da Husserl negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione delle *Ricerche logiche* (1900-01).

<sup>4</sup> Husserl (2002b), p. 433.

<sup>5</sup> Ivi, p. 432.

sulla base di un metodo assolutamente trasparente. Tuttavia, uno dei punti su cui si sono maggiormente distinte e divaricate le posizioni dei fenomenologi, riguarda proprio la possibilità di liberarsi da qualsiasi presupposto e l'effettiva consistenza del tentativo di applicare un metodo assolutamente trasparente, fondando le proprie affermazioni e convinzioni filosofiche sulla base di intuizioni immediate, compiute in prima persona<sup>6</sup>. Eppure, si tratta di una questione ineludibile, alla quale occorre rispondere, se non altro perché «il filosofo non può non chiedersi che cosa sta facendo. Non può percorrere una strada, usare un metodo e non chiedersi conto di quel metodo, affidandosi semplicemente al risultato eventuale: la domanda filosofica, a differenza di quella scientifica, è sempre autoreferenziale»<sup>7</sup>. Dunque, a differenza di quanto accade alle altre discipline, umanistiche o scientifiche, fare ricerca in campo filosofico conduce, o almeno dovrebbe condurre, a interrogarsi sulla genesi, sul fondamento, sulla giustificazione delle proprie pratiche e del proprio procedere.

«La peculiarità dell'interrogazione filosofica è di volgersi su se stessa, di chiedersi anche che cos'è interrogare e che cos'è rispondere. Non appena è posta, tale domanda alla seconda potenza non può essere cancellata. Ormai non ci si potrà più comportare come se non ci fosse mai stata domanda»<sup>8</sup>. Queste parole di Merleau-Ponty, oltre a sancire lo stadio aurorale della riflessione filosofica, aggiungono un sottile richiamo all'intransigenza con cui bisognerebbe tener fede alla domanda, una volta emersa. Una domanda inesorabile, che rivolgendosi a se stessa risulta al contempo necessaria e paradossale.

In effetti, che la si voglia considerare o meno una filosofia tra le altre, la fenomenologia sembra essere ulteriormente spinta anche dalla singolarità del proprio metodo a fare i conti con una sorta di istituzionale autoreferenzialità. Tuttavia, questo compito rigorosamente filosofico implica una questione preliminare, solo in apparenza meramente tecnica: quali sono gli strumenti con cui è possibile indagare il metodo fenomenologico? Irresistibile tentazione è quella di accogliere la risposta netta e sbrigativa: con il metodo fenomenologico stesso<sup>9</sup>. In effetti, «la stessa fenomenologia, da questo punto di vista – e Husserl spesso l'ha detto – deve essere sottoposta ad analisi fenomenologica»<sup>10</sup>. Ma questa, più che una risposta, sembra essere una dilazione, uno slittamento verso i margini del discorso fenomenologico, dal quale non si può uscire se non riconoscendone l'impraticabilità e il fallimento teoretico<sup>11</sup>.

### 1. Il metodo della visione e la visione del metodo

Fin dagli inizi del suo itinerario di ricerca, Husserl avverte che le sue descrizioni non potranno essere pienamente comprese a meno che non si affronti direttamente, in una diretta evidenza vissuta, l'effettivo tipo di esperienza in questione, per poi giudicare se e quanto adeguatamente la descrizione verbale rifletta o riesca a rappresentare tale esperienza<sup>12</sup>. Da questo punto di vista risulta

<sup>6</sup> Cfr. Behnke (2010), pp. 49 s.

<sup>7</sup> Sini (2000), pp. 122 s.

<sup>8</sup> Merleau-Ponty (2003c), p. 138.

<sup>9</sup> Come ricorda perentoriamente Merleau-Ponty: «La fenomenologia non è accessibile se non a un metodo fenomenologico» Merleau-Ponty (1965), p. 16.

<sup>10</sup> Paci (1963), p. 249. Si tratta di un compito che soprattutto Eugen Fink, sotto lo stimolo e la guida di Husserl, cercò di portare avanti, nella forma di una dottrina trascendentale del metodo. Cfr. Fink (2009); Mezzananza (2001).

<sup>11</sup> Una strategia per una risposta potrebbe essere quella di cercare di ricostruire la genealogia della fenomenologia come impresa conoscitiva. «Genealogia del metodo di Husserl, ad esempio, e degli oggetti di cui parla la sua fenomenologia. Genealogia, ad esempio, ancora, del suo assumere l'intuizione come fonte conoscitiva prima e ultima, la riduzione come via d'accesso privilegiata al senso di determinate formazioni d'esperienza, la variazione eidetica come generale procedimento euristico, il ri-vivere il vissuto o il descrivere cose e incontri di cose o il praticare l'*epoché*» Leoni (2005), p. 213.

<sup>12</sup> Nella Prefazione alla seconda edizione delle *Ricerche logiche* (1913), Husserl scrive: «Infatti, se queste ricerche possono essere sentite come utili da coloro che hanno interessi fenomenologici, ciò dipende dal fatto che esse non presentano soltanto un programma (uno di quei programmi sublimi di cui tanto abbonda la filosofia), ma tentativi di un lavoro rivolto ai fondamenti (*Fundamentalarbeit*) che viene effettivamente eseguito sulle cose afferrate ed intuite

del tutto comprensibile e calzante la similitudine tra la stesura di una descrizione fenomenologica e la compilazione della mappa di un territorio sconosciuto ad opera di un esploratore<sup>13</sup>. Il testo caratteristico di una qualsiasi descrizione fenomenologica, in poche parole, dovrebbe funzionare come una carta geografica (*Landkarte*) capace di guidare il lettore sul campo stesso di indagine, di modo che egli possa compiere da sé le sue osservazioni, valutare ed eventualmente integrare e correggere le analisi già fatte<sup>14</sup>. Il metodo grazie al quale tali analisi sono state condotte dovrebbe quindi poter essere applicato ed eseguito in prima persona, per approdare, o meno, ai medesimi risultati; oppure scoprire strada facendo che tali risultati sono parziali, presentano aspetti problematici, richiedono ulteriori analisi. Ma nel caso della riflessione rivolta al metodo stesso, oltre a scarseggiare opportune descrizioni e mappe idonee cui fare riferimento, si potrebbe facilmente correre il rischio della vuota ricorsività<sup>15</sup>.

Il richiamo alla visione diretta, com'è noto, è un aspetto centrale del metodo fenomenologico, da cui non è possibile prescindere senza abbandonare il campo di indagine originariamente aperto da Husserl. Tuttavia, come è stato più volte evidenziato, non si tratta di un appello ingenuo all'immediatezza, poiché «imparare a vedere, a distinguere e a descrivere ciò che sta dinanzi agli occhi esige studi specifici e ardui»<sup>16</sup>. Come sappiamo, per cominciare a osservare ciò che abbiamo effettivamente davanti agli occhi, per rivolgerci alle “cose stesse” così come effettivamente si presentano, ovvero per accostarci ai fenomeni senza preventivamente “spiegarli via”, ricorrendo alle garanzie delle teorie scientifiche o alle rassicuranti concezioni del senso comune, occorre un rivolgimento dell'attenzione<sup>17</sup>. Per imparare a vedere, a distinguere e a descrivere ciò che abbiamo dinanzi agli occhi, occorre innanzitutto sospendere quello che Husserl definiva “atteggiamento naturale” e aprire così l'inaudito campo di indagine dei fenomeni. E qui, più che mai, non contano le speculazioni astratte, non si tratta di assimilare astruse costruzioni teoriche, magari rivestendo di un gergo oscuro le consuete e familiari banalità: occorre appunto provare a vedere in prima persona, cominciando ad esercitare lo «sguardo fenomenologico». Perché, come ammoniva Adolf Reinach: «Parlare della fenomenologia è la cosa più vana del mondo, fintantoché manca ciò che solo può dare, a ogni discorso, la concreta pienezza e l'intuitività: lo *sguardo* fenomenologico e l'*atteggiamento* fenomenologico»<sup>18</sup>.

In altri termini, per comprendere concretamente le modalità con cui si dispiega l'atteggiamento fenomenologico, dovremmo provare ad assumere tale atteggiamento e cominciare a praticarlo in prima persona<sup>19</sup>. Indicazioni apparentemente limpide e inequivocabili, ma in realtà dense di elementi enigmatici e di implicazioni da chiarire. In ogni caso, cosa vuol dire in concreto praticare un metodo come quello fenomenologico, esercitandolo «sulle cose afferrate ed intuite immediatamente»? Oltre alla difficoltà, rimasta in sospeso, di applicare il metodo al metodo stesso,

---

immediatamente; e queste ricerche, quando procedono criticamente, non si perdono nella discussione di punti di vista, ma lasciano invece l'ultima parola alle cose stesse ed al lavoro intorno ad esse» Husserl (1988), p. 7 s.

<sup>13</sup> Cfr. Husserl (1975), p. 60.

<sup>14</sup> Cfr. Reeder (2010), pp. 39 ss.

<sup>15</sup> Ad esempio, procedendo l'esercizio di genealogia della fenomenologia, sembra difficile evitare l'effetto di una sorta di *mise en abyme*, nella quale l'operazione analitica si replica su se stessa, tendenzialmente all'infinito. «*Epoché* dell'*epoché*, a tutti gli effetti. Descrizione della descrizione. Fenomenologia genetica dell'ambizione genetica della fenomenologia. Ecco che la fenomenologia scende, o scenderebbe, o potrebbe scendere, sul terreno dell'ultima prova (in un certo senso, della sua prima prova, che è la prova del suo senso, del senso dei suoi oggetti, del senso delle sue operazioni, e dunque del senso del senso di cui essa va in cerca e alla cui nascita essa stessa dà l'impulso decisivo). Leoni (2005), p. 214.

<sup>16</sup> Husserl (2002a), p. 5.

<sup>17</sup> «Non è facile *pensare* i fenomeni. Non è facile soprattutto quando, pensandoli, li si vuole *salvare*, invece di “spiegarli via”. [...] E per quanto ci sforziamo di pensare i fenomeni – da buoni fenomenologi – come manifestazioni non vane e non illusorie delle realtà che sembrano presentarci, bottiglie, grattacieli, montagne, una sorta di atavica grammatica mentale ci induce a credere tacitamente che l'entità di queste cose, la loro realtà insomma, risieda piuttosto nella base che non si vede che nel dato che si vede [...]. De Monticelli (2005), pp. 8 ss.

<sup>18</sup> Reinach (2008), p. 167.

<sup>19</sup> Reeder (2010), p. 39.

bisogna rilevare che il primato della sperimentazione diretta nella riflessione e nella descrizione fenomenologica non sempre ha ricevuto la dovuta attenzione, anche da parte di coloro che si professano fenomenologi<sup>20</sup>.

Le parole, vale a dire le descrizioni stilate dal fenomenologo, come spiega Sini con la consueta perspicuità, esigono di essere “comprese”, vale a dire dovrebbero essere “rivissute” dall'interlocutore. Questo significa che il cammino verso la comprensione dei fenomeni oggetto di studio può anche essere intrapreso a partire dalle parole e dai loro significati, ma non bisogna dimenticare che l'analisi fenomenologica non è un'analisi linguistica, non è un lavoro di decantazione concettuale, bensì è un'opera di chiarificazione che prende di mira – o perlomeno prova a prendere di mira – esattamente ciò a cui parole e significati si riferiscono.

Il tema dell'incontro ha un valore particolare in campo fenomenologico. Lester Embree, in una sua articolata introduzione alla ricerca fenomenologica, definisce la fenomenologia come la disciplina che si occupa del nostro incontrare le cose e, in maniera complementare, come la disciplina che tratta delle cose in quanto incontrate<sup>21</sup>. Proprio per evidenziare le caratteristiche di questo approccio analitico, l'autore impiega in diversi luoghi del suo testo il termine *encountering*, che nell'edizione italiana viene invece tradotto nella quasi totalità delle volte come “esperienza”. In effetti potremmo anche essere d'accordo sul fatto che «[l]a fenomenologia è, da parte a parte e a dispetto di una vulgata contraria, una filosofia dell'esperienza»<sup>22</sup>.

C'è dunque un riferimento esplicito al momento vivente dell'esperienza – quello che Embree esprime con il verbo *experiencing*, anch'esso nella traduzione italiana puntualmente assorbito dal sostantivo “esperienza” – una struttura fluente che i fenomenologi prendono in considerazione e che appare in occasione di un incontro direttamente vissuto<sup>23</sup>. È in questo luogo dell'incontro che si manifesta e viene costituito il senso delle cose, in accordo con legalità essenziali e secondo condizioni di possibilità che i fenomenologi si sforzano di cogliere e di descrivere, accostandosi a quella che viene concepita come dimensione fenomenologico-trascendentale dell'esperienza. Si potrebbe dire, con un gioco di parole, facendo a loro volta esperienza dell'analisi dell'esperienza.

## 2. Il campo fluente della coscienza intenzionale

Questa pretesa di rivolgere lo sguardo ai meccanismi e alle procedure stesse che presiedono all'indagine fenomenologica potrebbe sembrare un'inutile complicazione. Eppure si tratta di un punto rilevante, ricorrente in vari luoghi della letteratura fenomenologica, che porta con sé una serie di questioni, non ultima la domanda sullo statuto e l'effettiva consistenza delle strutture eidetiche che dovrebbero essere isolate applicando i protocolli dell'analisi fenomenologica.

Al cuore del metodo fenomenologico, c'è il gesto dell'*epoché*, su cui generazioni di fenomenologi si sono interrogati, a partire dagli allievi diretti di Husserl, incontrando difficoltà e inciampando in paradossi, fino a non ritenere necessario il suo compimento, come nel caso di

<sup>20</sup> «There is a strong and clear emphasis in Husserl and other major phenomenological figures on the species of research best called investigation, yet the vast majority of *soi disant* phenomenologists today engage instead in a species of research that some call philology and others call scholarship. The latter species includes editing, interpreting, reviewing, and translating, and its methods are no different from those used in scholarship on other traditions of philosophy and science. Scholarship is extremely valuable because the works of many are difficult to understand, but it is not an end in itself. It is essentially instrumental. Its purpose is to assist investigation, which is where phenomenology is phenomenology» Embree (2005).

<sup>21</sup> Cfr. Embree (2011).

<sup>22</sup> Di Martino (2007), p. 32. Tuttavia, come lo stesso Di Martino precisa in un'altra occasione, «[l]'esperienza di cui si occupa Husserl non è da intendersi in senso empirico, bensì in senso fenomenologico-trascendentale. Ma ciò non ha nulla a che vedere con un costruito intellettualistico, una proiezione idealistica: al contrario, essa identifica il momento vivente dell'esperienza quale luogo di tutte le emergenze e rivelazioni di senso» Di Martino (2012b), p. 18.

<sup>23</sup> «Ecco dunque delineato un principio che poi, pur con tutte le differenze, sarà sostanzialmente recepito da tutti quei pensatori che, a qualche titolo, si sono ispirati alla prospettiva fenomenologica: nella descrizione dell'esperienza per come essa si dà, gli elementi che entrano in gioco (anche se normalmente non vengono avvertiti, il che spiega le infinite dispute metafisiche al riguardo) sono: ciò che si manifesta, colui a cui si manifesta, e il manifestarsi stesso, da intendersi come il fatto che qualcosa si manifesti a qualcuno» Vanzago (2006), p. 90.

Heidegger, o considerandolo semplicemente impossibile, come nel caso di Derrida<sup>24</sup>. Uno degli aspetti sicuramente più controversi di questo gesto inaugurale riguarda l'esito dell'operazione di sospensione, vale a dire, ciò che viene tecnicamente considerato come residuo insospensibile dell'*epoché*. Seguendo l'impianto husserliano, l'esercizio dell'*epoché* fenomenologica dovrebbe condurre innanzitutto a riconoscere il primato della coscienza come regione peculiare e assoluta dell'essere<sup>25</sup>. Tutto ciò che la tesi generale dell'atteggiamento naturale comprende sotto l'aspetto ontico, ogni esistenza e ogni realtà in sé, viene sospeso dal regime dell'*epoché*, eccezion fatta appunto per la regione coscienza, la cui caratteristica fondamentale ne impedisce la sospensione<sup>26</sup>.

Ora, la coscienza non è un contenitore vuoto, una sacca da riempire di oggetti, bensì un campo di atti, o vissuti intenzionali, che concorrono a costituire le cose di cui facciamo esperienza, donando loro il senso e determinandone così i caratteri<sup>27</sup>. Secondo la dottrina elaborata da Husserl, l'intenzionalità «è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante»<sup>28</sup>. La proprietà fondamentale della coscienza, in altre parole, è di essere costituita da un flusso di *Erlebnisse* intenzionali, ovvero da un insieme mobile e stratificato di atti connotati dall'intenzionalità. Sorvolando sulla presenza di *Erlebnisse* non intenzionali, pure appartenenti alla sfera della vita cosciente, se la teoria fenomenologica è corretta, qualsiasi esperienza e qualsiasi modalità di conoscenza risultano essere atti o momenti di atti passibili di essere analizzati e descritti nelle loro tipiche configurazioni<sup>29</sup>. L'analisi e la descrizione fenomenologica si svolgono grazie all'attivazione di uno sguardo peculiare, uno sguardo capace di dirigersi sul fenomeno in quanto si dà e così come esso si dà nel campo della coscienza intenzionale. In questo senso, il fenomeno è una datità assoluta, la cui visione è resa possibile dall'esercizio dell'*epoché* e dalla conseguente "riduzione" della realtà trascendente del mondo alla sfera delle *cogitationes* – intese non in senso psicologico – e alla pura immanenza del campo di coscienza<sup>30</sup>. A differenza di quanto accade in presenza di una realtà trascendente, per Husserl nell'immanenza pura della sfera delle *cogitationes* è possibile cogliere direttamente una datità assoluta, l'assoluta autodatità (*Selbstgegebenheit*) del fenomeno<sup>31</sup>.

Nel campo della coscienza, fenomenologicamente ridotto, dovrebbe dunque essere possibile fare esperienza, incontrare, cogliere l'assoluta datità dei fenomeni in cui si articola la nostra vita cosciente e le loro caratteristiche essenziali<sup>32</sup>. Ma come già accennato, «al fine di cogliere l'essenza non occorre una percezione sensibile; si tratta qui di atti intuitivi di tutt'altra specie, che possono essere effettuati in qualsiasi momento»<sup>33</sup>. In qualsiasi momento e senza ricorrere alla percezione

<sup>24</sup> Cfr. Sukale (1976b), Seron, Giovannangeli (2002).

<sup>25</sup> Cfr. Husserl (2002a), pp. 76 s.

<sup>26</sup> Cfr. Ivi, § 32. Ad essere sospesa è appunto una "tesi", la tesi che il nostro senso comune assume in modo acritico e "naturale", ponendo ingenuamente l'esistenza in sé delle cose, indipendentemente dagli atti intenzionali della coscienza impegnata a conoscere. Ciò che viene sospeso, com'è noto, non viene annullato o annichilito, bensì mantenuto dall'*epoché* come fenomeno di conoscenza, accessibile allo sguardo riflettente del fenomenologo.

<sup>27</sup> Nelle parole di Husserl, «l'oggettualità non è una cosa che se ne sta dentro la coscienza come in un sacco, quasi che la conoscenza sia una vuota forma ovunque uguale, un sacco vuoto sempre identico, in cui si caccia una volta questo, una volta quello. Invece noi vediamo nella datità che l'oggetto si costituisce nella conoscenza [...]» Husserl (1992), p. 119. Cfr. Brough (2008).

<sup>28</sup> Husserl (2002a), p. 209. «Il titolo del problema, che abbraccia l'intera fenomenologia, è l'intenzionalità. Esso esprime in effetti la proprietà fondamentale della coscienza; tutti i problemi fenomenologici, compresi quelli iletici, trovano posto in esso» ivi, p. 361. «I momenti di coscienza si dicono anche *intenzionali*, ove però la parola intenzionalità non significa altro che questa proprietà universale e fondamentale della coscienza, di esser coscienza di qualcosa, di portare in sé come cogito il suo cogitatum» Husserl (1997a), p. 64.

<sup>29</sup> «Lo statuto ontologico dell'oggetto è il suo carattere intenzionale. La pretesa di realtà, ad esempio, è propria degli oggetti di percezione e non di quelli di fantasia. Con la pretesa di realtà è dato un caratteristico stile di trascendenza e uno corrispondente di esperienza. Sarà l'esperienza correttamente perseguita a decidere se l'oggetto in questione è, fino a prova contraria, reale nel modo in cui pretende di esserlo» De Monticelli (2000), p. 13.

<sup>30</sup> Cfr. Husserl (1992), p. 72.

<sup>31</sup> Ivi, p. 74.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 100 s.

<sup>33</sup> Reinach (2008), p. 180.

sensibile, perché l'esperienza intuitiva dell'essenza, «*il suo afferramento intuitivo non implica affatto la posizione di una qualunque esistenza individuale*»<sup>34</sup>. Anzi «bisogna persuadersi che al vissuto empirico si contrappone, come *presupposto del suo senso*, il vissuto *assoluto*; che quest'ultimo non è una costruzione metafisica, bensì qualcosa che si mostra in maniera indubitabile nella sua assolutezza attraverso un corrispondente mutamento di atteggiamento, e che si offre alla intuizione diretta»<sup>35</sup>.

Questa breve incursione nei fondamentali della teoria fenomenologica dovrebbe servire a puntualizzare alcune questioni emergenti da quella diplopia teoretica che cerca di giustificare il metodo applicandolo preventivamente al metodo stesso. Ad esempio, il fenomenologo che indaga le modalità e la struttura intenzionale della conoscenza, cerca di isolare e descrivere la rete dinamica di vissuti tramite cui enti, realtà mondane, idealità, ecc. si costituiscono nella sfera immanente della coscienza, incluse le più sofisticate elaborazioni teoretiche e le conoscenze scientifiche. Ora, tra tutte le attività cognitive di livello superiore dovrebbero a rigore rientrare anche le medesime operazioni mentali compiute in atteggiamento riflessivo dal fenomenologo, quando egli appunto si impegna ad analizzare le configurazioni essenziali della coscienza. In altre parole, anche la tematizzazione dell'intenzionalità operata dal fenomenologo, è a sua volta un'operazione intenzionale e dunque non si vede perché l'analisi dei vissuti in cui si dispiega la coscienza non dovrebbe essere senz'altro estesa anche a quella sua particolare declinazione che è la vita fungente del fenomenologo in azione.

Si tratta di una questione che soprattutto Eugen Fink ha cercato di risolvere, provando a distinguere tra una coscienza “fenomenologizzante” e la coscienza abitualmente impegnata nei procedimenti di costituzione intenzionale del mondo<sup>36</sup>. In breve, l'io fenomenologizzante dovrebbe essere caratterizzato da una specifica intenzionalità che potremmo definire “di coglimento”, contrapposta all'intenzionalità posizionale della coscienza, quella che pone la tesi generale dell'atteggiamento naturale. In ogni caso, anche l'atto del coglimento, così come quello della descrizione, per quanto operanti in regime di sospensione, dovrebbero mantenere necessariamente una loro struttura intenzionale.

L'io fenomenologizzante, pur attraverso l'esercizio dell'*epoché* e l'operazione della riduzione, nel suo vedere e cogliere direttamente una specifica e assoluta datità, non si vede perché non dovrebbe eseguire comunque un atto caratterizzato da una sua specifica intenzionalità<sup>37</sup>. Ma ammettendo ciò, il residuo fenomenologico dell'*epoché* e del conseguente coglimento, più che essere una autodatità assoluta, si rivelerebbe come il *noema* di un atto intenzionale, un atto operato da una specifica *noesis*, quella del fenomenologo, e dunque anch'esso frutto di un'intenzionalità costitutiva di senso<sup>38</sup>. In questo caso ci troveremmo di fronte a un'autodatità che, essendo intenzionalmente costituita, a rigore non può essere un'autentica autodatità. Qual è allora la possibilità effettiva di compiere le operazioni prescritte da Husserl ed esercitare finalmente lo sguardo puro richiesto dall'atteggiamento fenomenologico? La riflessione della fenomenologia su sé stessa conduce a delle zone d'ombra e mostra aspetti non sufficientemente indagati<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Husserl (2002a), p. 20.

<sup>35</sup> Ivi, p. 139.

<sup>36</sup> «Se l'oggetto della dottrina trascendentale degli elementi è la costituzione del mondo [...], il “soggetto” ne è lo spettatore trascendentale, l'io fenomenologizzante» Fink (2009), p. 24.

<sup>37</sup> «È in qualche modo ancora “costituente” lo spettatore trascendentale che alla costituzione del mondo non prende parte? E, nel caso, quale senso avrebbe ancora la “costituzione”?» (Ivi, p. 25). E più avanti, Fink si chiede: «il fare che interroga e chiarisce costitutivamente (la scoperta della costituzione), è esso stesso “costituente”?» (Ivi, p. 34).

<sup>38</sup> Cfr. Overgaard (2015), p. 189.

<sup>39</sup> «Dunque qualcosa di ancora inafferrato permane nel campo della “trascendentalità”: per l'appunto, lo “spettatore” fenomenologicamente teorizzante. Null'altro appunto che questo spettatore è il tema della dottrina trascendentale del metodo che, quindi, è la scienza fenomenologica del fenomenologizzare, la fenomenologia della fenomenologia» Fink (2009), p. 25.

### 3. *L'evidenza dell'evidenza*

L'impianto della fenomenologia husserliana è fin dai suoi albori quello di una istituenda scienza filosofica, che per dispiegarsi ritiene indispensabile sviluppare una riflessione trascendentale il cui compito è dissolvere le oscurità e le contraddizioni che affliggono il sapere scientifico e filosofico, indagando l'essenza della conoscenza e chiarendo il senso essenziale dell'oggettualità in generale<sup>40</sup>. Secondo questa impostazione, il compito di una critica della conoscenza potrebbe essere svolto solamente da una fenomenologia intesa come dottrina delle essenze, dotata di un metodo capace di isolare in piena evidenza delle datità originarie e assolute, a partire dalle quali comprendere e spiegare ogni conoscenza particolare in maniera fondata e definitiva<sup>41</sup>.

In questo procedimento, l'evidenza che caratterizza e accompagna il coglimento intuitivo delle strutture essenziali dei fenomeni indagati, viene ritenuta sufficiente a garantire i risultati dell'indagine<sup>42</sup>. Tuttavia, la sospensione che colpisce tutte le certezze del senso comune e ogni sapere scientifico al fine di ricondurne la validità al loro fondamento ultimo, non sospende anzi mantiene saldo il presupposto che debba esserci qualcosa come un fondamento della conoscenza e confida che l'esercizio dell'*epoché* possa in qualche modo aprire la strada che conduce al suo coglimento<sup>43</sup>.

Abbiamo detto che l'atteggiamento fenomenologico dovrebbe consistere (coincidere) con una intenzionalità di coglimento, distinta dall'intenzionalità posizionale. L'analisi fenomenologica si svolge in stato sospensivo, sospende ogni *Sinnssetzung* ed ogni *Seinssetzung*, ovvero sospende le attività di tipo posizionale – sia di senso che di esistenza – che caratterizzano la coscienza in atteggiamento naturale. Il suo metodo non può quindi fare ricorso all'intenzionalità del soggetto empirico, bensì chiede di fondarsi su una visione d'essenza in grado di cogliere ed articolare la struttura dell'evidenza originaria, raggiunta attraverso la riflessione fenomenologica e la libera variazione immaginativa. Ma se il metodo fenomenologico consiste appunto in una serie di tecniche, di pratiche, di protocolli che possono e debbono essere applicati evitando qualsiasi *Setzung*, occulta o esplicita che sia, è inevitabile porsi la questione dello statuto e delle condizioni di possibilità della fenomenologia stessa.

Ad esempio, seguendo una suggestione che ha interessato alcuni fenomenologi, l'idea che si diano delle essenze adeguatamente intuite e assolutamente date, delle datità ultime dotate di una valenza universale, sembrerebbe implicare che in qualche misura il cosiddetto atteggiamento naturale, l'atteggiamento che intende i propri costrutti come delle datità in sé e non come l'esito di un'attività posizionale di senso e di esistenza, non sia comunque passibile di essere completamente sospeso, messo tra parentesi, e mantenga invece una sorta di ipoteca nascosta sul procedimento dell'analisi fenomenologica<sup>44</sup>.

La sfida più ardua per la fenomenologia consiste appunto nel tematizzare ciò che viene preventivamente esentato dal vaglio analitico, cercando di verificare se si tratti o meno di un suo presupposto dogmatico non ancora indagato a sufficienza. «L'autoconsapevolezza trascendentale del compito che alla fenomenologia è assegnato consiste anzi nel rendersi conto che non vi sono dati che si offrono nella loro incontaminata purezza, che *ogni dato è già il risultato di complicate*

<sup>40</sup> Cfr. Husserl (1992), p. 60. «L'analisi è in ogni passo analisi d'essenza e indagine degli stati di cose generali da costituirsi nell'intuizione immediata. [...] *La fenomenologia procede per sguardi chiarificatori, determinazioni di senso e distinzioni di senso*. Essa confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti, o separa momenti. Ma tutto ciò entro il puro guardare» (Ivi, pp. 96 s.).

<sup>41</sup> Cfr. Husserl (2002a), p. 53. «According to Husserl, to philosophize means to search for the act that is the absolute starting point and to derive all knowledge from that. For Husserl, transcendental consciousness is and remains that starting point» Mizuno (1979), p. 37.

<sup>42</sup> Cfr. Husserl (1997a), p. 84. «Fin dove arriva l'intuizione, l'aver coscienza intuitivo, giunge anche la possibilità della corrispondente "ideazione" (come ero solito dire nelle *Ricerche logiche*) o della "visione d'essenza". Nella misura in cui l'intuizione è un'intuizione pura [...], l'essenza intuita è un che di adeguatamente intuito, un che di assolutamente dato» Husserl (1994a), p. 55. Cfr. Paci (1959), p. 148.

<sup>43</sup> Cfr. Lanfredini (1994), p. 60.

<sup>44</sup> Cfr. De Boer (1980), pp. 108 ss.; Nedel (1995), p. 295.

*operazioni intenzionali*<sup>45</sup>. Lasciando in sospenso la questione se questa autoconsapevolezza della fenomenologia sia o meno di natura trascendentale, questa constatazione ripropone la perplessità teoretica di cui stiamo cercando di seguire alcuni esiti.

Attraverso una ricognizione dei manoscritti husserliani del Gruppo F, *Vorlesungen und Vorträge*, Vincenzo Costa ha messo a fuoco alcuni aspetti non molto frequentati della riflessione di Husserl sul ruolo e il senso della storia nei processi di costituzione intenzionale operati dalla soggettività trascendentale, ponendo il problema dello statuto della visione di essenza su cui si basa il metodo fenomenologico nella sua modalità statica<sup>46</sup>. Ritorna l'obiezione già avanzata da De Boer, ossia il fatto che non è l'essenza che viene a manifestarsi nella variazione, bensì la variazione è sin da principio guidata dall'essenza<sup>47</sup>. «Se l'eidos si è costituito, e se la costituzione è un processo genetico, allora l'eidos si è costituito in una storia: ma questa irruzione della storicità non apre un varco alla fattualità bruta e selvaggia delle tradizioni culturali?»<sup>48</sup>.

#### 4. Con e oltre la fenomenologia husserliana

In un suo articolo dedicato alle ricerche svolte da Gerhard Funke sulla fenomenologia trascendentale, Jan Patočka nota come l'operazione della riduzione metta capo ad una ontologia in cui la realtà si manifesta attraverso la mediazione del vissuto intenzionale, ma assumendo alcuni taciti presupposti non giustificati fenomenologicamente<sup>49</sup>. Secondo l'impianto fenomenologico ortodosso, l'atto di riflessione che apre l'accesso alla sfera delle datità immanenti afferma al contempo la presenza immediata della soggettività, ponendo surrettiziamente la tesi dell'ego senza indagarla né rendere conto della sua effettiva possibilità. Ora, si domanda Patočka, cosa accadrebbe se questa tesi della coscienza egocentrata venisse sottoposta all'*epoché*? Se il fenomenologo estendesse la sospensione anche alla presenza dell'ego, ritenuta ovvia? Forse potremmo scoprire che la presunta immediatezza della coscienza a sé stessa, della autodonazione dell'ego, è in realtà un pregiudizio che impedisce di cogliere l'effettivo a priori, fungente sullo sfondo, che rende possibile, tra l'altro, il manifestarsi di un io nel campo della coscienza<sup>50</sup>.

L'*epoché* così intesa, prosegue Patočka, potrebbe allora essere lo strumento idoneo per mettere finalmente fuori gioco ogni presunta esistenza, mondana o meno che sia, consentendo l'accesso non più solamente a ciò che appare, bensì anche all'apparire in quanto tale<sup>51</sup>. Dell'io non facciamo mai esperienza direttamente, mentre abbiamo a che fare con una struttura della manifestazione che chiamiamo mondo e che viene culturalmente impaginata ricorrendo all'io come centro d'organizzazione<sup>52</sup>.

L'*epoché* radicale proposta da Patočka potrebbe dunque aprire la via d'accesso al campo di manifestazione universale dove appaiono sia il mondo che il soggetto dell'esperienza<sup>53</sup>. Quanto alla possibilità di intuire direttamente le proprie *cogitationes* ricorrendo ad uno sguardo interiore concepito sul modello dello sguardo esteriore, secondo Patočka non è altro che un mito<sup>54</sup>. Dunque, una visione dell'apparire in quanto tale sarebbe possibile solo a condizione che l'unico vero a priori, l'a priori del mondo, venga liberato dal suo fungere anonimamente e finalmente tematizzato in

<sup>45</sup> Costa (1999), p. 29.

<sup>46</sup> In effetti, «questa caratteristica 'storicità' della soggettività trascendentale sembra rendere problematico il metodo eidetico e la sua pretesa di giungere ad universali atemporali» Ivi, p. 30.

<sup>47</sup> *Ibidem*: «Poiché infatti nella variazione eidetica è l'eidos stesso che deve guidare la variazione, dato che l'essenza deve già essere nota perché possa essere riconosciuta, allora ciò "significa – scrive lo stesso Husserl – che essa è passivamente già costituita, e la visione dell'eidos si basa nell'afferramento intuitivo attivo di ciò che è così già costituito" [Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 414]. Ma non si crea così una circolarità? Passivamente già costituito da chi e come? Da quale soggettività? E in quale tempo? Oppure fuori dal tempo?».

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. Patočka (1988b), pp. 256 s.

<sup>50</sup> Ivi, p. 257.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>52</sup> Cfr. Ivi, p. 258.

<sup>53</sup> Cfr. Ivi, p. 259.

<sup>54</sup> Cfr. Ivi, pp. 258 s.



quanto fenomeno. Essendo questo anche il modo più corretto per accedere alla dimensione della soggettività rispettando e comprendendo il suo effettivo statuto ontologico<sup>55</sup>.

Al di là delle molteplici considerazioni che suggerisce questo testo, è appena il caso di notare come l'idea di una fenomenologia asoggettiva, non egocentrata, qui solo fugacemente accennata, venga sviluppata da Patočka nel tentativo di dissipare alcune oscurità rilevate nell'assegnazione di limiti all'applicazione dell'*epoché*, provando così a rendere conto, fenomenologicamente, di quanto effettivamente si dà nel campo analitico di presenza, ovvero attenendosi a dirette osservazioni fatte in prima persona, e aprendo un conseguente percorso di autocritica della fenomenologia<sup>56</sup>.

Un altro sentiero verso la fenomenologia della fenomenologia è quello tracciato dalle riflessioni di Marc Richir, il quale, come Patočka, affronta il tema della *Lebenswelt* nel tentativo non tanto di risolvere o dissolvere la questione filosofica del fondamento, quanto di chiarire il senso di alcune ovvietà comunque fungenti, più o meno occultamente, anche nell'apparato concettuale fenomenologico<sup>57</sup>. Rispettando i protocolli dell'analisi fenomenologica, ma cercando di radicalizzarne l'applicazione, Richir segnala acutamente come il concetto stesso di mondo-della-vita sia in realtà sovradeterminato da un apparato teoretico che ne deforma sostanzialmente i veri lineamenti, svuotandolo di quella forza fondazionale che presuntivamente dovrebbe avere, in quanto dominio di evidenze originarie, come voleva Husserl<sup>58</sup>. Per Richir, occorre misurare «fino a che punto le analisi fenomenologiche costitutive delle realtà intramondane e della realtà del mondo non siano esse stesse sottese, già da sempre, da quelle sustruzioni di cui importa spiegare le surrezioni»<sup>59</sup>. In pratica, Richir rovescia la lettura husserliana, che vedeva il mondo delle obiettività e delle verità scientifiche come una “sustruzione”, ossia come una costruzione razionale – ad esempio, una teoria scientifica – realizzata a partire dall'esperienza intuitiva del primario e originario mondo-della-vita e poi postulata come fondamento del mondo-della-vita da cui invece è derivata<sup>60</sup>. Di queste sustruzioni, argomenta Richir, occorrerebbe piuttosto spiegare le “surrezioni”, ossia gli slittamenti o meglio le sottrazioni di senso da loro operate ai danni del mondo-della-vita. C'è dunque un'ipoteca nascosta in questa immagine del mondo-della-vita che riconosciamo come tale e viviamo abitualmente solo grazie ad una sua pregressa impaginazione concettuale o più precisamente, come sostiene Richir, attraverso una sua codificazione simbolica<sup>61</sup>.

Se all'*epoché* fenomenologica deve essere assegnato il compito di mettere fuori circuito ogni apparato e ogni sovrastruttura concettuale capace di alterare e nascondere sotto il velo delle ovvietà del senso comune e dei costrutti scientifici l'effettivo darsi dei fenomeni, allora si impone una sua radicalizzazione: l'*epoché* deve essere estesa fino a sospendere l'ipotizzata originarietà del soggetto trascendentale, mostrandone piuttosto la concrezione operata da parte di una comunità intersoggettiva<sup>62</sup>. Ma questa comunità, prima e ultima titolare dei processi di costituzione di senso che assegnano al mondo-della-vita la sua forma familiare, non è una comunità di soggetti trascendentali disincarnati<sup>63</sup>. Non collocata in un corpo, né codificata e istituita in una collettività condivisa di lingue, pratiche e discorsi, la comunità pensata da Richir, grado zero della costituzione di senso, rischia di essere evanescente e inafferrabile. E in effetti, le indicazioni metodologiche su

<sup>55</sup> Cfr. Ivi, p. 260.

<sup>56</sup> Cfr. Patočka (1998c), p. 219.

<sup>57</sup> «Richir veut mettre l'accent, à l'instar de Fink, sur ce qu'il y a de plus radical dans le projet phénoménologique de Husserl, à savoir la réduction, grâce à l'*epoché*, de l'ontique au transcendantal. Si les *Méditations cartésiennes* soulignent déjà cette radicalité, le *radicalisme phénoménologique* de Richir la surpasse par l'*epoché* hyperbolique sur laquelle il repose» Ghitti (1999), p. 586.

<sup>58</sup> Cfr. Richir (1990), p. 47.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> «Il contrasto tra l'elemento soggettivo del mondo-della-vita e del mondo “obiettivo” e “vero” sta semplicemente in questo: che quest'ultimo è una sustruzione teoretico-logica, la sustruzione di qualche cosa che di principio non è percettibile, di principio non esperibile nel suo essere proprio, mentre l'elemento soggettivo del mondo-della-vita si distingue ovunque e in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità» Husserl (1997b), p. 156.

<sup>61</sup> Cfr. Richir (1990), pp. 47 s.

<sup>62</sup> Cfr. Ivi, p. 52.

<sup>63</sup> Cfr. Ivi, pp. 52 s.

questo punto sembrano sfumare, rinviando ad una sorta di procedimento per sottrazione, in negativo, da realizzare mettendo tra parentesi tutto l'apparato concettuale occidentale<sup>64</sup>.

Indicazioni sicuramente inevitabili, se si vuole mantenere l'adesione ai protocolli della fenomenologia. Tuttavia, una volta aperti "alla incoatività indeterminata dei sensi" di una specifica comunità, non si comprende bene come possa essere svolta la riflessione fenomenologica prescindendo dall'impianto concettuale occidentale, il quale, a rigore, dovrebbe abitare anche la mente del fenomenologo. Resta tuttavia un'ulteriore e promettente indicazione, con la quale Richir sembra annunciare un futuro percorso di ricerca per la fenomenologia, invitando a sospendere l'etnocentrismo patologico che preclude o falsifica ogni approccio alle altre culture.

### 5. Attraverso l'esperienza antropologica

L'esperienza diretta dovrebbe essere la pietra di paragone e il prioritario ambito di giustificazione degli asserti fenomenologici, tuttavia le riflessioni di Patočka e di Richir evidenziano come alcune sovrapposizioni concettuali tendano ad alterare l'esperienza diretta di ciò che effettivamente si dà nel campo analitico, limitando indebitamente l'esercizio dell'*epoché* e della riduzione. Si tratta di una questione che ha interessato anche Anthony Steinbock, il quale richiama l'attenzione sul rischio che queste ipoteche metodologiche intacchino proprio quella datità che dovrebbe invece guidare l'analisi fenomenologica<sup>65</sup>.

Ripercorrendo alcune articolate meditazioni di Max Scheler, Steinbock ricorda che l'a priori, in quanto tale, non può in alcun caso essere un prodotto dell'intelletto o un concetto elaborato dalla ragione, bensì deve risultare come una datità che organizza il modo in cui incontriamo e apprendiamo le cose nel mondo<sup>66</sup>. Le strutture essenziali dell'a priori, in altre parole, guidano e regolano i modi in cui concepiamo le cose, le analizziamo e formuliamo le nostre asserzioni sul mondo in cui viviamo<sup>67</sup>. Tuttavia, non siamo mai consapevoli di questa funzione di guida delle nostre percezioni e delle nostre conoscenze svolta dall'a priori<sup>68</sup>.

Il punto interessante sollevato da Steinbock riguarda il fatto che tale a priori, non essendoci identità tra tutte le diverse forme di razionalità che si dispiegano nelle varie comunità intersoggettive, non potrebbe in alcun modo corrispondere a o derivare da una disposizione innata e invariante dell'uomo in quanto essere razionale, dunque a regolare e impaginare la nostra visione del mondo sarebbe una sorta di paradossale "a priori culturale"<sup>69</sup>. Si tratta di una nozione che richiede sicuramente di essere circostanziata in tutta la sua complessità, ma che apre anche in questo caso la possibilità di indirizzare le risorse della fenomenologia verso la tematizzazione delle altre tradizioni culturali, che oltre alla loro "fattualità bruta e selvaggia", offrono forme di razionalità semplicemente incommensurabili con la razionalità occidentale<sup>70</sup>.

Molte sono le rotte che si potrebbero delineare nell'oceano della letteratura fenomenologica, seguendo la bussola di queste brevi annotazioni, ma è senz'altro il caso di ricordare che si tratta comunque di percorsi già intravisti da Husserl, con la lucidità e la consueta umiltà, con la quale affrontava i problemi suscitati dal suo stesso procedere. Ad esempio si potrebbe citare il famoso carteggio con Lucien Lévy-Bruhl, di cui parlava già nel 1951 Merleau-Ponty. «È auspicabile che si

<sup>64</sup> «Bisogna quindi (...) mettere fuori gioco tutta la nostra concettualità occidentale, filosofico-scientifica, per aprirci alla incoatività indeterminata dei sensi da cui si potrà generare la *nostra* riflessione (fenomenologica) su ciò che è già riflessione di questa o quella istituzione simbolica, socio-politica, nei suoi orizzonti simbolici di senso. In tal modo, l'apertura alla *Lebenswelt* fungerà per lo meno da istanza critica rispetto a ogni etnocentrismo, a ogni approccio alle altre culture che vede in esse solamente delle modalità deficienti rispetto alla nostra» Ivi, p. 53.

<sup>65</sup> «At issue for phenomenology most radically are *modes of givenness*. The fact that phenomenology is distinctive by virtue of its attention to givenness makes it all the more imperative for us not simply to presuppose the type or model of givenness in play or to exclude arbitrarily other possible modes of givenness» Steinbock (2004), p. 160.

<sup>66</sup> Cfr. Ivi, p. 170.

<sup>67</sup> Cfr. Ivi, p. 171.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>69</sup> Cfr. Ivi, p. 172.

<sup>70</sup> Cfr. Ivi, p. 173.

possa leggere presto, nelle opere complete di Husserl, la lettera che egli scrisse a Lévy-Bruhl l'11 marzo 1935, dopo aver letto *La mythologie primitive*. In questa lettera egli sembra ammettere che il filosofo non può raggiungere immediatamente un universale di semplice riflessione e che non è in grado di fare a meno dell'esperienza antropologica, né di costruire, mediante una variazione semplicemente immaginaria delle proprie esperienze, ciò che costituisce il senso delle altre esperienze e delle altre civiltà»<sup>71</sup>.

Questa apertura all'antropologia e all'etnologia sembra nascere dal riconoscimento di alcuni limiti dell'impianto analitico della fenomenologia classica<sup>72</sup>. Ad essere messi in questione sono il metodo della libera variazione immaginativa, non più ritenuta sufficiente a isolare delle strutture eidetiche universali, e la presunta autotrasparenza della riflessione, la quale «non è più il ritorno a un soggetto pre-empirico detentore delle chiavi del mondo»<sup>73</sup>. Si dà il caso che per concepire un soggetto pre-empirico occorra postulare l'esistenza di una struttura intenzionale universale e condivisa da tutte le comunità umane, annichilendo così in partenza l'alterità dell'altro<sup>74</sup>.

Si può e si deve dunque intraprendere un nuovo cammino di ricerca. Tuttavia, come nota ancora Merleau-Ponty, «[l']analisi intenzionale che ritroverà e ricostruirà le strutture del mondo arcaico non potrebbe limitarsi a esplicitare quelle del nostro: ciò che dà senso a tali strutture è infatti l'ambiente, l'*Umwelt*, di cui esse sono lo stile tipico; non si può dunque comprenderle se non si comprende come il tempo scorra e come l'essere si costituisca in quelle culture»<sup>75</sup>.

Queste considerazioni ci ricordano che le operazioni analitiche del fenomenologo si svolgono sempre all'interno di una cultura, quella occidentale, i cui modelli di razionalità e i cui paradigmi di spazio e di tempo vengono assunti come assoluti ed occultamente proiettati in qualsiasi campo di indagine<sup>76</sup>. Si tratta allora, come abbiamo intravisto, di provare a radicalizzare la sospensione, abbandonando l'idea di poter raggiungere in piena evidenza, con un atto di intuizione, la datità assoluta dell'universale, e farsi invece carico della propria determinazione culturale, aprendo un nuovo ambito di ricerca, rivolto questa volta all'esperienza antropologica e all'incontro con le altre culture<sup>77</sup>.

Questo non significa chiudere il discorso della fenomenologia dirottandolo definitivamente verso altre discipline, bensì vuol dire allargare il campo di applicazione e la portata del lavoro fenomenologico<sup>78</sup>. Abbracciando di nuovo e rilanciando l'idea di Husserl della filosofia come compito infinito, intesa non più come impegno di un singolo pensatore, bensì come impresa collettiva di generazioni di ricercatori<sup>79</sup>. Ma per fare questo occorre esercitare, portando alle estreme conseguenze la fenomenologia della fenomenologia, una radicale sospensione di tutti i presupposti, a partire da quelli ritenuti insospensibili dall'analitica classica husserliana, riconoscendone innanzitutto la natura di costrutti culturali di cui occorre indagare la genesi<sup>80</sup>.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty (2003b), p. 146. Diversi anni dopo l'auspicio di Merleau-Ponty, la lettera è stata pubblicata in Husserl (1994b), pp. 161-164; cfr. Husserl (1994b), Sato (2014), Buongiorno (2010).

<sup>72</sup> Cfr. Depraz (1993), p. 123.

<sup>73</sup> Merleau-Ponty (2003b), p. 142. Cfr. Merleau-Ponty (1965), p. 93.

<sup>74</sup> Cfr. Depraz (1993), p. 119.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 146 s.

<sup>76</sup> Cfr. Conci, Ales Bello (1991). Cfr. Conci (2001).

<sup>77</sup> Cfr. Derrida (1987).

<sup>78</sup> «Se il filosofo non si attribuisce più il potere incondizionato di pensare da parte a parte il proprio pensiero – se ammette che le sue “idee”, le sue “evidenze” sono sempre, in una certa misura, ingenua e che (essendo prese nel tessuto della cultura cui egli appartiene) per conoscerle in verità non basta scrutarle e farle variare nel pensiero, ma bisogna confrontarle con altre formazioni culturali, vederle sullo sfondo di altri pregiudizi –, non ha con ciò abdicato, e rimesso i suoi diritti alle discipline positive e alla ricerca empirica? Niente affatto» Merleau-Ponty (2003b), p. 147.

<sup>79</sup> Cfr. Gurwitsch (2009), p. 308.

<sup>80</sup> «Parlando di deviazione attraverso la simbolica, mettevamo in questione un presupposto comune a Husserl e a Descartes, e cioè l'immediatezza, la trasparenza, l'apoditticità del *Cogito*. Il soggetto, affermavo, non conosce se stesso in maniera diretta, ma soltanto attraverso i segni depositati nella sua memoria e nel suo immaginario dalle grandi culture. Questa opacità del *Cogito* non concerneva, in linea di principio, la sola esperienza della volontà cattiva, ma tutta la vita intenzionale del soggetto» Ricœur (1998), p. 41.

*Bibliografia*

- Behnke, E.A. (2010), *Working Notions: A Meditation on Husserlian Phenomenological Practice*, in Nenon, T.-Blosser, P. (Eds.), *Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, pp. 45-70.
- Brough, John B. (2008), "Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in *The Idea of Phenomenology*", *Husserl Studies*, vol. 24, n. 3, pp. 177-191.
- Cairns, D. (2002), *The First Motivation of Transcendental Epoché*, in Zahavi, D.-Stjernfelt, F. (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, pp. 219-231.
- Bertels, Petersma (a cura di) (1980), *Filosofi del XX secolo*, Armando Editore, Roma.
- Buongiorno, F. (2010), "Die anthropologische Welt. *La ricerca husserliana per un'antropologia fenomenologica*", *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, vol. 3, n. 4, pp. 1-13.
- Conci, D. A.-Ales Bello, A. (1991), *Per una antropologia fenomenologica. Ragioni e metodo*, in AA. VV., *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, vol. I, Editrice Antenore, Padova, pp. 573-598.
- Conci, D. A. (2001), *I selvaggi e noi. Una relazione conoscitiva inedita*, in Cavazzoli, L. (a cura di), *La diversità in età moderna e contemporanea*, Name, Genova, pp. 105-117.
- Conni, C. (2005), *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*, Bompiani, Milano.
- Costa, V. (1999), *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano.
- De Boer, Th. (1980), *Edmund Husserl*, in Bertels, C. P.-Petersma, E. J. (a cura di), *Filosofi del XX Secolo*, Armando, Roma, pp. 101-114.
- De Monticelli, R. (1998), *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini, Milano.
- De Monticelli, R. (2000), "L'intenzionalità e la pietra filosofale (ovvero, quello che ha veramente detto Husserl)", *Rivista di estetica*, n.s., 14, 2, anno 40, pp. 13-15.
- De Monticelli, R. (2005), *Prefazione*, in Conni, C., *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*, Bompiani, Milano, pp. 7-19.
- Depraz, N. (1993), "L'ethnologue, un phénoménologue qui s'ignore? L'apport de la phénoménologie aux sciences sociales", *Genèses*, vol. 10, pp. 108-123, <https://doi.org/10.3406/genes.1993.1159>.
- Derrida, J. (1987), *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, trad. it. a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano.
- Di Martino, C. (2007), "Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl", *Memorandum*, vol. 13, pp. 32-52.
- Di Martino, C. (2012a) (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Di Martino, C. (2012b), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Attualità della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 9-22.
- Embree, L. (2005), "Continuing Husserlian Phenomenology", *On the Future of Husserlian Phenomenology*, Internet project organized by the Husserl Archives at the New School for Social Research in Memory of Alfred Schutz, New York, October 2005, <http://www.newschool.edu/nssr/husserl/Future/Part%20One/Embree.html>.
- Embree, L. (2011), *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Zeta Books, Bucharest; *Analisi riflessiva. Una prima introduzione all'investigazione fenomenologica*, trad. it. a cura di A. Bottone, Edizioni Studium, Roma.
- Fink, E. (2009), *VIª Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo (Parte I)*, Franco Angeli, Milano.

- Ghitti, J.-M. (1999), “Les Méditations phénoménologiques de Marc Richir”, *Revue Philosophique de Louvain*, vol 97, n. 3-4, pp. 581-605.
- Gurwitsch, A. (2009), *Some Fundamental Principles of Constitutive Phenomenology*, in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973)*, vol. I, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, pp. 307-329.
- Husserl, E. (1975), *Introduction to the Logical Investigations. A Draft of a “Preface” to the Logical Investigations, 1913*, M. Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1988), *Ricerche logiche. Vol. I*, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1992), *L’idea della fenomenologia*, a cura di C. Sini, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (1994a), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl, E. (1994b), *Briefwechsel. Husserliana Dokumente, Band III/7. Wissenschaftlerkorrespondenz*, Kluwer, Dordrecht, pp. 161-164.
- Husserl, E. (1997a), *Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di F. Costa, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1997b), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Postilla alle Idee*, in Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, pp. 418-434.
- Husserl, E. (2008), “Lettera a Lucien Lévy-Bruhl di Edmund Husserl”, trad. it. a cura di V. De Palma, *Studi culturali*, vol. 5, n. 1, pp. 75-82.
- Lanfredini, R. (1994), *Husserl. La teoria dell’intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari.
- Leoni, F. (2005), *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, ETS, Pisa.
- Merleau-Ponty, M. (1965), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2003a), *Segni*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2003b), *Il filosofo e la sociologia*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, pp. 135-153.
- Merleau-Ponty, M. (2003c), *Il visibile e l’invisibile*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Mezzanzanica, M. (2001), “La discussione tra Husserl e Fink e l’idea di una fenomenologia della fenomenologia”, *Magazzino di filosofia*, n. 5, n. 2, pp. 63-80.
- Mizuno, K. (1979), “The Paradox of the Phenomenological Method”, *Analecta Husserliana*, vol. 8, pp. 37-53.
- Nedel, A. (1995), “Of Intentional Consciousness. Pattern, Constitution, and Behavior (A New Approach to a Post Hoc Reading of Husserl’s *Ideas I*)”, *Philosophy Today*, vol. 39, n. 3, pp. 295-310.
- Overgaard, S. (2015), “How to Do Things with Brackets: The Epoché Explained”, *Continental Philosophy Review*, vol. 48, n. 2, pp. 179-195.
- Paci, E. (1959), “Tempo e riduzione in Husserl”, *Rivista di filosofia*, vol. 50, n. 2, pp. 146-179.
- Paci, E. (1963), *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, Il Saggiatore, Milano.
- Patočka, J. (1998a), *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, J. Millon, Grenoble.
- Patočka, J. (1998b), *Epoché et réduction*, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, J. Millon, Grenoble, pp. 249-261.
- Patočka, J. (1998c), *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie asubjective*, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, J. Millon, Grenoble, pp. 217-248.
- Patočka, J. (2010), *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. a cura di G. Di Salvatore, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona.

- Reeder, H. P. (2010), *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, Zeta Books, Bucharest.
- Reinach, A. (2008), *La visione delle idee*, trad. it. a cura di S. Besoli e A. Salice, Quodlibet, Macerata.
- Richir, M. (1990), *Per una riabilitazione della "Lebenswelt": tempo, storicità, storia nella fenomenologia*, in Vattimo, G. (a cura di), *Filosofia 89*, Laterza, Roma-Bari, pp. 45-61.
- Ricœur, P. (1998), *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- Ronchi, R. (a cura di) (2006), *Filosofia teoretica (1968-2008). Una introduzione*, UTET, Torino.
- Sato, Y. (2014), "The Way of the Reduction via Anthropology: Husserl and Lévy-Bruhl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 10, n. 1, pp. 1-18.
- Seron, D.-Giovannangeli, D. (2002), "Jacques Derrida's Profound and Radical Questioning of Husserlian Phenomenology", *Analecta Husserliana*, vol. 80, pp. 460-469.
- Sini, C. (1965), *La fenomenologia*, Garzanti, Milano.
- Sini, C. (2000), *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano.
- Steinbock, A. (2004), *Personal Givenness and Cultural a prioris*", in Carr, D.-Cheung, C.-F. (Eds.), *Space, Time, and Culture*, Springer, Dordrecht, pp. 159-176.
- Sukale, M. (1976a), *Comparative Studies in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Sukale, M. (1976b), *World and Epoché in Husserl and Heidegger*, in Id., (1976a), *Comparative Studies in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 101-120.
- Vanzago, L. (2006), *Io/Altro*, in Ronchi (a cura di), *Filosofia teoretica (1968-2008). Una introduzione*, UTET, Torino, pp. 87-112.

#### *Abstract*

At the heart of the phenomenological method lies the move of *epochè*, whose residual should be caught by a phenomenologizing consciousness quite different from the natural consciousness involved in the intentional constitution of the world. However, this phenomenological residual is part and parcel of an intentional act performed by the phenomenologist as well. Thus, the filling of the eidetic structures unveiled by the *epochè* should correspond to a peculiar *noema* of this "catching intentionality". The paper suggests to suspend the hidden belief in the absolute evidence of the residual of the *epochè* and to take on the issue of its cultural definition. This choice doesn't mean to leave the phenomenological way, rather it requires to sharpen the analytical tools of phenomenology through a more radical performance of *epochè* (E. Fink, M. Henry, M. Richir), and to reintroduce the research about the still neglected cultural *a priori* (A. Gurwitsch, D. A. Conci, A. Steinbock) across phenomenological anthropology (M. Merleau-Ponty, A. Schütz, L. Embree).

*Keywords:* Cultural *A Priori*, Epochè, Intentionality, Phenomenological Anthropology, Phenomenological Residual