

SENTIERI FENOMENOLOGICI COSTITUZIONE DEL MONDO DEGLI UOMINI E DEL MONDO DELLE COSE. IL SENTIERO DI HUSSERL

di **Antimo Negri**

1. Husserl: la “necessità di un punto di partenza fondato sulla soggettività di ciascuno” per “costituire” il mondo

La fenomenologia, in quanto vuol essere una “filosofia come scienza rigorosa”¹, nella sua espressione più originale, quella di Edmund Husserl, ci esorta, fin dalle sue prime battute teoretiche, a prendere contatto diretto con il mondo delle cose, in una parola a liberarci da ogni pregiudizio su questo mondo, a svincolarci da ogni lascito conoscitivo allestito dalle moderne scienze della natura di carattere fisico-matematico che, nello stesso momento in cui pretendono di averlo “scoperto”, finiscono col presupporlo naturalisticamente, in maniera ingenuamente realistica e, conseguentemente, con l’“occultarlo”.

Si è detto che la fenomenologia ci esorta a prendere contatto diretto con il mondo delle cose. Ma dire questo non significa che la stessa fenomenologia presuppone un mondo delle cose? Ora, è proprio questo mondo che la fenomenologia non intende presupporre. Nel non presupporlo la fenomenologia esprime il suo spirito programmaticamente idealistico. Non per questo, tuttavia, il pensiero husserliano, che per espresso si esibisce come “idealismo fenomenologico”², distinguendosi da ogni altra forma di idealismo come “idealismo fenomenologico trascendentale”³, nega che ci sia un mondo delle cose già dato. C’è questo mondo, ma bisogna considerarlo come se non ci fosse, anzi bisogna eliminarlo. È il “metodo fenomenologico” a richiederlo, un metodo che impegna nell’individuazione di un punto di partenza solido e indiscutibile nell’*ego*, più empiricamente inteso, come soggetto singolo ed autonomo, direttamente responsabile della “costituzione” del mondo delle cose. Se non si fa scomparire il mondo delle cose, non si scopre l’*ego* impegnato direttamente a “costituirlo”. Le *Cartesianische Meditationen* (1929), ritenute da molti studiosi della sua fenomenologia, il capolavoro di Husserl, si concludono con queste parole:

Si deve perdere il mondo mediante l’*epoché*, per riottenerlo poi con la presa universale del senso di sé.

*Noli foras ire, dice Agostino, in te redi, in interiore homine habitat veritas*⁴.

“Perdere il mondo mediante l’*epoché*”. E l’*epoché* è la più coerente operazione fenomenologica condotta da Husserl svolgendo in proprio l’idea del dubbio metodico di Cartesio, il suo grande autore⁵. Che cosa l’*epoché* sia, come

essa si operi, è detto più volte da Husserl, uno scrittore certo molto ripetitivo, che si serve di un piccolo manipolo di termini divenuti oramai gergali nella diffusa “scolastica” fenomenologica. È detto, ad esempio, con estrema chiarezza, quasi con l’aria di chi avanza un “facciamo finta che il mondo delle cose non c’è”, in una delle pagine più ermeneuticamente interpellate di Husserl:

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

Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l’*epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d’essere per una conoscenza che procede attraverso l’esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto.

Non tanto “si perde” il mondo delle cose, quanto piuttosto si finge di “perderlo”. Ma esso c’è. E, se non ci fosse, per lo stesso Husserl, egli non avrebbe potuto scrivere, nella *Philosophie als strenge Wissenschaft*: “Non c’è bisogno di insistere perché si veda con gli occhi propri”, per raccomandare che “il lavoro scientifico si muova nelle sfere dell’intuizione diretta”, per sostenere che “il passo più grande che la nostra epoca deve compiere sta nel riconoscere che all’intuizione filosofica, correttamente intesa, all’*apprensione fenomenologica d’essenza*, si schiude un campo di ricerca infinito”⁷.

L’“intuizione diretta”, nelle sfere della quale si deve muovere il “lavoro scientifico”, si può considerare un *intueri* che, proprio in quanto “diretto”, è un “vedere con i propri occhi”. E che cosa se non il mondo delle cose che non sia quello già visto dagli altri, quello “occultato”⁸ dalle moderne scienze fisico-matematiche e, per ciò stesso, quando ci si arrende loro come a quelle che hanno preparato o presumono di aver preparato un sapere compiuto del mondo delle cose, matematizzandolo appunto e ritenendolo tale che si possa e si debba solo “mandare a memoria” (matematico da *manthan* = imparo a memoria), non ulteriormente visibile, direttamente, in prima persona singolare? La presa di posizione teoretica di Husserl è, sul piano del problema della conoscenza, evidentemente antipositivistica⁹, sì che la fenomenologia, in quanto vuol essere, come si avvertiva, un “idealismo fenomenologico trascendentale”, ben può considerarsi un grande capitolo di quella che, in Italia, nel 1912, cioè tra l’anno della pubblicazione di *Philosophie als Wissenschaft* (1911) e quella della pubblicazione del primo volume delle *Ideen* (1913), Antonio Aliotta dice la “reazione idealistica contro la scienza”, cioè contro la scienza positivisticamente intesa¹⁰: ed occorre ricordare che nel 1911 viene pubblicato il “manifesto” dell’idealismo attualista, *L’atto del pensare come atto puro*¹¹, in cui si esprime un analogo spirito antipositivistico, a favore di un’attività pensante svolta sempre in prima persona singolare, destinata a sollevare,

di volta in volta, il mondo delle cose dalla più oggettivistica “datità”, per ciò stesso non presunta mai come eliminata una volta per sempre, pur non ricorrendo all’espedito metodologico dell’*epoché* e non enfatizzando un atteggiamento antipositivistico che facesse scomparire la realtà quasi che fosse l’attività pensante, e solo essa, con un impulso fichtianamente esaltato, a “porla”, a “produrla”, a “crearla”¹².

Resta, ad ogni modo, che in *Philosophie als Wissenschaft*, la sollecitazione a “vedere con i propri occhi” il mondo delle cose è fatta con la consapevolezza che questo mondo se ne sta sempre lì, nella sua “datità” e pur sempre ancora da “vedere” a dispetto della presunzione di un sapere scientifico, di tipo galileiano, in forza del quale tutto si riduce a *question de nombres*, o di tipo newtoniano, che stabilisce i *principia mathematica* della *philosophia naturalis*³. Ne deriva il rifiuto delle ‘formule’ delle moderne scienze della natura, conseguite grazie alla matematizzazione della natura¹⁴: e, forse, vale la pena avvertire come, già circa un secolo prima, quando ormai si mostra in crisi il sistema newtoniano, un poeta come Leopardi, verso queste “formule”, in nome dei diritti di una lettura poetica (diretta, senza mediazioni e, soprattutto, personale), esprime la più forte avversità¹⁵, non diversamente da una poeta del Novecento, a lui molto affine, Rilke, che mostra quanto la fisica classica abbia ceduto non poco alle istanze della fisica teorica, verso un “mondo già tutto significato”, una *gedeutete Welt*⁶.

La sollecitazione husserliana a “vedere con i propri occhi” è, in sostanza, una esortazione all’*autopsia*⁷, possibile unicamente a patto che ci si liberi dalla matematizzazione del mondo delle cose, una matematizzazione che vale come *logos*, un racconto, un qualcosa di sentito dire di esso. Ma anche l’*autopsia* non si può immaginarla come praticabile se non si presuppone un mondo delle cose su cui praticarla. Ancora una concessione al realismo da parte di Husserl: come si potrebbe “vedere con i propri occhi” un mondo delle cose che non c’è? Del resto, è lo stesso Husserl che accenna, quando vuole caratterizzare il suo idealismo fenomenologico, ad un “vedere” che sembra abbia una sua transitività ed una sua attività.

Ogni “vedere”, o correlativamente ogni oggetto identificato con “evidenza”, ha il suo diritto proprio¹⁸.

Il “vedere”, ogni “vedere”, che “ha il suo diritto proprio”, il “vedere” di cui ciascuno ha il diritto di godere in prima persona singolare, ha come correlato “ogni oggetto identificato ‘con evidenza’”. Può significare, qui, questo “vedere”, un “identificare con ‘evidenza’ un oggetto”. È questo “identificare ‘con evidenza’” un oggetto ad avere “il suo diritto proprio”. Né potrebbe esercitarsi questo diritto, ove non ci fosse l’oggetto. Si fa sentire, anche qui, l’istanza realistica, che si può far consistere nell’ammissione di una indipendenza originaria dell’oggetto rispetto al “vedere” o all’“identificare con ‘evidenza’”. Ma è poi vero che il “vedere” non si risolve, per Husserl, in un *venire in oculos*, in modo tale da fare dell’organo della vista un qualcosa di paziente, di passivo. È importante tenerne conto, soprattutto se è vero che la fenomenologia è una filoso-

fia della quale si scorgono le tracce nel lavoro artistico dell'espressionista che "vede senza il bisogno di guardare", che "vede pur essendo privo di occhi"¹⁹, come se non avesse bisogno, in sostanza, delle immagini che vengono dall'esterno, delle "impressioni" dell'oggetto o, se si vuole del mondo delle cose, dotato com'è dell'"intuizione diretta", della capacità della "prensione diretta", dell'"apprensione fenomenologica dell'essenza", come si è letto nella pagina finale di *Philosophie als Wissenschaft*. Se è così, può venire anche in mente l'"intelletto archetipo" di Kant, "non bisognoso di immagini" perché non "ectipo", cioè non assoggettato né assoggettabile ad impressioni da subire, da patire²⁰. E si capisce, da ultimo, come, traducendo in francese il primo libro delle husserliane *Ideen*, alle prese soprattutto con il § 137, dove il termine è più decisamente soppesato nel senso più proprio che Husserl intendeva conferirgli, Paul Ricoeur possa rendere *Evidenz* con *evidence intellectuelle* o *vue intellectuelle*²¹. L'"evidenza" accenna ad un "vedere" possibile a partire (*e-videre*) dall'intelletto, capace di promuovere una vista, o una visione, intellettuale, appunto, del mondo delle cose: e si può pensare, quindi, ancora all'"intelletto intuitivo" di Kant, ad un "intelletto che vede" il mondo, senza aver bisogno di "guardarlo" e, quindi, di presupporlo come già "dato", come quello dal quale possono e devono derivargli immagini, impressioni. Con l'assunzione fenomenologica di un tale intelletto, il mondo delle cose si può anche "perderlo" (la *Weltverlorenheit*), si può anche "annientarlo" (la *Weltvernichtung*): e si usano termini husserliani di largo consumo presso i fenomenologi più appassionati. "Perduto" il mondo delle cose, o "annientato", di esso può esserci solo questo o quell'*eidōs*, una sorta di idea-visione prodotto dell'operare del "soggetto in prima persona"²².

Un filosofo in quanto "scienziato rigoroso", allora, il fenomenologo, o un artista? Degli artisti del movimento espressionista K. Edschimid dice:

Avevano visioni (*haben Gesichte*) [...]. E così tutto lo spazio dell'artista espressionista diventa visione (*Vision*)²³.

L'artista espressionista presume di "vedere". In verità, poi, il suo "vedere" è, piuttosto, un "avere visioni" o, anche, un "avere un'idea" del mondo delle cose. Non altrimenti il filosofo, in quanto "scienziato rigoroso", presume di "vedere" un mondo delle cose che pure ha "perduto", ha "annientato". Presume, più esattamente, di avere una "visione dell'essenza", un *eidōs*²⁴ in quanto "oggetto di una nuova specie", non quello reale, "dato", trascendente rispetto alla sua operatività conoscitiva, bensì quello, appunto, che egli "costruisce"²⁵. Da ultimo, "vede" un'idea, non una cosa reale, "vede" un mondo di idee, non un mondo di cose.

Occorre tener conto di tutto ciò soprattutto quando si considera, come è possibile considerare, la fenomenologia quale una sorta di filosofia espressionista o un espressionismo filosofico. Ed è utile ricordare il celebre episodio, che chiama in causa H. Bahr che si fa storico del movimento espressionista, dell'incontro, ad una seduta della società naturalistica di Jena, tra Schiller e Goethe, raccontato da quest'ultimo:

Uscimmo per caso insieme e attaccammo discorso [...]. Giunti a casa sua, la conversazione mi attirò; descrissi con calore le metamorfosi delle piante e, con una serie di caratteristici tratti di penna, disegnai ai suoi occhi una pianta simbolica. Egli mi seguì con un enorme interesse, con una profonda forza di comprensione; ma, quando ebbi finito, scosse il capo e disse: “Questa non è un’esperienza, è un’idea”. Io rimasi male, perché in tal modo era segnato nettamente il punto che ci divideva [...]. Ma mi dominai e risposi: “Mi compiaccio di avere delle idee e, per giunta, di vederle con gli occhi”²⁶.

Il Goethe che racconta questo episodio è ben il poeta e l’uomo di scienza non poco suggestionato dalla lettura della kantiana *Kritik Urtheilskraft* (1790), in cui all’uomo si attribuisce unicamente l’“intelletto discorsivo” o l’“intelletto ectipo”, e comunque di un “intelletto intuitivo” o di un “intelletto archetipo”, cioè di un intelletto che “vede le idee”, si parla come di quello che, ove gli fosse attribuito, farebbe dell’uomo un dio. E questo Goethe, alle prese con l’“idea” dell’*Urphänomen* (nel caso specifico, dell’*Urpflanz*), pensa anche ad un Kant che, “in modo maliziosamente ironico”, mentre “limita il nostro potere di conoscere”, “lancia un’occhiata di traverso al di là dei confini da lui stesso fissati”. Fino ad attribuire all’uomo l’“intelletto intuitivo”, l’“intelletto archetipo”, l’intelletto che “vede le idee” e queste idee trasforma nella realtà delle cose non necessariamente, allora, provenientigli dall’esterno? Sta di fatto che egli scrive:

È vero che, qui [quando parla dell’“intelletto archetipo”] sembra riferirsi ad un intelletto divino; ma se, in campo morale, dobbiamo elevarci in una sfera superiore e avvicinarci all’Essenza prima mediante la fede in Dio, la virtù e l’immortalità, altrettanto dovrebbe avvenire in campo intellettuale: che cioè, mediante l’intuizione di una natura sempre cercante, ci si renda spiritualmente partecipi delle sue creazioni. Se dapprima, in modo inconscio, e spinto da un impulso irresistibile verso quel modello originario, quel Tipo, avevo potuto ottenerne una rappresentazione conforme a Natura, nulla poteva ora impedirmi di affrontare coraggiosamente quella che lo stesso vegliardo di Königsberg chiama l’*avventura della ragione*²⁷.

Quindi, il filosofo, l’uomo di scienza che non intende “ottenere una rappresentazione conforme a natura”, presupposta, si capisce, e solo in superficie (fenomenicamente) conoscibile, ma che va direttamente all’origine, al “modello originario”, all’essenza delle cose. Non è per questo che Goethe presume di “vedere le idee”? Lo studioso del movimento fenomenologico, soprattutto quando si trova di fronte al motivo husserliano dell’*eidōs*, può far tesoro ermeneutico di questi riferimenti a Kant e a Goethe.

Presume, il fenomenologo, di “vedere idee” e, più ancora, come l’artista espressionista, che nulla c’è da “vedere” fuori di un *ego* chiamato a “costituirlo”, non c’è e non può esserci un mondo di cose indipendente? Se il titolare di una “visione” si arroga il diritto che a “costituire” questo mondo sia solo il suo *ego*, solo la sua coscienza, e questo titolare la fenomenologia esalta come colui che fa essere il mondo, non c’è dubbio che ci si trova di fronte ad un “idealismo fenomenologico trascendentale” che, più simile all’idealismo fichtiano che all’idealismo attualista, assume la coscienza come creatrice del mondo delle cose: e, naturalmente, per ciò che si è sentito dire dell’*eidōs*, la coscienza che si assume come creatrice è quella singola, quella di ciascuno.

Ma si è pure osservato che lo stesso Husserl dà spazio anche ad un mondo delle cose “costituito per la coscienza”²⁸. Può tacere, in questo caso, la preoccupazione che l’“idealismo fenomenologico” di Husserl, una preoccupazione che sarà anche della sua allieva Edith Stein²⁹, sia un idealismo assolutamente irrealistico, quello che non può non essere quando insiste sulla necessità di “perdere” il mondo per “riottenere”³⁰. Certo, lo “riottene”, ma non è più il mondo delle cose reale quale si dà alla coscienza, bensì il mondo delle cose ideale quale è “costituito” dalla coscienza, da questa o quella coscienza, da ciascuna coscienza, da ciascun *ego* nella sua singolarità, fatto responsabile di una singolare ed irripetibile “esperienza costituente del mondo”. Un’espressione, questa, che cade in una pagina in cui Husserl, già teoricamente assalito dal problema della “intersoggettività”, pur afferma che una tale esperienza “non designa semplicemente la mia esperienza del tutto privata, bensì un’“esperienza comunitaria”, in forza della quale “il mondo stesso, in conformità al suo senso proprio, è uno e medesimo”³¹. Sì, ma ciò è affermato in un paragrafo, quello appunto che si sta leggendo, significativamente intitolato *Necessità di un punto di partenza fondato sulla soggettività di ciascuno*.

Sì, la soggettività di Husserl non è la soggettività di Kant; l’io di Cartesio non è l’io di Kant, un *Io* che è, in sostanza, un *Noi*, se l’*Ich denke* vale un *Noi pensiamo*, chiamato a rappresentare il luogo originario delle forme trascendentali della coscienza, estetiche e intellettuali, comuni, di tutti gli uomini, assunti come soggetto di conoscenza *überhaupt*, in generale. Tale soggetto non è l’*ego* di Husserl e, per ciò stesso, la sua “esperienza costituente del mondo” non può essere, in partenza, “comunitaria”. È costretto ad ammetterlo lo stesso Husserl quando scrive che al mondo delle cose “noi tutti abbiamo di principio un accesso sperimentale, sul quale noi tutti possiamo accordarci nello ‘scambio’ delle nostre esperienze, dunque nella loro messa in comune, così come la prova ‘obiettiva’ riposa nell’assenso reciproco e sulla critica”³².

Qui, si capisce, “l’accesso sperimentale” al mondo è possibile concepirlo solo a patto che questo mondo sia “dato” prima dell’esperienza di esso di “ciascuna soggettività”: il mondo delle cose, cioè, non si dà come “perduto”, “annientato”, giacché, se fosse “perduto”, “annientato”, come la “soggettività di ciascuno” potrebbe avere “accesso” ad esso? L’annotazione valga a provare quanto sia ambiguo il discorso fenomenologico husserliano in bilico tra le ragioni di un idealismo estremistico e quello di un idealismo realisticamente, diremo, temperato. Resta, comunque, da vedere come le singole esperienze, di soggettività diverse e quindi “private”, fatte in prima persona singolare, possano “scambiarsi”, sino a diventare un’“esperienza comunitaria”. Né, qui, bisogna trascurare di prendere in considerazione l’“accordo” tra le singole “esperienze costituenti” del mondo delle cose, la “loro messa in comune” di cui parla Husserl, quella che solo può fare di questo mondo un mondo “oggettivo”, un mondo per “noi tutti”, almeno se le “esperienze costituenti” sono operazioni che, partendo dalle soggettività diverse, ciascuna per di più isolata, si possono e si devono ritenere capaci di realizzare non tanto una “esperienza comunitaria” quanto piuttosto una “esperienza societaria”, non tanto una “comunità esperienziale” quanto piuttosto una “società esperienziale”. E la cosa si osserva non

perdendo di vista che il problema di fronte al quale finisce col trovarsi Husserl è proprio questo: vedere come “esperienze del tutto private” possano realizzare quella esperienza che egli dice “comunitaria” e che “comunitaria” non potrebbe dire se una “comunità (*Gemeinschaft*)” non può concepirsi come risultante da un “accordo”, cioè da un patto (Hobbes!), potendo questo, se si vuole dar retta a Tönnies³³, dar luogo solo ad una “società (*Gesellschaft*)”.

2. Un passaggio difficile: dall’“io originario” alla “comunità intermonadologica”

Perché insorge il problema accennato risulta chiaro. L’*epoché* è metodologicamente progettata ed eseguita da Husserl con l’obiettivo di giustificare un punto di partenza della “costituzione” del mondo delle cose assolutamente indubitabile, irrinunciabile, prepotentemente primario, fondamentale, originario. La parentesizzazione del mondo delle cose è operata, senza dubbio, cartesianamente³⁴, con lo scopo di vedere che cosa di fatto resta quando essa si sia attuata. Non per niente, Husserl parla di “residuo”: il “residuo”, infatti, è ciò che resta quando si è proceduto –metodicamente, bisogna insistere– all’“annientamento del mondo”. Più esattamente, questo “residuo” è la “coscienza assoluta”. Ma non una coscienza vuota di fronte ad un mondo delle cose del quale, per dir così, debba riempirsi, come di un qualcosa che, in partenza, le è esterno. Non si dà, in partenza, un dualismo tra la coscienza e il mondo delle cose. Il mondo delle cose si dà già dentro la coscienza, inteso “nel senso amplissimo di corrente di *Erlebnisse*”, cioè di un flusso dell’io, da ultimo di una esperienza che l’io vive sempre in prima persona singolare. Conclusione:

Nessun essere reale, tale cioè che si rappresenti e si giustifichi coscienzialmente mediante apparizioni, è necessario alla coscienza stessa.
L’essere immanente è dunque indubitabilmente essere assoluto nel senso che per principio *nulla “re” indiget ad existendum*³⁵.

L’essere è immanente alla coscienza ed è l’essere assoluto, l’unico essere: per ciò stesso, non ha bisogno dell’essere reale per essere; coscienza ed essere, coscienza e mondo delle cose, nell’“esperienza attuale”³⁶, si danno come un tutt’uno, *hic et nunc*, come una sorta di “sostanza”, cioè qualcosa che *sub-stat*, e, quindi, non è bisognoso del mondo delle cose, del mondo reale, se è già presso la coscienza, allo stesso modo in cui questa è già presso le cose.

Ad assolutizzarsi è la coscienza, l’*ego*. Ed è la coscienza, l’*ego*, a *nulla re indigere ad existendum*. Può, allora, riassumere Husserl:

Questa [la coscienza pura nel suo essere assoluto] è ciò che rimane come “residuo fenomenologico”, e rimane sebbene abbiamo neutralizzato il mondo intero, con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini, noi stessi. Propriamente, non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato l’essere assoluto che, rettammente inteso, racchiude quale correlato intenzionale degli atti, da realizzare idealmente e da continuare concordemente, della validità abituale, tutte le trascendenze mondane e le “costituisce” in sé³⁷.

“La coscienza pura nel suo essere assoluta” –afferma Husserl– “rimane *sebene* abbiamo neutralizzato il mondo intero”. Meglio avrebbe detto: “proprio perché abbiamo neutralizzato il mondo intero”, almeno se all’assunzione della “coscienza pura nel suo essere assoluto” si perviene, appunto, attraverso la “neutralizzazione del mondo”. E, se mai, ha ragione, Husserl, di sostenere che, “neutralizzando” il mondo, “non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato”. In che consiste, più esattamente, il “guadagno” cui accenna Husserl? Nel fatto che la “neutralizzazione del mondo” non è altro che l’immanentizzazione originaria del mondo nella coscienza, l’eliminazione della trascendenza del mondo rispetto alla coscienza, chiamata, essa stessa, a “costituirlo”, con una conseguenza: non si danno più due mondi, uno fuori della coscienza e l’altro nella coscienza.

Può darsi anche che si abbia ragione di osservare che, nella fenomenologia di Husserl, c’è posto anche per un “mondo per la coscienza” e, quindi, “dato” alla coscienza³⁸. Ma è altresì vero che Husserl sembra acceda alla posizione più intransigentemente idealistica proprio quando, in anni ormai distanti da quelli in cui elabora le *Ideen*, obietta a Kant, la duplicazione dell’intelletto:

Ciò che Kant ha da offrire esige un ulteriore approfondimento e specialmente un’analisi critica. Un esempio di grande scoperta –anche se è solo l’inizio di una scoperta– è in Kant il duplice fungere dell’intelletto rispetto alla natura, l’intelletto che si esplica nelle leggi normative attraverso un’esplicita autoconsiderazione e, d’altra parte, l’intelletto che agisce nascostamente, in quanto intelletto costitutivo di quella forma di senso (*Sinn Gestalt*) che è già sempre divenuta e che, nella sua costante mobilità, continua a divenire, e che è il “mondo circostante intuitivo”. Ma questa scoperta non sarebbe mai potuta venir realmente fondata nell’ambito delle teorie di Kant; non poteva risultare dal suo metodo realmente regressivo, né poteva diventare pienamente comprensibile. Nella “Deduzione trascendentale” della prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant sembra accedere ad una fondazione diretta, puntata sulle fonti originarie, ma subito si interrompe senza essere riuscito a penetrare, da questo lato che egli presumeva psicologico, fino ai problemi di una vera e propria fondazione³⁹.

Il riferimento al più teoreticamente tormentato capitolo della *Kritik der reinen Vernunft* è molto significativo. È lo stesso Kant a dichiarare che le “ricerche” condotte in proposito “gli sono costate le più grande delle fatiche”. Ed è lo stesso Kant, non c’è dubbio, a duplicare l’intelletto:

Questa trattazione, indirizzata alquanto in profondità, ha per altro due aspetti. Uno di essi si riferisce agli oggetti dell’intelletto puro, e deve mostrare e rendere comprensibile la validità oggettiva dei suoi concetti *a-priori*[...]. L’altro aspetto tende a considerare l’intelletto puro come tale, secondo la possibilità e la capacità conoscitiva su cui esso si fonda, e considerarlo quindi in una relazione soggettiva⁴⁰.

Un intelletto, per di più considerato come “comune (*gemeiner*)” da un lato e, dall’altro, un intelletto gnoseologicamente operativo. Per altro, l’intelletto è considerato come un “ceppo della conoscenza umana” ed uno soltanto. L’altro è la sensibilità. E spiega già Kant:

Attraverso la prima [la sensibilità] gli oggetti ci sono *dati*, mentre attraverso il secondo essi vengono *pensati*⁴¹.

Questi due “ceppi” sono presentati da Kant anche come “facoltà (*Vermögen*)” o “capacità (*Fähigkeiten*)”. E, perentoriamente, egli aggiunge:

Entrambe queste facoltà o capacità non possono inoltre scambiare le loro funzioni. L'intelletto non può intuire (*anzuschauen*) nulla, e i sensi non possono pensare nulla. La conoscenza può sorgere soltanto dalla loro riunione (*dass sie sich vereinigen*). Ma non per ciò vi è motivo di mescolare (*vermischen*) il loro contributo: sussiste una ragione rilevante, piuttosto, per separarli (*abzusondern*) accuratamente e di distinguerli (*unterscheiden*) l'uno dall'altro⁴²

Salta in aria ogni sospetto che i due ceppi, le due facoltà, le due capacità, l'intelletto e la sensibilità “derivano forse da una radice comune a noi sconosciuta (*vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Würzel entspringen*)”⁴³.

Questa “radice comune”, ove anche ci fosse, stringerebbe in una unità indissolubile intelletto e sensibilità. Ed è lo stesso che dire: l'intelletto, del quale da ultimo si afferma che non può “intuire nulla”, si darebbe come “intuitivo”. Ma come “intuitivo”, si è visto, non lo dà Kant. Darlo come “intuitivo” significherebbe darlo come un intelletto che assorbe in sé anche la funzione della sensibilità attraverso la quale, avverte Kant, “gli oggetti ci sono dati (*gegeben*)”, nello stesso momento in cui la sensibilità si darebbe come quella che assorbe in sé la funzione dell'intelletto. Con un risultato che non può dispiacere a Husserl fenomenologo in quanto filosofo “espressionista”.

Ma è importante soprattutto annotare che, per Husserl, in quanto fenomenologo o filosofo “espressionista”, proprio gli oggetti non “si danno”, per affidare all'*ego*, a ciascun *ego*, o alla “soggettività di ciascuno”, dalla quale necessariamente si deve partire⁴⁴, il potere, proprio dell’“intelletto intuitivo” inteso in senso kantiano, di “esprimere”, di *ausdrücken*, il mondo delle cose. Per questo egli osserva che “naturalmente nella problematica kantiana è presupposto il mondo circostante quotidiano della vita”; per questo egli, dando alla sensibilità (*Sinnlichkeit*) un ruolo che ne fa “il fungere egologico-attivo (*Ich-tätig*) del corpo e degli organi corporei”, nega che le “apparizioni corporee” si possano concepire “come se fossero in sé e in virtù di se stesse?”⁴⁵.

Il ruolo che Kant dà alla sensibilità non è quello che può assicurare il primato e l'assolutezza dell’“io attivo”. Questo primato e questa assolutezza spetta veramente all’“io attivo”, ove questo si concepisca come titolare, nella sua singolarità, di un intelletto non duplicato, fino al punto di tematizzarne un altro, cioè un “intelletto ectipo”, un intelletto che necessariamente presuppone un mondo delle cose che si dà attraverso la sensibilità. Ciò può spiegare anche perché Husserl privilegia la prima edizione della *Critica della ragion pura* rispetto alla seconda, apprendogli la prima quella che maggiormente anticipa la “fondazione” fenomenologica a partire dalla “soggettività di ciascuno”⁴⁶. Solo quando si assume questa soggettività come necessario punto di partenza, solo allora posso liberarmi della “datità” di un mondo che si presume “mondo oggettivo”, non solo presupposto, ma comune, cioè un mondo che non sia, di volta in volta, il “mio mondo”.

Nelle *Cartesianische Meditationen*, cioè in un'opera in cui l'atteggiamento significativamente idealistico è più netto, Husserl:

La fenomenologia non ha mai nel suo processo ammessa nessuna realtà effettiva come già data [...], ma desume i suoi concetti fin dappprincipio dall'originarietà dell'atto e dell'operazione⁴⁷.

L'“atto”, l'“operazione”, di cui qui si parla, è, evidentemente, quello, quella dell'“io attivo”, che “esprime” il mondo delle cose e non lo subisce, che fa la sua “esperienza costituente” di questo mondo, non tanto lo “ordina” kantianamente quanto piuttosto fichtianamente lo “pone”. Certo, anche, l'attività si considera come quella di un io che non si può non presumere –e lo stesso Husserl così lo presume– tutto raccolto nella sua originaria solitudine egologica:

L'epoché fenomenologica mi riduce al mio puro io trascendentale o almeno dappprincipio io sono in un certo senso *solus ipse*⁴⁸.

Sia come sia, sia pure l'io raccolto nella sua solitudine egologica, ma da esso bisogna, fenomenologicamente, partire:

Io esisto come primo e prima di ogni altra cosa pensabile. Questo “io sono” è per me, per me che dico questo, e lo dico in piena comprensione, *la base primaria intenzionale per il mio mondo*⁴⁹.

E, più drasticamente:

14

Che ciò mi piaccia o no, che ciò mi possa o no parere inaudito (e per qualsiasi pregiudizio avvenga), questo è il dato di fatto primario che io debbo affrontare, e del quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo. Per filosofi apprendisti questo può essere l'angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo o anche dello psicologismo e del relativismo. Il vero filosofo però, anziché lasciarsene impaurire, preferirà gettare luce sopra questo angolo buio⁵⁰.

Husserl, intanto, non si sente uno dei tanti “filosofi apprendisti”, ma un “vero filosofo”. In quanto si sente orgogliosamente un “vero filosofo”, non teme di cacciarsi nell'“angolo oscuro in cui si agitano gli spettri del solipsismo e anche dello psicologismo e del relativismo”. Non teme di cacciarsi in quell'“angolo oscuro”, ma non può nascondersi che in esso si è cacciato con il suo “annientamento del mondo” e con la sua coerente conclusione che il punto di partenza è necessariamente la “soggettività di ciascuno”, l'*ego* in prima persona singolare che, da solo, fa la sua “esperienza costituente” del mondo. Né al primato e all'assolutezza di quest'*ego*, per *solus ipse* che a lui stesso possa risultare, rinuncia, anche quando gli sembra di avere, da ultimo, esorcizzato lo spettro del solipsismo:

L'apparenza del solipsismo si è dileguata, sebbene continui ad avere valore fondamentale il principio che tutto ciò che è per me, può attingere il suo senso ontico esclusivamente da me stesso, ossia dalla mia sfera di coscienza⁵¹.

Ma “si dilegua” effettivamente l'“apparenza”, si esorcizza davvero lo “spettro del solipsismo”, in una filosofia che, in quanto “scienza rigorosa”, eleva a

“base primaria intenzionale per il mondo” la “coscienza pura nel suo essere pura” ed anzi la “soggettività di ciascuno”, addetta a fare la propria “esperienza costituente” del mondo delle cose, allora, in partenza, “non un mondo per tutti”? È un fatto che Husserl spende non poco le sue energie teoretiche per guadagnare, rispetto a quella “soggettività” pura e assolutizzata, la sponda della “intersoggettività”. Il passaggio dall’una all’altra sponda è molto difficile, se non impossibile. Soprattutto perché l’*io* di Husserl non è, come già si è osservato, l’*Io* di Kant che, in quanto struttura egologica trascendentale comune, si dà come un *noi*. Ma Husserl si imbarca. Su una navicella che, secondo parecchi suoi interpreti⁵², non gli consente di attraversare il grande fiume che separa la sponda dell’*io* e quella del *noi*, la sponda della soggettività e quella della intersoggettività, e, ad un certo punto, quella dell’individuo o della persona intesa come la prima, originaria, singolare, irriducibile “sostanza” dell’uomo, e la comunità, posto che Husserl, il quale pure ne parla, possa, per le ragioni già dette, di una comunità effettivamente parlare.

È vero, comunque, che Husserl comincia a parlare di intersoggettività –e, quindi, di “comunità”, a suo modo– già nel primo libro delle *Ideen*. Il problema dell’intersoggettività –o della “comunità”– non si può risolvere senza il riconoscimento di altri *io*, ciascuno dei quali pure si schiude nella sua sfera egologica più propria, anche come “corpo proprio (*Leib*)”⁵³?

Ma Husserl è pronto a sostenere:

Tutto ciò che vale per me, vale, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante⁵⁴.

Occorre annotare che l’affermazione cade in un paragrafo significativamente intitolato *Gli altri “io” e il mondo circostante naturale intersoggettivo*. In esso Husserl dichiara altresì:

Sperimentandoli come uomini, li comprendo e li accetto come “io”, quale io sono, e riferentisi ciascuno al mondo circostante naturale: in maniera tale però che concepisco il loro e il mio mondo circostante come uno solo e medesimo mondo oggettivo, che si diversifica soltanto nel modo in cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi.

Più di venti anni dopo (il primo libro delle *Ideen* è del 1913, la *Crisi* è del 1936), Husserl ribadisce:

Ovviamente ciò [che “la coscienza del mondo è in movimento continuo”] non vale soltanto per me, per l’io singolo; nella vita che conduciamo insieme noi abbiamo in comune un mondo già dato, il mondo che è e che vale per noi, il mondo di cui noi, anche nel nostro vivere insieme, facciamo parte, il mondo per tutti noi, il mondo già dato in questo senso d’essere. E in quanto fungiamo nella vita desta, noi fungiamo insieme, nei molteplici modi di considerare insieme gli oggetti, che ci sono già dati, di pensare insieme, di valutare insieme, di progettare e di agire insieme. E ciò comprende anche l’evoluzione di quella tematica attraverso la quale la soggettività del noi (*Wir-Subjektivität*), che è sempre in qualche modo fungente, diventa oggettuale⁵⁵.

Leggendo l’uno e l’altro testo, insorgono, possono insorgere diverse

domande. Qui si parla di un mondo che “giunge alla coscienza”, sia pure in diverso modo, di ciascuno di noi, quindi di un mondo già dato, ma la fenomenologia non esclude, metodologicamente, un mondo già dato? Qui si parla di una “soggettività del noi”, ma questa soggettività non è, essa stessa, quell’intersoggettività alla quale, secondo Husserl, si può pervenire unicamente a patto che si superi lo scoglio dell’*ego* come *solus ipse*? Qui si parla di un “considerare insieme gli oggetti”, di un “pensare insieme”, di un “valutare insieme”, di un “proiettare e un agire insieme”, di un “valutare insieme”, ma questo “considerare insieme gli oggetti” ecc. non fa pensare ad una intersoggettività presupposta rispetto alla “soggettività di ciascuno” o, comunque, ad una intersoggettività che, in partenza, irretisce in sé le differenti soggettività, sì che ciascuna di esse non resta, in quanto io individuale, *solus ipse*? Soprattutto, la “soggettività del noi”, in quanto *Wir-Subjektivität*, non costituisce, essa stessa, una superiore soggettività che opera, conoscitivamente, come ogni altra soggettività, allora non più, in quanto capace di una “esperienza costitutivamente comunitaria” del mondo della cose, un soggetto *solus ipse*?

In questo caso, il problema di far dileguare il solipsismo, di esorcizzare il fantasma non esiste, non esisterebbe neppure. Tanto più quanto più il “*solus ipse* non merita in realtà questo nome”⁵⁶, se si registra effettivamente un “passaggio dall’esperienza solipsistica all’esperienza intersoggettiva”⁵⁷. Si tratta sempre dell’“esperienza costituente” del mondo circostante, data qui non tanto come “esperienza comunitaria”, bensì, senz’altro come “esperienza intersoggettiva”.

16

Possibile, questa esperienza? È un fatto che Husserl l’attacchi al chiodo del *dover essere*. Almeno se, per cessare di essere *solus ipse* in quanto soggetto di “esperienza costituente”, ogni soggetto “deve esperire le *stesse cose*” e, “se deve conoscere quest’identità, dev’essere in un rapporto entropatico (*Einfühlungsverhältnis*) con l’altro soggetto conoscente”⁵⁸.

“Essere in un rapporto entropatico con l’altro soggetto conoscente” può significare o significa di fatto avere una “esperienza comprensiva dell’esistenza dell’altro”, così spiegata da Husserl:

Noi concepiamo senz’altro l’altro come un soggetto personale, e quindi come un soggetto in relazione con oggettività, con le quali anche noi siamo in relazione: con la terra e il cielo, coi campi e le foreste, con la camera in cui “noi” insieme indugiamo, col quadro che vediamo, ecc. Siamo in relazione con un mondo circostante comune-siamo entro un’associazione personale: le due cose vanno insieme⁵⁹.

Ma questa esperienza c’è o ci deve essere? C’è o ci deve essere la stessa “associazione personale (*Personenverband*)” che Husserl assume a tema: come “associazione (*Verband*)”, si badi, e non come “comunità (*Gemeinschaft*)”? Husserl parla al presente indicativo, insistendo:

Ogni io può diventare, per sé e per altri, persona nel senso normale, persona nell’associazione personale, soltanto quando la comprensione stabilisce la sua relazione con un mondo circostante comune⁶⁰.

Anche qui si parla di “associazione”, non di “comunità”. Può e deve, Husserl,

in quanto domanda all'io e agli altri io la costituzione di essa, parlare di "associazione" o, comunque, di "società". Sennonché, è vero che egli finisce col dare a quella che può e deve essere, come si accennava, una "società" e solo una "società", i tratti di una "comunità", svolgendo l'argomentazione seguente:

Ogni corpo proprio (*Leib*) ha un suo spirito (*Geist*), ma, al di là di se stessi, essi sono collegati attraverso uno spirito comune (*Gemeingeist*), che non è qualche cosa che stia loro accanto, che è bensì un "senso, uno "spirito", cioè un'obiettività di grado superiore⁶¹.

Dove, la nozione di *Gemeingeist*, di "spirito comune", che si colorisce di un indubbio afflato etico-politico, sembra rievocare quella (e, sì, nella stessa pagina si parla di "popolo", di "stato", di "chiesa") di un'epoca in cui si esalta una convivenza umana e civile, con uno "spirito a tutti comune"⁶², cioè una convivenza in quanto "comunità (*Gemeinschaft*)", nel senso, già visto, di Tönnies, non concependosi uomo che sia prima della città (Aristotele). Ma il punto serio è che questa "comunità" costituisce problema. Costituisce problema per lo stesso Husserl, soprattutto per un Husserl che assume come punto di partenza la "soggettività di ciascuno", pur con la consapevolezza che questa soggettività rischia di buttare in braccio al solipsismo. Nella *Logik formale und transzendentale*, Husserl accenna alla "problematica intricata e fuorviante dell'intersoggettività mondana", annotando:

I punti principali per la soluzione del problema dell'intersoggettività e del superamento del solipsismo trascendentale, sono stati già da me sviluppati nelle lezioni di Göttinga (semestre invernale 1910/1911). Ma la effettiva realizzazione postulava ancora difficili ricerche singole che solo più tardi poterono compiersi. Una breve esposizione della teoria stessa daranno le mie *Cartesianische Meditationen*. Negli anni prossimi spero di portare anche a pubblicazione le ultime ricerche esplicitate⁶³.

Le "ultime relative ricerche esplicitate", oltre quelle svolte nella *Cartesianische Meditationen*, si possono ora leggere nell'ultimo dei volumi pubblicati con il titolo *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* curati da Iso Kern⁶⁴. Per il momento, ecco come si pone, esplicitamente ed onestamente, il problema, Husserl, per il quale sembrava eliminato o risolto o addirittura non posto, nelle *Ideen*, nelle *Cartesianische Meditationen*.

Nella nostra nuova meditazione, noi ci colleghiamo ad una obiezione che potrebbe sembrare ben grave. Essa riguarda niente meno che la pretesa della fenomenologia trascendentale ad essere filosofia trascendentale e di poter quindi, nella forma di una problematica e di una teoria costitutive, che si muovano nell'ambito dell'ego trascendentale ridotto, risolvere i problemi trascendentali del mondo oggettivo. Se io, che medito, mediante l'epoché fenomenologica mi riduco al mio assoluto ego trascendentale, non sono allora divenuto il *solus ipse* e non rimango io tale, fin tanto che sotto il titolo "fenomenologia", effettuo un'autoesposizione conseguente? E la fenomenologia, che voleva risolvere i problemi dell'essere oggettivo e darsi già come filosofia, non sarebbe allora da stigmatizzare come solipsismo trascendentale?

Consideriamo più dappresso. La riduzione trascendentale mi lega alla corrente

dei miei puri momenti di vita coscienziale ed alle unità costitutesi mediante le attualità e le potenzialità di questi momenti. Appare ora chiaro e naturale che tali unità sono inseparabili dal mio ego e che pertanto appartengono alla concretezza stessa dell'ego⁶⁵.

Ciascuno diventa *solus ipse* attraverso l'*epoché* fenomenologica. L'*ego* assunto come primordialmente assoluto è dato anche, con lessico leibniziano, come "monade" o come "essere monadico", come un "io psicofisico primordiale", "sfera originale". E non c'è uno che, attuando l'*epoché*, non si riduca a "monade", "essere monadico", "io psicofisico primordiale", "sfera originale". O a "io originario (*Ur-Ich*)", come si legge nella *Krisis*. Si è accennato ad una solitudine egologica della "coscienza pura nel suo essere assoluto". E a questa solitudine accenna Husserl, addossandola alle spalle dello stesso filosofo che necessariamente parte, ubbidendo al metodo fenomenologico, dalla "soggettività di ciascuno":

L'*epoché* crea una singolare solitudine filosofica, che è l'esigenza metodica fondamentale di una filosofia realmente radicale. In questa solitudine l'io non è un singolo che per un capriccio qualsiasi, per quanto teoreticamente legittimo (oppure per un caso, come quello in cui, per esempio, un uomo può essere travolto dalla vita), voglia particolarizzarsi ed estraniarsi dalla comunità degli uomini a cui sa tuttavia di appartenere. Io non sono un io che attribuisca ancora una validità naturale al suo tu e al suo noi e ad una sua comunità totale di co-soggetti⁶⁶.

18

Si, "si deve perdere il mondo mediante l'*epoché*, per riottenerlo"⁶⁷. E, ormai è chiaro, il mondo che "si perde" attraverso l'*epoché*, non è solo il mondo delle cose, è anche il mondo degli uomini. Come riottenerlo? Come riottenerlo soprattutto se ogni *ego* costituisce una "sfera originale", una "sfera primordiale"? Ecco il problema. Ed Husserl se lo pone come quello la cui soluzione vale quella di un "enigma":

Tutte e due le sfere primordiali, la mia cioè, che per me come ego è la sfera originale, e la sua, che mi è data per rappresentazione, non sono forse separate da un abisso che io non posso superare, poiché ciò significherebbe che io dovrei ottenere un'esperienza originale, e non un'appresentazione, dell'altro come tale? Se noi ci manteniamo a ciò che ci consta di fatto come esperienza dell'estraneità, quale viene in ogni tempo ad effettuarsi, troviamo che, in realtà, il corpo sensibile veduto è senz'altro esperito come il corpo dell'altro, e non solo come un indizio della presenza dell'altro; non è già questo fatto un enigma?⁶⁸.

Vero è, però, che Husserl si limita, qui, ad esprimere le ragioni per le quali il problema si pone, l'enigma sorge:

Tuttavia l'enigma sorge solo quando ambedue le sfere originali vengono tenute distinte; mentre che questa distinzione presuppone che l'esperienza dell'estraneità abbia già fatto l'opera sua⁶⁹.

Ma, se è così, il problema non si risolve, l'enigma non si scioglie, lo spettro del solipsismo non si dilegua, non si esorcizza. Almeno se, per farlo dileguare, per esorcizzarlo, bisogna provare come l'"esperienza dell'estraneità"

faccia “l’opera sua”, come avvenga che si diventa un io che, secondo quanto si è letto nella *Krisis*, “attribuisca una validità naturale al suo tu e al suo noi o ad una sua comunità totale di co-soggetti”. D’altra parte dipende dall’operare, in ciascun “essere monadico”, il “formarsi della comunità delle monadi”⁷⁰, la “costituzione della comunità intermonadologica”⁷¹.

Senza l’opera di una siffatta esperienza non c’è e non può esserci “comunità monadologica”. E, naturalmente, occorre ancora insistere sul fatto che solo impropriamente Husserl, presupponendo gli “esseri monadici” rispetto ad un loro reale incontro e riconoscimento, può parlare di “comunità”. Resta, comunque, che di “comunità intermonadologica” Husserl parla, dandola una volta come ancora da costituirsi e una volta come già costituita:

Invero gli altri sono “separati” dalla mia monade, in quanto nessun legame reale porta dai loro momenti di coscienza ai miei e così in generale dalla sfera di ciò che è loro proprio essenziale a quella di ciò che è mio proprio essenziale. A ciò corrisponde pure la separazione reale, mondana, del mio esserci psicofisico da quello degli altri, che si rappresenta come spaziale in virtù della spazialità dei corpi oggettivi. D’altronde, questa comunità originaria non è un puro nulla. Se ogni monade è realmente un’unità assoluta e chiusa, pure quella penetrazione irreal e intenzionale degli altri nella mia sfera primordiale, non è irreal nel senso di qualcosa che sia “sognato”, rappresentato secondo il modo della pura fantasia. V’è, tra un essere e l’altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, un comunità effettiva, quella appunto che l’essere di un mondo, mondo di uomini e di cose, rende trascendentalmente possibile⁷².

Naturalmente, il lettore che non vuole, semplicemente parafrasandolo, restare impigliato nella rete terminologica del suo più prolisso discorso, non può acriticamente ritenere che Husserl risolva effettivamente il problema, sciolga effettivamente l’enigma, faccia effettivamente dileguare, esorcizzi effettivamente lo spettro del solipsismo, come egli pur presume⁷³, con la cifra avanzata di una “comunità effettiva”. Soprattutto se si tiene conto di quanto egli scrive ancora nella *Krisis*:

Errato era soltanto il metodo, il salto nell’intersoggettività trascendentale che scavalca l’io originario, l’ego della mia epoché, che non può mai rinunciare alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale. Ciò è contraddetto soltanto apparentemente dal fatto che l’io –attraverso un’operazione particolare e costitutiva– si faccia per se stesso trascendentalmente declinabile; cioè che a partire da esso e in esso si costituisca l’intersoggettività trascendentale, nella quale esso poi rientra semplicemente come un membro privilegiato, come l’io degli altri io trascendentali. È questo che in realtà insegna l’auto-esplicitazione filosofica nell’epoché. Essa mostra come l’io, che rimane sempre unico, nella vita originale e costitutiva che scorre in lui, costituisca una prima sfera oggettuale, la sfera oggettuale “primordiale”, e come a partire da essa compia un’operazione motivata e costitutiva, in virtù della quale una modificazione intenzionale di se stesso e della sua primordialità perviene alla validità di essere sotto il titolo di “percezione dell’estraneità”, percezione dell’altro, di un altro io, che, per se stesso è un io come io sono io per me⁷⁴.

Husserl parte, è costretto a partire, ubbidendo al metodo fenomenologico, dall’“io originario” e dalla sua “indeclinabilità personale”. E che cos’è, questa

“indeclinabilità personale”, se non l’irrinunciabile solitudine egologica dell’“essere monadico”, di ciascun “essere monadico”? È costretto a partire da questo “essere”, cioè da un *ego* che non sia “indeclinabilità personale” o è persona indeclinabile, per non fare immediatamente “il salto nell’intersoggettività trascendentale” che “*scavalchi*” l’io originario”. Ma ecco affacciarsi l’idea di un “io originario” che “*si fa* per se stesso trascendentalmente declinabile”, cioè un “essere monadico” aperto ad altri “esseri monadici”. Due modi, ad un certo punto, di trattare l’incontro tra un “essere monadico” e l’altro, tra l’io e il tu, senza il quale non può esserci la soluzione del problema, lo scioglimento dell’enigma del solipsismo. Un incontro a partire dall’io, un incontro a partire dal noi: il primo che può dar luogo solo ad un’“associazione”, il secondo che solo può costruire “comunità”.

Si può e si deve, certamente, ritornare a considerare le ricerche lunghe e difficili, anche come “ricerche singole”, alle quali, si è visto, accenna lo stesso Husserl: cioè, le ricerche raccolte nei tre volumi pubblicati da Iso Kern⁷⁵. Scorrendo attentamente le pagine numerose ed intricate di questi volumi, si può osservare benissimo quanta fatica Husserl abbia speso per risolvere il problema del solipsismo in cui intoppa non appena “annienta” il mondo delle cose e il mondo degli uomini per “riottenerli” partendo dall’“io originario”. Può darsi benissimo che, tuffandosi nel vasto e mosso mare di queste pagine complicate, si avverta come Husserl effettivamente mantenga fede, intrecciando il rapporto io-mondo delle cose con il rapporto io-mondo degli uomini, al motivo di fondo delle sue ricerche così espresso già nelle *Ideen*:

20

Secondo la nostra esposizione i concetti io-noi sono relativi; l’io richiede il tu, il noi, l’altro. Inoltre l’io (l’io come persona) richiede una relazione con un mondo di cose. Per cui io, noi, il mondo siamo in inerenza reciproca: il mondo ambientale comune reca così il marchio della soggettività⁷⁶.

3. L’“intersoggettività monadologia” o la “comunità” resta problema: Husserl dentro la rete del personalismo fenomenologico

Interessa, a questo punto, in particolare il rapporto io-tu, il rapporto io-noi, il rapporto io-mondo degli uomini; o, senz’altro, il rapporto soggettività-inter-soggettività. È su questo rapporto che vertono le ricerche husserliane contenute nei tre volumi citati. Qui, vedi tematizzato il “rapporto io-tu (*Ich-Du Beziehung*)”, descritto “il guadagno dell’autocoscienza personale nel rapporto io-tu”, affermato che “non ogni comunità è “comunità reciproca” (*wechselseitige Gemeinschaft*)” e non ogni “comunità reciproca” è “comunità dell’amore (*Liebesgemeinschaft*)”, tutto all’interno di uno scritto intitolato *Gemeingeist I*⁷. Né manca un avvio allo svolgimento dei temi della “vita personale (*personal Leben*)”, dell’“unione sociale (*soziale Verbindung*)”, della “simpatia (*Sympathie*)” ecc.⁷⁸. C’è, ad un certo punto, anche un riferimento esplicito alla collaborazione che si attua nel mondo di quegli atti che sono propri di un *ego* che non può restare, non resta di fatto *solus ipse*.

In questi casi io sono nell’attuale sistemazione del noi (*Wir-Einstellung*)⁷⁹.

E, qui, in una pagina del 1932, il *Wir-Einstellung* richiama la *Wir-Subjektivität*, la “soggettività del noi”, cioè la stessa “intersoggettività”, della quale si leggerà nella *Krisis*, come quella che si ha, si può avere solo quando “noi fungiamo insieme, nei molteplici modi di considerare gli oggetti che ci sono già dati, di pensare insieme, di valutare insieme, di progettare e di agire insieme”⁸⁰.

L’*io* che si fa *noi* e che, facendosi *noi*, soprattutto agendo insieme agli altri, esce dalla “esperienza del tutto privata” e si apre all’“esperienza comunitaria”⁸¹, destinata a “costituire” il mondo delle cose e il mondo degli uomini ad un tempo, non potendosi “costituire” l’uno senza costituire l’altro. Intanto, si chiarisce lo stesso concetto di “entropatia (*Einführung*)”, della quale Husserl finisce col dire che è “relazione spirituale (non naturale) tra soggetti”. Ma relazione possibile –che rende possibile la stessa “associazione delle persone”– a patto che il soggetto, qualsiasi soggetto, cessi di essere un “essere monadico” chiuso e si avverta tale che vive, pensa, progetta, agisce insieme con gli altri. E così, ad un certo punto, lo avverte Husserl, già nelle *Ideen*.

Se abbiamo assunto altri soggetti nel nostro mondo circostante soggettivo e se perciò, *eo ipso*, abbiamo assunto anche noi stessi nel nostro mondo circostante, il campo delle relazioni sociali della soggettività cresce: noi come soggetti personali di un lavoro comune, di una ricerca comune, di un’attività tecnica, ecc.; allora insorgono le corrispondenti appercezioni delle operazioni singole e delle operazioni in comune, delle opere in quanto opere, come opere del singolo e delle opere della comunità, ma anche dei pensieri e dei sentimenti, ecc. del singolo in quanto motivati dall’ambiente, dagli “influssi” degli altri, sia degli altri che sono in un immediato commercio reciproco, sia degli altri sulla via mediata della comprensione delle loro opere e della tradizione ecc.⁸².

Ma il sentirsi impegnato di ciascun soggetto accanto ad altri soggetti in un “lavoro comune”, in una “ricerca comune”, in un’“attività tecnica comune” ecc., può appartenere ad un *ego* inteso come “essere monadico”, assolutamente, fondamentalmente, originariamente tale, così come non si può ritenere un *ego* necessariamente assunto come ciò che resta (il “residuo fenomenologico”) quando si è operata l’*epoché* del mondo delle cose e dello stesso mondo degli uomini? Husserl deve ricorrere al motivo dell’*Einführung*, dell’empatia –o, senz’altro, dell’empatia– intesa come “relazione spirituale tra soggetti” per pervenire all’affermazione di un esserci o di un poter esserci della *Wir-Subjektivität* o della *Wir-Einstellung* o del *Miteinander-Leben*, del “vivere insieme”⁸³. Ma c’è da chiedersi se l’*Einführung*, l’entropatia, l’empatia non debba intendersi come l’emergenza che consente ad ogni *ego* di “rappresentarsi” l’altro *ego*, il *tu*, il *noi*, di renderselo presente e di appurare, per ciò stesso, che egli non è un *solus ipse*, un “essere monadico” assolutamente chiuso. Può insinuarsi, allora, anche il sospetto che Husserl sia costretto, per risolvere il problema del solipsismo provocato dall’*epoché*, ad ammorbidire, per dir così, i tratti dell’*ego* in quanto *Ur-Ich*, a corroderne il carattere “monadico” di io-solitario, facendone, appunto, un soggetto capace di *Einführung* di entropatia, di empatia. Ma che cosa è, poi, più propriamente, l’*Einführung*? Più che un sentimento o, più

precisamente, una emozione⁸⁴, essa è un'attitudine, per di più energicamente fatta valere; e si fa bene a tradurre il termine tedesco con "proiezione"⁸⁵, un termine che esprime bene il senso di un *ego* che non si riduce ad un io-monade e, per ciò stesso, si apre agli altri *ego*, dando il posto al *tu* e al *noi*. In questo caso, non rappresenta più il *solus ipse*, è già una persona che fa parte dell'"associazione delle persone"⁸⁶. Ma è vero che, nel corso della sua lunga ed anche monotona riflessione, Husserl oscilla tra la fedeltà e l'infedeltà al metodo dell'*epoché*: quando a questo metodo rimane fedele, gli riesce difficile se non impossibile risolvere il problema dell'intersoggettività; può invece fare un tentativo di risolvere questo problema unicamente quando nei confronti dello stesso metodo si comporta infedelmente, sino a non concepire più l'*ego* solitario come fondamento inconcusso ed indubitabile, fornendolo appunto di un'attitudine a "proiettarsi" verso gli altri *ego* e ad avvertirsi, con questi, anche come un *tu*, come un *noi*.

L'*Einfühlen* si può intendere, sì, anche come il proiettarsi di un io verso l'altro. Ed Husserl parla di persone che, nel loro "agire spirituale", "si dirigono l'una verso l'altra (l'io verso l'altro e viceversa)"⁸⁷. Solo queste persone possono costituire un'"associazione", in cui si avvertono "date le une alle altre come compagni [...] che vivono 'insieme', che intrattengono un commercio reciproco, che sono in un reciproco riferimento, attualmente e potenzialmente, negli atti dell'amore e dell'amore contraccambiato, dell'odio e dell'odio ricambiato, della fiducia e della fiducia ricambiata, ecc."⁸⁸.

22

Sì, l'*empatia*, in quanto "agire spirituale" in forza del quale un *ego* "si dirige verso un altro *ego*" o una persona "si proietta verso un'altra persona", è anche "simpatia", anche "amore", come si è letto. Senza di essa non può esserci incontro tra uomo ed uomo, tra persona e persona. In una parola, non può esserci "società". Si deve insistere: non può esserci "società", *société*, nel senso individuato da R. Toulemont che legge Husserl⁸⁹. Assolutamente non si può pensare che dall'*empatia*, della quale Husserl investe l'*ego* per farlo uscire fuori dalla torre d'avorio in cui originariamente è rinchiuso, possa venir fuori una "comunità". Per la semplice ragione che una "comunità", in cui si presume che agisca un *Gemeingeist*, non può essere un risultato, bensì, essa e solo essa, un punto di partenza: la "comunità" non si forma, non si costruisce. Si dice la cosa con riferimento ad una precisa espressione usata da Husserl: *Vergemeinschaftung*⁹⁰, che pure significa, del resto, "formazione di comunità" piuttosto che "formazione di società", o "associazione di persone", appunto, di persone che avvertono come non si possa non "vivere insieme", "agire insieme" ecc.

Si accede, intanto, alla nozione della costruzione o della formazione di una società. Di persone che, come si è letto, "intrattengono un commercio reciproco", bisognose come sono le une delle altre. L'*empatia*, attraverso la quale una "persona" "si dirige verso un'altra persona", ha la radice anche nel bisogno che una persona ha dell'altra. E questo è bisogno di scavalco dell'*ego* in quanto *solus ipse*. Va da sé, altresì, che, quando è lo stesso *ego* a sentire questo bisogno, di lui non può dirsi che si arrocca in una situazione chiusamente "monadica", "sostanziale", "persepsistica", in cui *nulla alia re*

*indiget ad existendum*⁹¹. Il bisogno del *Mitsein*, dell'“essere insieme” si colorisce di una tinta borghese. Certo, è bisogno di comunicazione, ma non suggerito, almeno non unicamente suggerito dalla simpatia o dall'amore. Le ragioni del *Mitsein* –o della stessa “intersoggettività” o dell'“associazione” delle persone– sono anche ragioni “commerciali”: tali, insomma, che non possono far pensare alla costruzione, posto che si possa costruire, di una “comunità” che possa essere accostata alla “coscienza collettiva” di Durkheim o allo “spirito oggettivo” di Hegel o al “Grande Essere” di Comte⁹². Si può convenire che la “coscienza collettiva” di Durkheim, lo “spirito oggettivo” di Hegel, il “Grande Essere” di Comte sono nozioni fondamentalmente antidualistiche. Antidualistica, invece, non è –anche su questo si può convenire– la nozione di “intersoggettività” o di “associazione delle persone” di Husserl. Per il semplice fatto che questa “intersoggettività” si può avere solo quando il singolo *ego*, attraverso “l'esperienza dell'altro”, con l'altro stringe rapporti, che questa “associazione delle persone” è costruzione delle persone, allora necessariamente presupposte, che compiono “atti comunicativi” e costituiscono “società”. Non può esserci “società” senza “atti comunicativi” delle persone, degli *ego*. Ma ammettere che le persone, gli *ego* compiono questi atti significa passare dall'affermazione che queste persone, questi *ego* sono “indeclinabili” all'affermazione che essi sono “declinabili”⁹³, dall'affermazione che la “soggettività di ciascuno” è incomunicabile all'affermazione che la “soggettività” di ciascuno è comunicabile. Nel primo caso, l'*ego* resta assolutamente *solus ipse*; nel secondo caso, compiendo esso “atti comunicativi”, l'*ego* non si può immaginare più come *solus ipse*. Husserl resta teoricamente in bilico tra queste due concezioni dell'*ego*: da un lato, un *ego* che non può porsi come una persona capace di costruire una *societas inter homines*; dall'altro, un *ego* che può porsi come tale persona. Ad un certo punto, però, prevale la concezione secondo la quale la persona, non considerata più come “indeclinabile”, ha, necessariamente, una sua fisionomia sociale, o, magari, non rinuncia ad avere una tale fisionomia, una volta trascinata fuori dalla sua “indeclinabilità”, dalla sua inevitabile “monadicità”, dal suo sequestro, fenomenologicamente programmatico, in un'originarietà che la rende, diremmo, persona distinta da ogni altra persona.

Ad ogni modo, quando la persona si fa uscire fuori dalla sua più perentoria “sostanzialità”, e la si fa disponibile a costruire con altre persone, ugualmente fatte uscire dalla “sostanzialità”, un'“associazione”, a quest'ultima non si possono assegnare assolutamente i tratti di una “comunità”. Anche o soprattutto quando la costruzione di questa “associazione” –o di questa “società”– si dà come una sorta di *work in progress*. Alla maniera in cui la dà Husserl in uno scritto (steso tra il 1918 e il 1921), intitolato *Gemeingeist II. Personale Einheiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate*⁹⁴.

Qui, Husserl parla di una comunità di comunicazione indeterminatamente aperta (*unbestimmt offenen Kommunikations-gemeinschaft*)⁹⁵. Dice ancora “comunità (*Gemeinschaft*)”, Husserl; e a “costruirla” chiama persone che sono *Einzelsubjekte* e *Gesamtglieder*, “soggetti singoli” e “membri” nello stesso tempo. “Le comunità presuppongono i singoli soggetti”, naturalmente “comu-

nicanti”, almeno se, solo in quanto tali, possono “costruire” una “comunità”. Almeno fin qui, si può essere perfettamente d'accordo con Husserl.

E come potrebbe essere altrimenti, se non c'è “comunità” –*pardon*, “società”– dove non ci sono “soggetti” comunicanti a “costituirla”? Se è così, non si può non avanzare almeno qualche perplessità sull'affermazione che, per Husserl, “non vi sono prima soggetti, che debbano poi comunicare per entrare in comunità o entrare in comunità per comunicare”⁹⁶. I “soggetti”, le persone, piuttosto, non possono “essere insieme”, “vivere insieme”, “proiettare insieme”, “agire insieme” senza comunicare; ed è lo stesso che dire che essi solo comunicando realizzano il *Mitsein* “sociale”: e si dice “sociale”, non “comunitario”, non solo perché ad esso vengono presupposti “soggetti” che possono compiere “atti comunicativi” che non potrebbero compiere ove ciascuno di essi restasse *solus ipse*, ma anche perché un *Mitsein* “comunitario” non può non concepirsi come quello che, collocandosi in una perfezione assoluta, non può ulteriormente svilupparsi né determinare il “costante sviluppo” di “soggetti costituiti” che, stando ad Husserl, sono ad esso presupposti. È questo il senso della proposizione husserliana con la quale si avvia a conclusione *Gemeingeist II*.

Le comunità si costituiscono in maniera relativamente passiva, presuppongono (*voraussetzen*) i soggetti singoli come costituiti e in costante sviluppo (*als bleibend-konstituierte und sich entwickelnde*), ma a loro volta determinano tale sviluppo (*ihrer Entwicklung bestimmen*).

24

I “soggetti” che “costituiscono” il *Mitsein* e il *Mitsein* costituito, per lo meno in quanto questo determina lo sviluppo di quelli non considerabili più come “sostanze persistenti”, si collocano in una dipendenza reciproca. Lo sviluppo dei “soggetti”, però, si può intendere benissimo come un'ulteriore “costruzione” di essi, sì che non si ha più solo una “soggettività costituente”, ma anche una “soggettività costituita”, e, di conseguenza, non si ha soltanto una “intersoggettività costituita”, ma anche una “intersoggettività costituente”. Il rapporto tra “soggettività” ed intersoggettività, tra *io* e *noi*, o tra persona ed “associazione di persone” si complica. E si complica in particolare perché la soggettività che si è data come “costituente” si dà ad un certo punto anche come costituita, l'*io* chiamato a dar conto del *noi* è sostituito da un *noi* chiamato a dar conto dell'*io*, la persona data come quella che dà luogo ad un'“associazione di persone” cede il posto ad un'“associazione di persone” che determina lo sviluppo o l'ulteriore “costituzione” della stessa persona. Ci si trova di fronte ad una situazione paradossale. E si ha ragione di rinviare⁹⁷, leggendo *Gemeingeist II*, al § 54 della *Krisis*, dedicato alla “soluzione del paradosso”. Di quale paradosso? Proprio del paradosso in cui teoricamente incespica, in forza dell'adozione del metodo dell'*epoché*, il fenomenologo.

Con estrema chiarezza Husserl:

Il fenomenologo vive nel paradosso di essere costretto a considerare l'ovvio come problematico ed enigmatico e, inoltre, di non potersi proporre alcun tema scienti-

fico se non questo: la necessità di trasformare l'ovvietà universale dell'essere del mondo –che è per lui il massimo degli enigmi– in qualcosa di comprensibile e trasparente⁹⁸.

L'“ovvietà” –lo stesso che “datità”– è il mondo non spiegato, a partire dall'*ego*, che se ne sta lì, testardamente, nella sua problematicità e nella sua enigmaticità. Il paradosso dell'“ovvio”, del “dato” non spiegato, a partire dall'*ego*, dal proprio *ego*, quindi del mondo come problema, come enigma che, non risolto, non sciolto, frusterebbe ogni ambizione di una “filosofia come scienza rigorosa”. Né problema o enigma costituisce solo il mondo delle cose, ma anche il mondo degli uomini, del resto, come si è visto, strettamente intrecciati tra loro soprattutto quando, sul piano della conoscenza, si fa sentire l'esigenza di una “esperienza comunitaria” del mondo come “mondo per tutti”. Nel caso specifico, il problema, l'enigma è il mondo degli uomini. Non spiegato, rimane un'“ovvietà”, una “datità”. Ma la “filosofia come scienza rigorosa” non tollera “ovvietà”, “datità”. Questo è il più grande problema, il più grande enigma. Di problema, di enigma si è già sentito parlare lo Husserl delle *Cartesianische Meditationen*. Di problema, di enigma parla anche nella *Krisis*, e di quale problema risulta evidente:

L'io ci si è imposto come tema della riflessione nel suo grado più alto, ma in seguito al nostro cauto procedimento analitico-descrittivo, che naturalmente predilige i nessi che sono più a portata di mano, non ha ottenuto ancora un pieno riconoscimento. Il suo fungere profondo si rivela soltanto più tardi. In particolare non è stato rilevato il fenomeno dell'evoluzione di significato per cui l'“io” –appena dico “io”– si trasforma in un “io altro”, in “noi tutti”, nel noi con molti “io”, nel noi entro cui sono soltanto “un” io. Non è stato posto cioè il problema della costituzione dell'intersoggettività, di questo noi-tutti, a partire da me, cioè “in” me⁹⁹.

Elimina il paradosso, risolve il problema, scioglie l'enigma della “costituzione” o della “formazione” o della “costruzione” dell'“intersoggettività”, Husserl, quando afferma che “io, in quanto io originario (*Ur-Ich*), costituisce l'orizzonte degli altri io trascendentali in quanto co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale che costituisce il mondo?”¹⁰⁰. Si deve ammettere che, ciò dicendo, Husserl limita il potere “costituente” dell'“io originario”, almeno se la “costituzione dell'orizzonte degli altri io trascendentali in quanto co-soggetti dell'intersoggettività trascendentale” non significa “costituzione”, “formazione”, “costruzione” dell'“intersoggettività trascendentale” e, per altro, a questa si consegna il potere di “costituire il mondo”, nel caso specifico non solo il mondo delle cose, bensì anche il mondo degli uomini, comune, oggettivo. Ritorna, per questa via, il motivo del costituirsi reciproco della “soggettività” e dell'“intersoggettività”, dell'*io* e del *noi*, della persona e dell'“associazione di persone”. Il “fenomeno dell'evoluzione di significato per cui l'“io” –appena dico “io”– si trasforma in un “altro”, in “noi tutti”, nel noi con altri “io”, nel noi entro cui io sono soltanto “un” io?”¹⁰¹ Il fenomeno è così descritto in *Gemeingeist II*.

So, cioè, che anche altri hanno convinzioni (nate in loro stessi o trasmesse, eventualmente da me), convinzioni che concordano con le mie (*mit meinen stimmen*): pensano, credono le stesse cose e, a loro volta, sanno che ciò vale anche per me (relativamente a contenuti determinati). Ci sappiamo reciprocamente “giudici” nello stesso senso (in maniera stabile). La stessa cosa per le valutazioni. E, ancora, esiste tutto un ambito possibile di bisogni (appetiti, desideri), aspirazioni e decisioni [...]. C’è, in ogni caso, qualcosa come una convinzione comunitaria (*Gemeinschaftsüberzeugung*), una valutazione comunitaria (*Gemeinschaftsschätzung*), una decisione comunitaria (*Gemeinschaftsentschluss*). Particolarmente, per ciò che riguarda l’azione [...]. La sua azione è, allora, indirettamente anche la mia [...]. L’azione, l’operazione complessiva è mia ed anche sua, in un senso superiore, fondato nello stesso momento in cui ciascuno agisce in maniera diretta “per la sua parte”, compiendo un’azione primaria che è esclusivamente propria (*die ihm eigene ist*), ma come parte dell’azione secondaria, che, per ciascuno di noi, è quella completa¹⁰².

Quando c’è “convinzione comunitaria”, “valutazione comunitaria”, “decisione comunitaria”, un’“azione collettiva”, una convinzione del *noi*, una valutazione del *noi*, una *decisione* del *noi*, un’azione del *noi* che, tuttavia, non cessano di essere una convinzione, una valutazione, una decisione, un’azione di ogni *io*, di ogni *tu*, allora, sì, si possono ritenere “costituenti” e “costituite insieme” sia la “soggettività” che l’“intersoggettività”. Nondimeno, l’“intersoggettività” chiamata a “costituire” le stesse “soggettività”, il *noi* chiamato a costituire gli stessi *io*, l’associazione delle persone “chiamata a costituire” le stesse persone, nello stesso momento che può guadagnare affettivamente la fisionomia di una “comunità”, induce a pensare che quanti, nello stesso momento in cui la “costituiscono”, ne sono “costituiti”, perdono il ruolo di persone o di individui sollecitati, fenomenologicamente, cioè in ossequio ad una “filosofia come scienza rigorosa”, a “vedere con i propri occhi” e a sottrarsi, per ciò stesso, alla prepotenza di un *dejà vu* che non è della “soggettività di ciascuno”, se risulta essere un “vedere”, “comunitario”, appunto, che esclude, di fatto, ogni “vedere” personale, proprio, individuale. E vengono in mente, allora, le scienze fisico-matematiche che, per dirla con Comte¹⁰³, hanno il compito e l’obiettivo di “esonere da ogni esplorazione” o, se si vuole, da una “esperienza costituente” del mondo delle cose che sia “del tutto privata”; e viene in mente lo stesso Galileo di Husserl, grande “scopritore”, sì, ma anche grande “occultatore”. Il Galileo, che Musil, cresciuto alla scuola di Mach¹⁰⁴, addita come il responsabile del “freddo positivismo” dell’epoca industriale già avanzata¹⁰⁵, è un Galileo “occultatore”, cioè un uomo di scienza matematica che esalta una visione *paradigmatica*¹⁰⁶ del mondo delle cose, cioè una visione che non è “mia” né “tua”, cioè soggettivisticamente relativa, ma “nostra”: insomma, una visione del mondo delle cose “collettiva”, sia pure sempre storicamente tale. Questa “visione collettiva” è vicinissima a quella che Husserl, antipositivista proprio perché fenomenologo, dice, da ultimo, “valutazione collettiva”, “decisione collettiva”. Si è accennato alla possibilità di inscrivere la fenomenologia nell’area della “reazione idealistica contro la scienza”¹⁰⁷, cioè contro la scienza intesa in senso positivistico, contro la moderna scienza fisico-matematica che si esprime, secondo Kant, con giudizi sintetici a priori, con proposizioni universali ed oggettive, o, secondo Comte, che pure non ha l’ironia di Kant pieno

di umori scettici, con “dogmi positivi”. Si attribuisce a Husserl il ruolo di un pensatore che ha avviato non pochi filosofi lungo i sentieri della “reazione idealistica” contro la scienza intesa in senso positivistico. In un momento, si badi, in cui non sono più le “scienze dello spirito” ad essere costruite secondo lo statuto delle “scienze della natura”, bensì sono le “scienze della natura” ad essere costruite secondo lo statuto delle “scienze dello spirito”.

Se è così, non si può non concedere che la fenomenologia husserliana, almeno fin quando non si pone il difficilissimo problema della “intersoggettività”, la cui soluzione finisce con il connotarsi evidentemente, di un suo respiro positivistico, resta, è costretta a mantenersi fedele all’uso del metodo dell’*epoché* con un risultato: quello di enfatizzare un individualismo o, se si vuole, un personalismo gnoseologico per il quale il mondo delle cose ha sempre il “marchio della soggettività”¹⁰⁸, di una soggettività che lo fa sempre come “costituito”, costruito, formato, prodotto per la prima volta o, appunto, *immer wieder*, “sempre daccapo”. Già, l’“idealismo fenomenologico”. Nella sua espressione più genuina ed originale, esso è individualismo, personalismo gnoseologico, almeno se per esso “ogni oggetto ‘implica’ una persona, un soggetto-io” e la “natura è posta teoreticamente dall’io teoreticamente posto”¹⁰⁹. L’“io teoreticamente posto” è il “residuo fenomenologico”, l’io che rimane, ciascun io che rimane quando si è “annientato il mondo”. E può capitare di avvertire, da ultimo, come quest’io che “pone” la natura assuma i tratti di un io che, “costituendo” il mondo delle cose, di questo fa una sua espressione (*Ausdruck*) o, se si vuole, una sua “creazione”. Intanto, quest’io è persona distinta dall’uomo, dall’uomo *überhaupt*, dall’uomo in quanto “essere generico”, *Gattungswesen*. Il soggetto della conoscenza – o il soggetto che “pone” il mondo delle cose, fino a caricarsi di un potere conoscitivo superiore, quello dell’“intelletto intuitivo” o dell’“intelletto archetipo” kantianamente inteso – non è l’uomo, ma questa o quella persona. È questa o quella persona a poter configurarsi come *solus ipse*, al di qua di ogni presunta “comunità umana”, nella quale perderebbe il suo carattere di persona, di individuo che sta per sé, anche in un’“associazione di persone” o un’“associazione di individui”, se in questa non c’è e non può esserci una “conoscenza collettiva”, ma solo una “conoscenza individuale”, una “conoscenza personale”. E tutto ciò può spiegare l’interesse per la fenomenologia husserliana, per l’“idealismo fenomenologico”, in un ricerca storico-teoretica sulla persona in quanto irriducibile *substantia individua* che, anche soggetto di conoscenza, ha una sua “proprietà”, un mondo delle cose, del quale può dire, ogni volta, che è “suo” e solo “suo”.

¹ *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) è ritenuto il “manifesto” della fenomenologia husserliana.

² *Formale und transzendente Logik* (1929), Sez. II. cap. I, § 66; *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Bari 1966, p. 211.

³ *Cartesianische Meditationen*, V, § 62; *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, Milano 1960, p. 202.

⁴ Ivi, Conclusione, § 63, p.211.

⁵ H. G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico* (1963), Bari 1964, p. 46: “Così come Cartesio sospendeva mediante un’universale considerazione dubitativa tutto ciò che era ritenuto valido al fine di raggiungere nel *fundamentum inconcussum* dell’*ego cogito* una certezza ultima, la sospensione della tesi generale della realtà e il movimento della riduzione trascendentale della fenomenologia husserliana portavano in modo analogo all’io originario (*Ur-Ich*) trascendentale quale origine di ogni conferimento e validità di senso”.

⁶ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), Libro I, Sez. II, cap. I, § 32; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965, p. 66.

⁷ *La filosofia come scienza rigorosa*, Roma-Bari 1994, p.106.

⁸ Si può appurare il significato dell’affermazione di Husserl secondo la quale Galileo è “un genio che insieme scopre e insieme occulta” (*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1935-1936]) § 9h; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, p.81.

⁹ ANTIMO NEGRI, *Augusto Comte e l’umanesimo positivistico*, Roma 1971, soprattutto pp.216-222, in cui il contrasto tra la fenomenologia e il positivismo è espresso in questi termini: “In sostanza, positivismo e fenomenologia si collocano di fronte alla scienza da angoli visuali completamente diversi. Il positivismo considera, ma non esalta, come la fenomenologia, il momento genetico della scienza. L’ammirazione del positivismo, in ciò in forte contrasto ancora con la fenomenologia, investe il momento istituzionale della scienza, poiché, vivendo questo momento, essa permette una lettura positiva del mondo. La scienza, ammette anche Comte, può trovare la sua forza genetica nell’*étonnement* di fronte al mondo, ma conta che, una volta giunta al momento istituzionale, questo stesso *étonnement* consuma, proprio rendendo prevedibili i suoi fatti: dove c’è previsione, non può esserci meraviglia. La conclusione teorica della scienza, storicamente raggiunta, sacrifica ogni visione *poetica* del mondo, proprio perché rende inutile, in certo modo, la visione diretta di esso. Soprattutto, il positivismo sente bisogno di liberare l’uomo da una visione diretta del mondo, quella che avviene sempre come per la prima volta, sì che l’uomo, ridotto ad animale essenzialmente conoscitivo, è costretto (per la fenomenologia si tratta di un doveroso coraggio) a cominciare a conoscerlo sempre da capo” (p.222).

¹⁰ A. ALIOTTA, *La reazione idealistica contro la scienza* (1912), Napoli 1970. Aliotta non tratta né dell’“idealismo fenomenologico” né dell’idealismo attualistico. Tuttavia, riassume bene le prospettive gnoseologiche del positivismo contro le quali irrompe la “reazione idealistica”: “la fecondità del metodo quantitativo nello studio dei fenomeni naturali che la nuova scienza aveva opposto all’intruso moltiplicarsi delle ipotetiche qualità condusse ad un’eccessiva sopravvalutazione di quel tipo di conoscenza: tutto ciò che non poteva rientrare in quegli schemi, tutto ciò che si ribellava nella sua vivente concretezza ad essere chiuso nel rigido schema di una formula precisa doveva per sempre sfuggire ad ogni tentativo di conoscenza. Lo stesso Kant non seppe sottrarsi a questo pregiudizio e, pur avendo con geniale intuizione intraveduto di là dal mondo della matematica e della fisica il mondo dei valori estetici e morali, li relegò fuori del campo della vera conoscenza nel dominio del sentimento, della contemplazione e della fede. Il positivismo con la sua apoteosi del metodo scientifico, con la sua pretesa di esaurire non solo la realtà naturale, ma anche la vita morale ed estetica, costruendo scientificamente tutta la filosofia, portò quel pregiudizio fino alle sue ultime conseguenze, e quei problemi, che dal suo punto di vista ristretto ed unilaterale non potevano avere una soluzione adeguata, dichiarò insolubili per sempre, attribuendo per un’illusione di prospettiva alla natura da sapere umano quell’insufficienza che era proprio invece del suo metodo e del suo sistema particolare.”

¹¹ In “Annali della Biblioteca filosofica di Palermo”, 1912, vol. I, pp. 27-42, poi in *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Firenze 1954³, pp. 182-195, dove la “datità” del mondo delle cose è considerata come un’“astratta oggettività” e si afferma che “il solo pensiero concreto è il pensiero

nostro attuale" (pp.184-185). Si può stabilire un'equazione tra il "pensiero nostro attuale" gentiliano e l'"intuizione diretta" di Husserl, anche se questa sembra perdersi o perde di fatto il suo colore, per dir così, estetico, perché, più che come un pensare, si dà, appunto, come un "vedere", caratterizzandosi, per ciò stesso, con l'attività di un "intelletto intuitivo" non "bisognoso di immagini", nel senso kantiano (*Kritik der Urteilskraft*, § 77). Da anni, chi scrive, assolutamente non abituato a leggere i filosofi, soprattutto un filosofo come Husserl solo parafrasticamente, ha ritenuto possibile istituire un rapporto tra la fenomenologia e l'attualismo e commisurare criticamente il tasso di antipositivismo della fenomenologia e quello dell'attualismo.

¹²Non c'è e non può esserci un mondo delle cose già "dato" per Fichte, se per lui l'io si carica di una praticità per la quale soltanto esso si può "porre", produrre, "creare": non c'è assolutamente posto, allora, né per l'*epoché* di Husserl, né per il "pensiero nostro attuale" di Gentile, che è pur sempre il filosofo che affida a questo pensiero il riscatto dalla "datità" del mondo delle cose, anche di quel mondo delle cose che è già pensato

¹³Per l'atteggiamento di Comte, rovesciato rispetto a quello di Husserl, contro la matematizzazione della natura operata da Galileo e da Newton, cfr. A. NEGRI, *Comte e l'umanesimo positivista* cit., soprattutto pp.199-201, dove si dà conto anche dell'espressione comtiana *question de nombres*, usata con riferimento esplicito alla "legislazione" di alcuni fenomeni naturali (ad es., la caduta dei gravi) di Galileo.

¹⁴ *La crisi delle scienze europee*, cit., § 9 f, pp. 72-75.

¹⁵G. LEOPARDI, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Poesie e prosa*, vol. II, Milano 1996 (V ed. "I Meridiani"), p. 362. Cfr. A. NEGRI, *Leopardi e la scienza moderna*, Milano 1998, soprattutto pp. 68 sgg.

¹⁶R. M. RILKE, *Duineser Elegien*, I, 11-13: "E gli animali sagaci già notano / che non siamo molto sicuri di casa / nel mondo significato (*in der gedeuteten Welt*)". Cfr. ANTIMO NEGRI, *Il "mondo rovesciato" e il bisogno della certezza*, in *Il mondo incerto*, Roma-Bari 1994, soprattutto pp. 27 sgg.

¹⁷ERODOTO (*Storie*, I, 29) fa viaggiare Solone "a scopo di teoria (*peri theōrias*)", cioè con lo scopo di vedere con i propri occhi il mondo. Lo storico (*istōr*, da *id*, da *oraō* = vedo) come "veditore" in prima persona. Lo scienziato husserliano vuol essere uno "storico" in questo senso, quasi un diagnostico (il termine *autopsia* proviene dal lessico della medicina: Ippocrate) del mondo delle cose.

¹⁸ *Logica formale e trascendentale*, cit., sez. II, cap. I, § 66, p. 211.

¹⁹L. MITTNER, *L'espressionismo*, Bari 1965, p.38. Per un approfondimento di questo punto di vista, cfr. A. NEGRI, *Introduzione a Novecento filosofico e scientifico*. Protagonisti, Milano 1991, vol. I, soprattutto pp. 63 sgg.; IDEM, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo*, Roma 2002.

²⁰Cfr. nota 11. E va ricordato che Kant attribuisce l'"intelletto intuitivo" unicamente a Dio. Prestare all'uomo questo intelletto significa farne un Dio, anche unicamente come soggetto di conoscenza: quando conoscere significa "costituire" un mondo delle cose che non è quello che quello "dato", si può dargli anche il tratto che ne fa un vero e proprio "creare". Come "conoscitore", l'espressionista è un "creatore".

²¹La traduzione ricoeuriana del II libro delle *Idee* di Husserl esce a Parigi nel 1950, pubblicata da Gallimard e costituisce uno dei momenti salienti del movimento fenomenologico francese.

²²E. PACI, *Piccolo dizionario fenomenologico*, in fondo a *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963, p. 479, ("voce" *Riduzione*).

²³K. EDSCHMID, *Über den Expressionismus in der Literatur und neue Dichtung* (1917-1918), Berlin 1919, p. 50. cit. in L. MITTNER, *L'espressionismo* cit., pp. 37-38.

²⁴ *Idee*, cit., Libro I, sez. I, cap. I, § 3, p. 18.

²⁵I termini "costituzione", "costruire", "costituente", che ricorrono frequentemente nel discorso fenomenologico husserliano, si prestano a diverse interpretazioni, anche, si capisce, ad un'interpretazione idealistica. Certo, quello della "costituzione" resta un problema ermeneutico: sono gli stessi testi husserliani in cui se ne parla che lo provocano. Leggendo questi testi e molta letteratura critica su di essi, non si è potuto escludere che, per Husserl, "la conoscenza di un oggetto intenzionale, ideale o reale, comporta infatti il costituirlo". E che "ciò significa affermare che l'oggetto intenzionale, reale o immaginario, momento della coscienza e incluso in questo, è da considerarsi il prodotto di un'operazione (*Leistung*) costituente o di un'attività originaria" (X. TILLETTE, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, Lanciano 1983, p. 90).

²⁶H. BAHR, *Espressionismo* (1919), Milano 1945, p. 83.

²⁷ W. GOETHE, *Il giudizio intuitivo (Anschauende Urtheilskraft)*, del 1817 ma pubblicato in *Morfologie*, I, 2, nel 1820; in J. W. Goethe, *Opere*, vol. V, Firenze 1962, pp. 47-48. Evidente il riferimento al § 77 della kantiana *Kritik der Urtheilskraft*. Per l'“avventura della ragione (*Abenteuer der Vernunft*)”, cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, §80. Non corre una tale avventura anche il fenomenologo, anzi il soggetto di conoscenza di Husserl che va oltre, di volta in volta, da singolo, la “rappresentazione conforme alla natura”, anzi questa stessa natura, metodologicamente, “annienta”?

²⁸ Si è distinto tra una posizione accentuatamente idealistica individuabile nelle prime due sezioni del primo libro delle *Ideen* e nelle *Cartesianische Meditationen*, e una posizione sia pure moderatamente realistica individuabile già nelle ultime sezioni del primo libro e nei libri secondo e terzo delle *Ideen*. Cfr. P. RICOEUR, *Analyse et problèmes dans “Ideen, II” de Husserl*, in “Phénoménologie-Existence”, Paris 1953, pp. 23-26; S. VAVVI ROVIGHI, *Voce Husserl* dell' *Enciclopedia Filosofica* del CSF di Gallarate, Firenze 1967.

²⁹ Cfr. cap II, § 3.

³⁰ *Meditazioni Cartesiane*, cit., V, § 36, *Epilogo*, p. 211.

³¹ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sez. II, cap. VI, § 95, p. 292.

³² Ivi, pp. 292-293.

³³ È significativo che F. Tönnies sia uno studioso di Hobbes (*Th. Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart 1896. Il suo *Gemeinschaft und Gesellschaft* esce a Lipsia nel 1887). La “società” risulta dal contratto tra individui, per Tönnies, non altrimenti che per Hobbes e per Rousseau: sì, per tutti e tre, pensatori politici dell'“individualismo”, “il cittadino fu pria della cittade”. E Husserl si trova e si troverà di fronte al problema della “comunicabilità dell'ego”. La *Gemeinschaft* invece è una convivenza che si fonda su legami originari di sangue, di costumi, di religione ecc. Ed Husserl parla, parlerà, appunto, di *Gemeinschaft* e non potrebbe parlarne.

³⁴ Cfr. nota 5.

³⁵ *Idee*, cit., Libro I, sez. II, cap. III, § 49 (intitolato, appunto, *La coscienza assoluta come residuo dell'annientamento del mondo*), p. 107.

³⁶ Ivi, § 48, p. 106. Già, l'idealismo, nella versione attualistica gentiliana!

³⁷ Ivi, § 50, p. 107.

³⁸ Cfr. nota 28.

³⁹ *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* cit., Parte III, § 28, pp. 133-134.

⁴⁰ E. KANT, *Prefazione a Critica della ragion pura*, Torino 1957, p. 13

⁴¹ Id., *Critica della ragion pura, Introduzione*, VII, p. 71.

⁴² Id., *Critica della ragion pura*, Parte II, *Introduzione*, I, p. 109.

⁴³ Id., *Critica della ragion pura, Introduzione*, VII, p. 71.

⁴⁴ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sez. II, cap. VI, § 95, pp. 292.

⁴⁵ *La crisi delle scienze europee*, cit., III Parte, § 28, p. 137.

⁴⁶ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sez. II, cap. VI, § 95, pp. 292.

⁴⁷ *Meditazioni Cartesiane*, cit., V, § 64, p. 208.

⁴⁸ *Discorsi parigini*, in *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini* cit., p.12.

⁴⁹ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sez. II, cap. VI, § 95, p. 293.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ *Meditazioni Cartesiane*, cit., V, § 62, pp. 202-203.

⁵² Per esempio M. Faber: “Per passare al di là dello stadio iniziale di quello che può essere definito un solipsismo ‘metodologico’ (‘egologico’), pur mantenendo le rigide esigenze della descrizione fenomenologica, era necessario stabilire la realtà di altri ego. Sebbene Husserl abbia dedicato una notevole attenzione a questo problema, il suo metodo è stato a questo punto considerato da molti come inconcludente [...]. Il concetto di ‘empatia’ non risolve nulla. Alcuni rappresentanti della tendenza fenomenologica hanno rinunciato al cominciamento ‘egologico’ ed hanno invece cominciato con l’intersoggettività’. Agendo in questo modo, comunque, hanno compromesso l’unico valore di un procedimento che permetta un tipo di finalità nell’analisi dell’esperienza” (*Prospettive della fenomenologia* [1966], Firenze 1969, p. 85).

E c'è H. G. Gadamer ad osservare: “Egli riconobbe che in questo inizio radicale erano contenuti per lo meno due presupposti inosservati: innanzi tutto, che l'io trascendentale includerebbe in sé il “noi tutti” della comunità umana e che l'autocomprensione trascendentale della fenomenologia non porrebbe in nessuna maniera esplicitamente la questione del modo in cui l'ego trascen-

dentale costituirebbe al di là del mondo proprio dell'io' l'essere del 'tu' e del 'noi' (problema dell'intersoggettività)" (*Il movimento fenomenologico* [1963], Roma-Bari 1994, p. 48). Cfr. anche X. TILLETTE, *Breve introduzione alla fenomenologia husserliana*, Lanciano 1983, p. 117, dove si afferma che in Husserl "la struttura del *Mitsein* non sembra molto elaborata"; e, soprattutto, A. SCHUTZ, *Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl*, in AA.VV., *Husserl*, "Cahiers de Royumont", III, Paris 1959, p. 361: "Si impone la questione inquietante, come il filosofo ridotto alla solitudine, lo spettatore disinteressato che attua l'*epoché*, possa mediare con un altro, come possa attuare l'*epoché* in comunità con altri".

⁵³ *Leib*, "corpo proprio": si tratta di uno dei termini husserliani più abbondantemente usato. L'*ego* non è solo coscienza o, diremmo, solo spirito; è anche corpo, "proprio", perché quello "mio" e non quello di un altro, anche se di questo non posso parlare se non a partire dal mio "corpo proprio": con esso, il "soggetto esperisce il mondo esterno" (*Idee*, Libro II, sez. II, cap. III, § 42, p. 554).

⁵⁴ *Idee*, cit., Libro I, sez. II, cap. I, § 29, p. 61.

⁵⁵ *Crisi* cit., Parte III, § 28, p. 139.

⁵⁶ *Idee*, cit., Libro II, sez. I, cap. II, § 18f, p. 476.

⁵⁷ *Ivi*, p. 473.

⁵⁸ *Ivi*, p. 477.

⁵⁹ *Ivi*, Libro II, sez. III, cap. I, § 51, p. 587.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, Libro II, cap. II, § 56, p. 635.

⁶² HÖLDERLIN, *Der Archipelagus*, in cui, patendo romanticamente il mito di un popolo greco felice, a questo attribuisce *ein Geist allen gemein*. Fornito di questo spirito, un popolo, certo, costituisce *Gemeinschaft*, "comunità". C'è questa *Gemeinschaft* quando a costituire un'"associazione", per fare del "mondo circostante" un mondo oggettivamente comune, le persone procedono dal fondamento della reciproca comprensione, della reciproca determinazione personalmente con "atti" attraverso i quali "si producono anche le possibilità non soltanto di un comportamento parallelo e reciprocamente compreso nei confronti degli oggetti del mondo circostante comune come tali, ma anche di un comportamento congiunto e unitario delle persone nei confronti di simili oggetti, un comportamento a cui esse partecipano in comune quali membri di un tutto unitario" (*Idee* cit., Libro II, sez. III, cap. I, § 51, p. 587-588)? In verità queste persone non sono, in partenza, "membri di un tutto unitario", se in partenza ciascuna di esse è *solus ipse*, bensì solo "individui" — o persone in quanto "sostanze individuali" — che mettono insieme d'accordo le loro singole "esperienze costitutive" del mondo (*Logica formale e trascendentale* cit., Sez. II, cap. VI, § 95, pp. 292-293). In questo caso riescono a costituire, almeno sul terreno della conoscenza, solo una "società", non una "comunità".

⁶³ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sez. II, cap. VI, § 96c, nota, p. 301.

⁶⁴ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass, hrsg von Iso Kern:

Erster Teil: 1905-1920; Zweiter Teil: 1921-1928; Dritter Teil: 1929-1935, The Hague 1973. 1905-1935: trent'anni di riflessione sul problema dell'"intersoggettività" che risulta essere quello più difficile — e, tutto sommato, irrisolto — della fenomenologia husserliana

⁶⁵ *Meditazioni cartesiane*, cit., V, § 42, p. 139.

⁶⁶ *Crisi*, cit., Parte III, § 54b, p. 210.

⁶⁷ *Meditazioni cartesiane*, cit., Conclusione, p. 211.

⁶⁸ *Ivi*, V, § 55, pp. 172-173.

⁶⁹ *Ivi*, p. 173.

⁷⁰ *Ivi*, p. 172.

⁷¹ *Ivi*, § 56, pp. 180. Più esattamente, Husserl parla, qui, di "costituzione di gradi superiori della comunità intermonadologica".

⁷² *Ivi*, p. 180-181.

⁷³ *Ivi*, § 62, p. 202.

⁷⁴ *Crisi*, cit., Parte III, § 54b, p. 211.

⁷⁵ Cfr. nota 64.

⁷⁶ *Idee*, cit., Libro II, Sez. III, cap. III, § 62, n., p. 677.

⁷⁷ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cit., II, p. 165-183.

⁷⁸ *Ivi*, III, p. 510-514.

⁷⁹ *Ivi*, p. 512.

⁸⁰ *Crisi*, cit., Parte III, § 28, p. 139.

⁸¹ *Logica formale e trascendentale*, cit., Sezione II, cap. VI, § 95, pp. 292-293.

⁸² *Idee*, cit., Libro II, Appendice XII, § 5, pp. 736-737.

⁸³ *Crisi*, cit., Parte III, § 28, p. 138.

⁸⁴ Il termine può significare un moto che disloca l'*ego* verso l'altro.

⁸⁵ R. TOULEMONT, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, p. 52.

⁸⁶ *Idee*, cit., Libro II, sez. III, cap. I, p. 589.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 590-591.

⁸⁹ Cfr. nota 85.

⁹⁰ *Meditazioni cartesiane*, cit., V, § 56, p. 180.

⁹¹ *Idee*, cit., Libro I, sez. II, cap. III, § 49, p. 107.

⁹² Si deve l'appunto a X. Tilliette (*Breve introduzione alla fenomenologia husserliana* cit., p. 117, dove si fa riferimento a P. Ricoeur, che "segnala così una tensione tra la filosofia trascendentale e la sociologia culturale").

⁹³ *Crisi*, cit., Parte III, § 54b, P. 211.

⁹⁴ In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, 1905-1920 cit., pp. 192-204.

⁹⁵ *Ivi*, p. 194. L'espressione "comunità aperta (*offene Gemeinschaft*)" può richiamare in mente quella popperiana di "società aperta (*open society*)". Ma, in questo caso, non si deve trascurare che la "società aperta" popperiana è individualistica e democratica e che, in quanto tale, è il rovescio di ogni "società chiusa" che, in quanto organicisticamente "totalitaria" (quella di Platone o di Hegel, è lo stesso), solo in quanto tale può pretendersi "comunità", cioè una società perfetta e, per ciò stesso, sottratta ad ogni sviluppo!

⁹⁶ A. MASULLO, *La comunità come fondamento*. Fichte, Husserl, Sartre, Napoli 1965, p. 142.

⁹⁷ M. BIANCHIN, Presentazione di *Gemeingeist II*, in "La società degli individui", 11, 2001, 2, p.99.

⁹⁸ *Crisi*, cit., Parte III, § 53, p. 206.

⁹⁹ *Ivi*, § 54a, p. 208.

¹⁰⁰ *Ivi*, § 54b, p. 210.

¹⁰¹ *Ivi*, § 54a, p. 208.

¹⁰² *Gemeingeist II*, cit., in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* cit., II, p. 192-193.

¹⁰³ A. COMTE, *Discorso sullo spirito positivo* (1844), a cura di A. Negri, Roma-Bari, p. 20. È un compito e un obiettivo, questo, che Comte assegna alla scienza in quanto risolta in matematica, cioè in una scienza da "imparare a memoria", e, quindi, tale che il suo "oggetto" – il mondo delle cose o il mondo degli uomini – non può non essere un "mondo per tutti" (cfr. 5)

¹⁰⁴ Sul rapporto Husserl-Mach, che meriterebbe un'analisi approfondita se non altro per il loro comune lievito teoretico antipositivistico, resta ancora fondamentale H LÜBBE, *Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)*, in H. HÖFLING, (a cura di), *Beiträge zu Wissenschaft und Philosophie: Wilhelm Szilasi zum 70 Geburtstag*, München 1960, pp. 161-184.

¹⁰⁵ R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, I, 72.

¹⁰⁶ TH. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Torino 1978², p.213: "Un paradigma è ciò che viene condiviso dai membri di una comunità scientifica, e, inversamente, una comunità scientifica consiste di coloro che condividono un certo paradigma" (*Poscritto* 1969). Dal punto di vista rigorosamente fenomenologico non può esserci un "paradigma" condiviso, quindi neppure una "comunità scientifica".

¹⁰⁷ Si incontra l'espressione ("reazione idealistica contro l'orientamento scientifico della filosofia") in M. FARBER, *Prospettive della fenomenologia* cit., p. 174. L'espressione richiama, evidentemente, il titolo dell'opera di A. Aliotta (cfr. nota 10). Tra i "contenuti" della reazione idealistica "contro l'orientamento scientifico della filosofia", inaugurata da Husserl, Farber pone Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel. Ma bisogna ricordare che una "reazione idealistica contro la scienza" si sviluppa autonomamente in Italia, anche con maggiore misura critica, con la filosofia attuale di G. Gentile (cfr. ANTIMO NEGRI, *Rappresentazione e interpretazione del mondo. Fenomenologia, ermeneutica, attualismo* cit.). Si può anche ricordare che la "reazione" della quale parla Faber comincia ben presto anche nella cultura filosofica francese: cfr. A. J. E. FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris 1896².

¹⁰⁸ *Idee*, cit., Libro II, sez. III, cap. III, § 63, p. 677, nota.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 676.