

Biblioteca@SWIF

Readings/Contemporanea

ISSN - 1126-4780

Roberta De Monticelli

*La fenomenologia come metodo di
ricerca filosofica e la sua attualità*

R

LA FENOMENOLOGIA COME METODO DI RICERCA FILOSOFICA E LA SUA ATTUALITÀ.

Questo libro è un'introduzione alla fenomenologia, una delle principali correnti filosofiche del ventesimo secolo, e una promettente linea di ricerca del ventunesimo. Ed è su quest'ultimo aspetto della fenomenologia che s'impenna il volume: l'esposizione non è infatti di tipo storico-genealogico, ma di tipo prevalentemente teorico. L'idea è quella di illustrare come il metodo e le tesi principali della fenomenologia possano contribuire ai dibattiti della filosofia contemporanea.

Il testo si snoda in due parti principali. La prima presenta gli strumenti concettuali fondamentali della fenomenologia. La seconda parte discute in maggiore dettaglio alcuni aspetti del metodo fenomenologico, e presenta le principali tesi difese dai maggiori esponenti di questa tradizione.

Completano l'ebook alcune utili risorse per chi volesse approfondire i temi trattati: un glossario dei termini tecnici, una scheda bibliografica ragionata sui testi più importanti della tradizione fenomenologica, e un'ampia bibliografia suddivisa in sezioni tematiche.

Roberta De Monticelli insegna Filosofia della persona all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Dopo gli studi alla Scuola Normale Superiore di Pisa e all'Università di Oxford, ha ricoperto incarichi di insegnamento e ricerca presso la Normale di Pisa, l'Università Statale di Milano e l'Università di Ginevra. È autrice di numerosi saggi e volumi, pubblicati da editori italiani e internazionali, oltre che di un volume di poesie e di un romanzo. Fra le monografie accademiche, si ricordano *L'ascesi filosofica* (Feltrinelli, Milano 1995; trad. fr. 1997), *La conoscenza personale* (Guerini, Milano 1998), *L'avenir de la phenomenologie* (Aubier Flammarion, Paris 2001; trad. sp. 2002), *L'ordine del cuore: Etica e teoria del sentire* (Garzanti, Milano 2003; trad. fr. in preparazione), *L'allegria della mente: Dialogando con Agostino* (Bruno Mondadori, Milano 2004).

SWIF – Sito Web Italiano per la Filosofia
Edizioni Digitali di Filosofia
URL: <http://www.swif.it/>
Registrazione ISSN n. 1126-4780

Bibliotec@SWIF - Readings/Contemporanea
Collana diretta da Enzo Rossi, Gian Maria Greco, Luciano Floridi

Roberta De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*. SWIF, Readings/Contemporanea, 2005, ISSN 1126-4780, http://www.swif.it/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf/

Fenomenologia: © Roberta De Monticelli 2005.
Realizzazione editoriale: © SWIF 2005.

Tutti i diritti riservati. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Ciascuna copia dovrà riportare la presente pagina, contenente le indicazioni sul copyright. Sono consentite, inoltre, le copie a titolo di cronaca, studio, insegnamento, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è vietato l'utilizzo senza il permesso di autori o autrici. Si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito Bibliotec@SWIF: http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php .

SWIF Readings/Contemporanea

Roberta De Monticelli

**La fenomenologia
come metodo
di ricerca filosofica
e la sua attualità**

2005

SWIF - Edizioni Digitali di Filosofia
Registrazione n. ISSN 1126-4780
Volume Supplementare 3

SOMMARIO

LA FENOMENOLOGIA COME METODO DI RICERCA FILOSOFICA E LA SUA ATTUALITÀ

Parte Prima: esercizi introduttivi e riferimenti di base

1. LA FENOMENOLOGIA COME STILE DI PENSIERO FILOSOFICO	11
2. L'ESERCIZIO DEL VEDERE ESEMPLARE	12
3. LA TESI DI ESISTENZA DI DATI NON EMPIRICI	13
4. LE ESSENZE E LA RIVOLUZIONE ONTOLOGICA DELLA FENOMENOLOGIA: ASTRATTO E CONCRETO	16
5. LA FENOMENOLOGIA COME METODO FILOSOFICO	22
6. L'ESERCIZIO DELLA RIDUZIONE AL FENOMENO, CON ALCUNE ISTRUZIONI PER ENTRARE IN FENOMENOLOGIA	25
7. LA COSCIENZA E I SUOI MODI	30
8. ALCUNI TERMINI TECNICI: INTENZIONALITÀ, VISSUTO, ATTO, NOESI, NOEMA	32
9. LA CRITICA DEL NATURALISMO	36
10. LA CRITICA DELLO STORICISMO E DEL RELATIVISMO CULTURALE	40
11. L'AVVENTURA E IL RIGORE DELLA RICERCA FILOSOFICA	42

Parte Seconda – Assunti caratterizzanti

1. TESI METAFILOSOFICHE (M)	45
2. TESI SOSTANZIALI	50
3. L'ISTANZA ANTI-RIDUZIONISTICA E QUELLA DI PROMOZIONE DELLA RICERCA ONTOLOGICA: DUE FACCE DELLA REGOLA DI FEDELTÀ.	53
4. RICERCA ONTOLOGICA: LE ONTOLOGIE REGIONALI O MATERIALI	55
4.1. LA PLURALITÀ DELLE REGIONI E I LORO RAPPORTI	57
4.2. LA FUNDIERUNG	58
4.3. FUNDIERUNG E “FONDAZIONE”. L'ENUNCIATO PRINCIPALE DELL'ONTOLOGIA FENOMENOLOGICA.	60
5. TEORIA DELL'ESPERIENZA	61
5.1. SENTIRE E QUALITÀ TERZIARIE	63
5.2. EMPATIA E REALTÀ PERSONALE	64
6. LA TRASCENDENZA DELLA VERITÀ	67
6.1. LA FILOSOFIA DELLA LOGICA	68
6.2. DESCRITTIVO E PRESCRITTIVO	72
6.3. LOGICA E ONTOLOGIA FORMALE	73
6.4. ATTI LINGUISTICI E PENSARE TEORICO	74
7. REALTÀ, VALORI, ESIGENZE	75
8. TEORIA DELLA RAGIONE.	77
8.1. L'“INTRECCIO” DI RAGIONE TEORICA E RAGIONE PRATICA	80
8.2. LA SFERA DELLA MOTIVAZIONE E I LIMITI DELLA RAGIONE	81

GLOSSARIO DEI TERMINI EQUIVOCI	84
---------------------------------------	----

SCHEDA BIBLIOGRAFICA	87
-----------------------------	----

BIBLIOGRAFIA	89
---------------------	----

INTRODUZIONE AL TESTO

*“I tormenti dell’assenza di chiarezza, del dubbio
e della sua continua oscillazione
io li ho conosciuti bene...Non c’è che
una cosa che mi possa rendere felice: la chiarezza”*
(E. Husserl)

AL LETTORE: ISTRUZIONI PER L’USO

La letteratura fenomenologica e sulla fenomenologia è sterminata. L’approccio che abbiamo scelto è quello di una delimitazione piuttosto netta del senso e del riferimento del termine: del senso, in base a una serie di assunti caratterizzanti, a nostro parere, la ricerca fenomenologica rigorosa e viva; del riferimento, in base all’indicazione di una serie di temi di ricerca e alla bibliografia. Strano destino ha subito infatti il bel nome di “fenomenologia”. Dopo la catastrofe nazista, l’emigrazione e il successo mondiale di Heidegger, è diventato insapore a furia di essere rivendicato da pensatori e correnti che pure non ne condividono neppure un assunto, o non condividono quelli fondamentali. Ci riferiamo in particolare agli autori che correntemente, in Europa (in Francia più che altrove) e negli Stati Uniti sono considerati esponenti della tradizione fenomenologica, ma che in effetti adottano un linguaggio e uno stile di pensiero heideggeriani (daremo qualche riferimento nel corpo del testo). D’altra parte non intendiamo affatto, qui, dare un’ulteriore esposizione del pensiero di Husserl: in primo luogo ce ne sono già di ottime, e in secondo luogo gli assunti che abbiamo proposto come caratterizzanti lo stile di pensiero fenomenologico non provengono soltanto, né nel numero né nell’accento, dal pensiero del fondatore, ma anche da altri autori impegnati nel vivo della ricerca, dalle origini ad oggi. Lo sforzo perseguito in queste pagine, anche a costo di ridefinire in alcuni casi i termini tecnici conservando solo lo spirito e non la lettera dei loro impieghi “classici”, è quello di usare, e dove necessario di creare, una terminologia facilmente accessibile senza lunghe iniziazioni e soprattutto ritraducibile nelle altre terminologie filosofiche oggi correnti.

Non c’è copyright sui termini che indicano i metodi filo-

sofici, e dunque che ognuno faccia dei nomi l'uso che meglio crede: ci sembra però giusto informare il lettore della circostanza che l'uso delimitato che se ne fa in questa introduzione non è il solo, e neppure è quello dominante. Questo dipende anche da una pervicace serie di equivoci, terminologici e di contenuto, che hanno troppo spesso caratterizzato l'esegesi dei testi (che non possiamo del resto considerare parte della ricerca fenomenologica, la quale si occupa di cose e non di testi, di problemi e non di autori). Il nostro testo è corredato quindi anche da una breve lista dei principali termini soggetti ad equivoco, con rinvio ai paragrafi in cui se ne tratta.

Il sommario dovrebbe aiutare il lettore non solo a “vedere” subito com'è disposta la materia, ma anche ad avere una sinossi di tutti gli assunti caratterizzanti (ne abbiamo formulati 25 fra tesi, istruzioni e regole), che nel sommario sono riportati.

La scheda bibliografica contiene solo una ristretta scelta di testi utili a chi si inizia, anche se non necessariamente soltanto introduttivi. L'articolazione della bibliografia invece dovrebbe consentire al lettore di orientarsi secondo i suoi interessi per gli approfondimenti.

La natura di un testo on line è quella di potersi migliorare via via, nel dialogo con i suoi lettori. L'autrice sarà dunque grata a chiunque vorrà avanzare critiche, suggerimenti, integrazioni. Anche per quanto riguarda la bibliografia – per le omissioni involontarie della quale si scusa in anticipo.

PARTE PRIMA:

ESERCIZI INTRODUTTIVI E RIFERIMENTI DI BASE

1. LA FENOMENOLOGIA COME STILE DI PENSIERO FILOSOFICO

Si potrebbe enunciare così il principio ispiratore della fenomenologia, principio quasi iscritto nel suo nome:

Nulla appare invano

Questo principio è ben espresso dall’emblema del filosofo quale ce lo rappresenta una delle migliori introduzioni alla filosofia dal punto di vista fenomenologico, quella di Edith Stein (1998). Il filosofo è colui che “guarda il mondo con occhi spalancati”. Questo è anche l’emblema dell’atteggiamento teorico in generale: in fondo, quello che l’immagine vuole sottolineare è appunto che il mondo, la realtà, le cose sono là da conoscere, anche per il filosofo. Ma c’è qualcosa di più specifico in questa immagine: che è quella degli occhi sgranati del bambino, piuttosto che quella dello sguardo potenziato dalla lente del microscopio, per non parlare degli sguardi non disinteressati: dello sguardo indagatore del detective o dello sguardo circospetto dell’uomo prudente. Quello sguardo esprime meraviglia e candore, oltre che la gioia di scoperte ancora tutte nuove ; l’atteggiamento che gli corrisponde è quello dell’affidarsi fiducioso allo spettacolo del visibile, con quell’abbandono contemplativo del tutto ignaro di fretta e di altri impegni, che l’adulto conosce solo in certi giorni comandati, quelli della vacanza, di cui non sa spesso più che farsi. Il candore fonda e precede, in fenomenologia, la critica e il rigore. Il nostro principio ispiratore esprime tutto questo, e anche qualcosa di più.

Secondo i padri fondatori della fenomenologia, questo bel nome indica l’essenza stessa della filosofia, che deve ancora insegnarci tutta la profondità del mandato di Platone: salvare i fenomeni. Ossia le “cose che appaiono”, alla greca (ta fainomena).

2. L'ESERCIZIO DEL VEDERE ESEMPLARE

Proporremo dapprima al lettore un piccolo esercizio per vedere l'idea cui la parola "fenomeno", in questo suo uso, rinvia.

Dal pianoforte nell'altra stanza mi giungono i suoni di scale musicali – qualcuno sta scaldandosi le dita. Che cos'è un suono? Vediamo se ci sono delle caratteristiche senza le quali un qualunque suono non sarebbe un suono, vale a dire delle caratteristiche costitutive del tipo di cosa che un suono è – e quindi "universalmente" e "necessariamente" godute dai suoni. In questo caso l'esercizio è abbastanza facile. Mi pare che un suono potrebbe avere un timbro diversissimo da questo del pianoforte, ad esempio quello tinnulo delle campane che mi viene ora dalla finestra aperta dello studio: ma che se non avesse un qualche timbro non lo riconoscerei come suono. Idem per almeno tre altre caratteristiche: l'altezza, la durata, l'intensità (forte-piano-pianissimo...)

Ho detto: mi pare, ma avrei a rigore dovuto dire "*mi appare*": quello che mi sembra, quello che credo, lo credo sulla base del modo in cui questo suono mi è (immediatamente) *dato* o manifesto, vale a dire l'ascolto e l'udito. In effetti, non è dalla mia conoscenza del significato della parola "suono" che ho tratto queste osservazioni (benché questa conoscenza, anche solo vaga e implicita come quella che abbiamo del significato della maggior parte delle parole che pure usiamo correttamente, sia indispensabile se non altro per pormi la domanda che mi sono posta, e anche per rispondervi). Il lettore consulti un qualunque dizionario: chi scrive non ha trovato nella definizione lessicale queste caratteristiche. Potrebbero anche esservi assunte, in verità: ma il punto è che *per cogliere* queste caratteristiche del suono in generale, del suono in quanto tale, io ho dovuto rivolgermi per così dire a un qualche suono dato, *averlo in qualche modo presente*. In altre parole l'evidenza (vale a dire la prova) sulla base della quale affermo che un suono deve pur avere un timbro, una durata, un'altezza, non è semplicemente di tipo semantico, ma di un qualche tipo immediato, *intuitivo*. Quello che affermo lo "vedo", in effetti, solo se considero il suono in quanto è udibile, e ascoltabile, dato al senso dell'udito.

Eppure: il lettore, sicuramente, non ha dovuto a sua volta mettersi al pianoforte, e produrre un do, per procurarsi l'evidenza che quello che ho detto è vero. E questo è ben degno di meraviglia, che si possa «vedere» di una cosa ciò che solo la sua presenza "in carne ed ossa" (il suo fenomeno) *mi rivelerebbe* – mentre *non basterebbe il suo concetto* -

e che pure è un insieme di proprietà universali e necessarie di tutte le cose di un certo tipo, che *non* dipendono cioè in nulla dalla *particolarità e contingenza* della cosa data, questo suono ora o quell'altro domani!

Vedere un particolare non come quel particolare ma nella sua esemplarità: come esemplare di un tipo. Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia, fu come ogni grande filosofo capace di grandissima meraviglia di fronte a una possibilità talmente quotidiana da passare inosservata, e soprattutto non pensata veramente e in profondità dopo Platone, o dopo la disputa medievale degli universali. *Incontrare individui in quanto esemplari, e non in quanto individui.*

3. LA TESI DI ESISTENZA DI DATI NON EMPIRICI

Questo è quello che il lettore ha fatto. Se veramente ha portato a evidenza la questione delle caratteristiche “essenziali” o strutturali di un suono, bisognerà che in qualche modo abbia avuto presente, in una pienezza intuitiva, la cosa in questione.

Questo modo è il famoso “vedere eidetico” (da *eidos*, uno dei termini di Platone per “idea”), o essenziale, il quale non potrebbe darsi, in ultima analisi, senza il vedere empirico, come questo senza quello: ma che nondimeno restano atti distinti. Ancora più chiaro sarebbe chiamarlo “vedere esemplare”. Perché davvero non si possono vedere delle caratteristiche essenziali se non avendo in qualche modo davanti agli occhi le cose che le esemplificano. Ecco perché il motto della fenomenologia suona “Alle cose stesse”. Non si può fare fenomenologia senza avere di fronte agli occhi qualcosa di dato, in qualche modo, in tutta la sua pienezza intuitiva. In quale modo? Che cosa vuol dire, “in pienezza intuitiva”?

Il lettore stesso potrà rispondere a questa domanda riflettendo a quello che ha fatto. Probabilmente ha immaginato di udire il suono di un pianoforte, o di un violino. Oppure ha ricordato un passo altre volte ascoltato. In questi casi non ha avuto il suono davanti “in carne ed ossa”, non ha veramente percepito un suono. La percezione sensoriale è un modo di presenza intuitiva di qualcosa, ma non ogni modo di presenza intuitiva è anche una percezione vera e propria, ovvero un modo di presenza della cosa “nell'originale”. Ma se ha fatto leva sul ricordo o sulla fantasia di un suono (il che significa sul ricordo o sulla fantasia della percezione di un suono) precisamente allo scopo di

“rendersi presente” intuitivamente quelle caratteristiche che abbiamo detto essenziali ad ogni suono come tale, oppure – se non ci aveva mai pensato – per verificare che le caratteristiche suggerite *devono* in effetti appartenere ad ogni suono, allora ha compiuto un atto che non è semplicemente quello del ricordare o quello del fantasticare (né tanto meno quello del percepire). E’ un atto nuovo, che ha un modo nuovo di “pienezza intuitiva”, e che mi mette in presenza di un *nuovo dato*: non questo suono, ma un suono in generale.

C’è datità e datità. In ogni *incontro* – prendiamo il caso più semplice di qualcosa che si offra a una percezione sensoriale, magari appunto un suono – qualcosa mi è dato nella sua particolarità e contingenza – *questo* evento sonoro *qui*, che *ora* ha luogo, ma potrebbe anche non aver luogo. Se per “incontro” intendiamo un’esperienza suscettibile di approfondimento, e distinta da una mera impressione, non possiamo incontrare che *un* brano musicale, *un* libro, *un* dipinto, *una* persona, alla volta. Eppure *ogni* dipinto ha un modo di apparire, di darsi a conoscere come tale, diverso da quello di un brano musicale, di un libro, o di una persona. C’è anche una datità *eidetica*, una datità intuitiva dello *specifico o tipico* - a gradi più o meno elevati di generalità.

Chiameremo questa tesi la *Tesi di esistenza di dati non empirici*, siglata EX (Essenze Esemplicate, o Exempla). Eccola:

(EX) Le cose hanno e manifestano (parzialmente) nei loro fenomeni proprietà essenziali, o invarianti strutturali, che caratterizzano il loro Tipo. I Tipi di cose hanno portata ontologica, vale a dire appartengono ciascuno a uno strato o una regione di realtà irriducibile ad altri.

Uso l’espressione “portata ontologica” nel senso precisato da L. Rudder Baker (2002): “Intuitivamente, dire che un F ... ha portata ontologica è dire che l’aggiunta di una proprietà essenziale F non è solo un cambiamento in qualcosa che esiste già, ma il venire a esistenza di una cosa nuova”.(Rudder Baker 2002)¹.

Possiamo esemplificare questa tesi con il caso più semplice di un dato non empirico: una lettera-tipo. Non è empirico, perché il dato che focalizziamo in esso è la struttura della lettera che ne fa *quel* tipo di lettera – non quell’occorrenza di lettera; la lettera e resta la stessa dovunque, comunque e in qualunque tempo sia scritta o pronunciata, purché la sua scrittura o la sua pronuncia rispetti alcune caratteristiche essenziali, più facili da mostrare che da descrivere, senza le quali una e non sarebbe riconoscibilmente una e. Non è empirico, questo dato, *ma non sta altrove* che nella realtà delle singole occorrenze della lettera e. Ha portata ontologica: esso fa della lettera e una lettera,

¹ Cfr. Bibliografia Sez. IV; p. 378

cioè una cosa nuova, un'altra cosa rispetto ai punti di inchiostro o ai pixel di cui è fatta.

Al pari di ognuna delle venticinque tesi che qui presentiamo come caratterizzanti il metodo fenomenologico, la tesi (EX) esplicita parte del senso del principio ispiratore, secondo il quale nulla appare invano. Questa tesi ha tuttavia una particolare importanza, per due ragioni: da un lato, se è vera, ci mostra un nucleo irrinunciabile del platonismo, quello appunto che del tutto indipendentemente da qualunque velleità di "ritorno a Platone" i fenomenologi ritrovano nella loro chiave. Dall'altro, appunto, questa chiave è quella fenomenologica: vale a dire, le essenze (i dati non empirici) non sono dati altrove che nelle e con le cose che le esemplificano manifestamente. Sono, per così dire, ciò che fa la ricchezza e la profondità dei loro fenomeni.

Torniamo ora al suono del pianoforte che proviene dall'altra stanza. Facciamo attenzione alla nota che risuona ora. E' certamente un *do*. Facciamo subito un paragone con un qualunque rumore, ad esempio un fracasso o un cigolio (Piana 1991). C'è una differenza che salta alle orecchie: questa nota ha un'*identità specifica* riconoscibile e nominabile, distinta da quella di tutti i suoni che la precedono e la seguono, riconoscibile ogni volta che ritorna: è un *do*.

Così, per vedere meglio in che senso le proprietà essenziali abbiano portata ontologica, diremo che certamente, data l'identità specifica di un suono, l'entità (la realtà) di un suono come tale non è riducibile allo strato fisico di essa (la vibrazione prodotta da un corpo in rapida e regolare oscillazione, propagata nell'aria o in altri mezzi elastici), e tanto meno all'*effetto* che una tale vibrazione produce nella mente degli animali dotati di apparati recettivi adeguati (sensazioni acustiche). Questa descrizione lascerebbe fuori lo strato di realtà oggettiva (e apparente: il fenomeno) che rende possibile far musica. Come si vede, la tesi non implica che i suoni come tali non abbiano una base fisica: implica invece che godono di proprietà necessarie non *riducibili* a quelle fisiche, e oggettive, cioè non riducibili a stati mentali.

Cosa vuol dire qui la parola "riducibili"? Attenzione: se intendiamo, semplicemente, "spiegabili", ebbene, una parte delle caratteristiche fenomenologiche di un suono sono certamente spiegabili dall'acustica, cioè dalla dottrina fisica dei suoni. Ma vi saranno altre proprietà - ad esempio le *proprietà propriamente musicali* di una combinazione di suoni, basate appunto sulle *qualità* e relazioni tonali, sul timbro, sulle durate relative, sul tempo di successione dei suoni eccetera che in quanto tali non saranno "spiegate" dalla fisica del suono (e non avrebbe senso chiedere che lo siano).

Così ad esempio: le proprietà fisiche di un pezzo di creta "spiegano" che il pezzo di creta possa venir plasmato in una statua (non si potrebbe farlo con dell'acqua) - ma non avrebbe senso chiedere che spieghino le proprietà estetiche

della statua. D'altra parte, se la statua ha determinate proprietà estetiche che il pezzo di creta non ha, la statua non appare (fenomeno) essere semplicemente (la stessa cosa che) un pezzo di creta. Vale a dire, la statua non è riducibile al pezzo di creta.

4. LE ESSENZE E LA RIVOLUZIONE ONTOLOGICA DELLA FENOMENOLOGIA: ASTRATTO E CONCRETO

Particolarmente importante, la tesi (EX) lo è anche perché è da svariati esponenti "classici" del movimento fenomenologico riconosciuta come la tesi veramente ed esplicitamente (a differenza di alcune altre di Husserl) riconosciuta da tutti i fenomenologi. Lo attesta fra gli altri Hering (1925), che cita il Manifesto dello *Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenologische Forschung*, la rivista fondata da Husserl, Reinach, Scheler e Pfaender nel primo decennio del secolo scorso, che ebbe una splendida fioritura² - vi uscirono le opere più importanti del movimento fenomenologico, dal primo libro delle *Idee* di Husserl al *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* di Max Scheler, alle opere di Pfaender, Hildebrand, eccetera.

Vale dunque la pena di soffermarsi su questa tesi più a lungo che sulle altre - buona parte delle quali, d'altronde, la presuppongono. Possiamo articolare la nostra analisi in tre domande relative alle essenze.

Che cosa sono?

Come si danno?

Perché sono tanto importanti per il fenomenologo?

Alla prima domanda possiamo rispondere che sono delle proprietà che a una cosa competono necessariamente, e senza le quali esso non potrebbe esistere come la cosa che è. Il lettore può vedere ogni dettaglio di questa risposta leggendo accuratamente la prima sezione del primo libro delle *Idee* di Husserl (§§ 1-15). Per sua comodità citiamo qui la sintetica caratterizzazione di E. Stein (1998):

² Ma solo fino all'avvento del nazismo, quando la *venia legendi*, ossia la facoltà di far lezione fu tolta a Husserl (nel più perfetto silenzio di Heidegger, in questo modo gli successe a Friburgo nel 1928) e le figure eminenti del movimento (Reinach era morto durante la prima guerra mondiale) furono costrette all'emigrazione o addirittura eliminate (Edith Stein a Auschwitz nel '42).

“L’oggetto non è soltanto quello che si trova in questa o quella circostanza, non ha soltanto caratteristiche contingenti, ma possiede anche *un’essenza*, delle proprietà che ad esso competono *necessariamente*, e senza le quali non potrebbe essere. Questa essenza delle cose, il loro *essere autentico*, il loro *ontos ov* (come lo chiama Platone) è precisamente quello a cui mirava la filosofia. E nella misura in cui la filosofia è ricerca dell’essenza, la si può definire *ontologia*.”³

Una delle implicazioni di (EX), che possiamo chiamare *l’implicazione della non univocità dell’essere*, è che non si danno enti se non di certi tipi, e diventa a questo punto più arduo capire che cosa ci si chiede quando ci si pone “la questione dell’essere” in generale (essere cosa, o essere come?). Diventa più arduo comprendere il senso dell’interrogazione heideggeriana.

Un’altra implicazione di (EX), che possiamo chiamare *l’implicazione anti-riduzionistica*, dà immediatamente il suo specifico indirizzo alla fenomenologia, anche per quanto riguarda *la questione della natura e delle nature*. Quando oggi si parla di “naturalizzazione” (della mente, della coscienza, della persona, dell’epistemologia eccetera) si ha certo – se non si parla a vuoto – un preciso concetto di “natura” in mente; non sta a noi darne qui la precisa definizione, ma si intende certamente l’insieme degli enti (oggetti, fatti, eventi, processi) che soddisfano, in ultima analisi, quelle leggi di “natura” che sono le leggi della fisica. Ora, a prima vista non sembra che la “natura” di qualsiasi cosa sia “natura” in quest’ultimo senso: la natura di un’istituzione come il matrimonio, per esempio, o di un’istituzione come l’Università, la natura di un dipinto; la natura di un palazzo, o quella della compassione, o la natura di una persona.

In base ad (EX), non sono contingenti quelle caratteristiche delle cose che definiscono la loro natura o identità specifica, quindi in particolare la loro appartenenza alla “natura” nel senso del “naturalismo”. Lo studio di queste proprietà e delle leggi d’essenza che in esse si fondano è il compito di una ontologia regionale o “materiale” (*Sachhaltig*, che si occupa cioè non di generalità formali, ma di generalità dotate di contenuto, come ad esempio l’estensione spaziale e le relazioni causali): l’ontologia della regione “natura”. Ora quello che (EX) afferma è che l’appartenenza alla regione natura, anche dove è attestata, non esaurisce comunque l’identità specifica di molti tipi di cose, che sono appunto *cose nuove*, ovvero hanno ulteriore realtà, rispetto a quella fisica di cui eventualmente sono anche fatte (nel caso ad esempio di un palazzo, di un dipinto, di una persona eccetera). Appartengono dunque ad altre regioni ontologiche, nel senso che hanno altrove che nella regione natura le loro

3 Stein (1917-1933, 1998), trad. nostra.

condizioni di identità specifica e di esistenza.

La “novità” delle cose nuove (rispetto alla natura fisica) va soprattutto intesa nel senso appunto *ontologico* dell’*avere condizioni di identità e di esistenza* diverse da quelle la cui realtà si esaurisce nella regione natura. Ma il senso del venire ad esistenza “dopo” di queste non ne è escluso. Vale a dire: non bisogna credere che affermando che tutte le cose hanno una loro essenza si affermi – dato che le essenze non nascono né muoiono – che tutte le cose sono sempre esistite! Che sono, ad esempio, sempre esistite persone o palazzi. Ovviamente (EX) non implica questa assurdità, ma solo la tesi che, se una cosa del tipo di un palazzo, del tipo di una persona, viene all’esistenza, allora necessariamente esemplifica le tali e tali proprietà essenziali ai palazzi e alle persone.

Se dovessimo esprimerci nel linguaggio medievale della disputa sulla realtà degli universali, diremmo che per il fenomenologo le nature delle cose esistono certamente *extra mente* (non sono cioè semplicemente concetti e tanto meno soltanto “nomi”, termini generali), ma non esistono *ante rem* (alla maniera di un platonismo scolastico), bensì soltanto *in re*, vale a dire esemplificate negli *enti concreti* e singolari (a rigore quindi esistono solo come “singolarità eidetiche”, come aspetti di cose concrete). Con questa nozione di *concreto* passiamo già all’ambito della seconda e della terza questione.

Alla seconda questione, come sono date le essenze, abbiamo in parte già risposto: attraverso il vedere esemplare, o intuizione eidetica, che è inseparabile da una qualche presentazione della cosa in pienezza intuitiva (in uno dei modi della cognizione diretta in cui consiste l’esperienza, o più frequentemente in una pienezza intuitiva di immaginazione), ma ne costituisce una modificazione caratteristica. Quando immaginiamo un suono, possiamo variare a nostro piacere altezza, timbro e durata: ma oltre certi limiti la nostra variazione non può andare – non possiamo immaginare un suono privo di uno di questi caratteri. Questa procedura che definisce un’invariante strutturale della cosa si chiama anche variazione eidetica. Qui vogliamo sottolineare ancora soltanto un punto. Come dal lato ontologico (EX) non implica affatto che le cose di cui descriviamo le essenze siano sempre esistite, così dal lato epistemologico (EX) non comporta affatto che le essenze che impariamo a descrivere siano da sempre note. *Salvare i fenomeni è trovare le essenze*: ma trovare le essenze non è affatto, necessariamente, salvare *i concetti* già in possesso del senso comune. L’atteggiamento fenomenologico non consiste nel *tornare al senso comune e dargli sempre ragione contro gli scossoni che gli infligge la ricerca scientifica*. Al contrario, risiede nel vedere quanto inadeguati ai fenomeni siano i concet-

ti già disponibili sul mercato del senso comune, e anche della tradizione filosofica, rispetto ai dati essenziali.

Bisogna quindi evitare di confondere l'ovvietà, vera o presunta, delle nozioni correnti, con *la muta evidenza del non ancora detto*. L'esperienza ancora muta ha una parte enorme nella ricerca filosofica secondo il fenomenologo. Come vedremo (Parte Seconda, 5), infatti, i fenomenologi hanno avuto bisogno di rinnovare anche la teoria dell'esperienza per rendere conto della ricchezza e complessità dei modi della cognizione diretta, di cui la percezione esterna è solo il principale. Il vedere eidetico, in quanto modificazione mirata del vedere empirico, o almeno dell'immaginare in pienezza intuitiva, non ha nulla a che fare con la mera riflessione, e naturalmente neppure con l'illuminazione, il lampo, la visione "interiore". Reinach (1921) è particolarmente efficace nel criticare la "soggettivazione dell'apriori":

"Ma proprio qui, su questo punto inconfutabile, sono subentrati i più fatali equivoci: ciò che non ci viene incontro, per così dire, dall'esterno nella percezione sensibile, sembra dover sussistere «all'interno». Così le conoscenze apriori vengono bollate come proprietà dell'anima, come un patrimonio innato — anche se in modo soltanto virtuale — sul quale il soggetto deve solo dirigere lo sguardo per esserne consapevole con indubbia sicurezza."

Un'altra importante distinzione è quella *fra essenza e concetto*. Come vedremo (Parte Seconda 5.3) i concetti sono, per i fenomenologi, inseparabili dai termini linguistici, di cui sono i significati, definibili e ridefinibili attraverso esplicite convenzioni ("Uso il termine 'P' nel modo seguente: qualcosa è P se e solo se... (segue definizione)). Ma un'essenza è precisamente ciò per "catturare" la quale (descrivere la fedelmente) devo *costruire concetti adeguati*. I concetti si costruiscono, le essenze sono *date*: ma per nulla *note*, finché non descritte adeguatamente, e mai interamente note, per l'infinita complessità caratteristica di qualunque *concreto*. D'altra parte, questo moderato realismo delle essenze (non sono *ante rem*, ma non sono neppure *in mente*) risponde all'obiezione prima che si può rivolgere a ogni forma di nominalismo e concettualismo (le classiche alternative al realismo nella questione degli universali): quale è il fondamento di adeguatezza dei concetti se non c'è nessun dato rispetto al quale essi siano più o meno adeguati? La risposta empiristica ripropone la questione: se dati sono solo particolari, su quale base, che non sia del tutto arbitraria, potrò mai raccogliarli sotto una rappresentazione generale? Le "somiglianze" fra i particolari non sono certo una risposta: infatti ci sono tante possibili classi di equivalenza quanti sono i dati particolari (e perché mai dovrei classificare un quadrato rosso fra i quadrati invece che fra i colori?). Del resto, se solo questo e ora mi sono dati, in che senso potrò mai dire di aver visto *una* persona? Al massimo potrò dire di aver visto *questa* persona. Ma come potrò

dire di aver davanti questa *persona*, piuttosto che questo colore di capelli, o il movimento di queste mani, eccetera?

Le teorie empiristiche dell'astrazione non danno veramente ragione della *generalità* dei nostri enunciati e pensieri. E se questa osservazione mostra già in quale direzione bisogna cercare per rispondere alla terza questione, quella dell'importanza o del ruolo delle essenze, per mostrare con più completezza e radicalità la loro ragion d'essere occorrerebbe dare qualche cenno della vera e propria rivoluzione ontologica che la fenomenologia propone, a partire dalla II e dalla III Ricerca logica, che offrono rispettivamente una critica delle teorie empiristiche dell'astrazione e una teoria dell'intero e delle parti.

Per un fenomenologo, tutte le cose manifeste, accessibili in qualche modo alla cognizione diretta, sono dei *concreta*. Già sopra abbiamo introdotto la nozione di *concreto*, nozione che Husserl non dà per primitiva, (come fa invece la maggior parte degli ontologi analitici contemporanei, vedi ad es. Varzi (2001)), ma definisce sulla base di quella di *intero*, elaborata nella III Ricerca Logica (Husserl 1901, Sokolowski 1968): un concreto è un ente ricco indipendente (Husserl 1913), cioè un *intero*. "Ricco" è nozione che introduciamo qui per designare la quantità di aspetti o proprietà ("momenti") di cui è fatta una cosa, che è un intero di cui questi momenti sono parti non indipendenti (ad esempio, colore e superficie di un corpo solido). Un astratto è invece una parte non-indipendente, o momento, di un intero, in quanto è considerata appunto in astrazione dall'intero di cui fa parte: ad esempio, la forma di un corpo, o il colore della sua superficie, o l'espressione del volto di una persona. Dove concreti sono il corpo o la persona. Un ente esperibile (un fenomeno) la cui essenza è un concreto, è un *individuo*.

Le relazioni essenziali (come la relazione fra essere un suono e avere un'altezza) si rivelano essere casi speciali di relazioni fra i momenti di un intero. Questa ontologia formale permette quindi di distinguere differenti tipi di interi (*e quindi di oggetti, di individui, con condizioni di identità e di esistenza diversi*) in base alla ricchezza e, per così dire, al grado di integrazione o unità degli interi: dove "ciò che unifica veramente ogni cosa sono i rapporti di *Fundierung*" (Husserl 1901, Cf. Parte Seconda, 4.2).

Ma con questa *ontologia della composizione dei concreta* il pensiero compie una svolta veramente radicale rispetto alla tendenza occamistica che si era rafforzata, in ontologia, dai classici dell'empirismo fino a Quine. Non è più l'oggetto fisico, ed eventualmente il semplice mereologico (*meros*= "parte" in greco), la particella fisica "ultima" il paradigma di ciò che vi è, il paradigma ontologico. Questa è la grande novità in ontologia formale: è la ricchezza di aspetti interconnessi nell'unità di un concreto che dà la misura della sua realtà. Se tutti gli interi sono individui, alcuni indivi-

dui sono interi più ricchi di altri. Una classe di individui d'essenza relativamente povera come i "particolari materiali", che sono anche gli esistenti ultimi ammessi dalle versioni più austere di ontologia analitica, non esaurisce affatto l'insieme di ciò che esiste apparentemente: ma nulla appare invano. In altre parole, con il suo principio (EX) delle essenze *in rebus*, la fenomenologia esclude per la sua eccessiva povertà un'ontologia che abbia gli oggetti fisici come solo paradigma di ciò che esiste – e ammette questo paradigma, al più, come valido per una sola delle regioni ontologiche.

Questa innovazione ontologica è un profondo desideratum della fenomenologia. Questa ci invita a concepire in modo diverso da quello tradizionale il rapporto fra apparenza e realtà. Partiamo dalle cose apparenti nel senso più semplice del termine, le cose visibili. Noi tendiamo a pensare che la *vera realtà* della cosa risieda nella sua parte non apparente, o nascosta, vale a dire che la cosa sia in effetti quello che è questa parte nascosta. Ad esempio la sua struttura fisica, le particelle di cui in ultima analisi è composta e le interazioni che le tengono insieme. Per la verità anche chi pensa che la realtà di una cosa – poniamo, di una persona – sia la sua anima, tende a pensare a questa realtà come a un'entità nascosta. In ogni caso l'entità vera – la "sostanza" – viene anche nel linguaggio comune contrapposta all'apparenza della cosa. E infine, per quanto senza uscita siano le oscurità in cui ci avvolgiamo, noi tendiamo a pensare questo rapporto fra sostanza e apparenza, fra realtà e fenomeno, in termini di "causazione" (la realtà "causa" l'apparenza, la "determina", ovvero questa "risulta" a partire dalla realtà "sottostante").

La tesi (EX) ridefinisce completamente il rapporto fra realtà e apparenza. "Fenomeno" non è semplicemente l'apparenza della cosa. E' anche la manifestazione della sua identità specifica, del tipo di cosa di cui si tratta. L'identità delle cose è determinata, per così dire, a partire dalla loro superficie. Fenomeno è la manifestazione della ricchezza ontologica, o concretezza, di ciascun tipo di cosa. Questo spiega l'enorme discrepanza fra quanto della realtà si manifesta e quanto noi riusciamo a "vedere" – anzitutto ad osservare veramente e cogliere, anche nelle cose già note. In secondo luogo a descrivere in concetti adeguati. La fenomenologia in questo senso ci fa urtare ad ogni passo nei limiti del vocabolario esistente e nella relativa inadeguatezza dei significati già acquisiti.

Essa si colloca in questo senso agli antipodi di quella filosofia della conversazione, o ermeneutica filosofica, che intende addirittura tutta la nostra esperienza sensoriale e affettiva come totalmente linguaggio- o cultura-dipendente, e quindi priva di ogni possibilità di avventura vera: non veramente capace di scoperta, di nuovo. Questa filosofia, oggi, soffoca non solo il silenzio, ma la vita stessa da un

lato, la novità del mondo, *dei contenuti non concettuali dell'esperienza*, dall'altro. Non lascia al percepibile neppure un margine di presenza oltre i concetti già acquisiti, e alla percezione non lascia alcuna avventura. Idem per il sentire e ogni altro modo della cognizione diretta. Per la fenomenologia, invece, il mondo, lungi dall'essere totalmente immerso nei significati noti, è ancora tutto muto, nell'essenziale, e tutto ancora da scoprire nella ricchezza delle sue regioni.

Riassumendo: la tesi (EX) afferma che ogni cosa ha una sua manifesta tipicità, e insegna a riconoscere questa tipicità a) come qualcosa di *dato* e non di costruito, postulato, proiettato, inferito; b) come esistente nelle cose che la esemplificano, e non separatamente da esse; c) come portatrice dell'identità specifica della cosa, e della sua irriducibilità ontologica ad altro. La parte a) rinvia alla questione di come sono dati i dati non empirici, cioè alla dottrina del vedere eidetico o esemplare come modo della cognizione filosofica; la parte b) e c) alla questione di che cosa sia oggetto di ricerca filosofica, alla quale risponderemo più in dettaglio nella Seconda Parte di questo lavoro.

5. LA FENOMENOLOGIA COME METODO FILOSOFICO

La tesi (EX) caratterizza specificamente, sulla scena contemporanea, la fenomenologia come metodo filosofico: insistendo sul manifestarsi dell'essenza nel fenomeno, ci dice infatti, da un lato, che la ricerca filosofica non può affatto prescindere dall'esperienza, la quale in tutte le sue modalità (vedi sotto, Parte Seconda, 5), e sulla base della modificazione di atteggiamento che ci consente di accedere al vedere esemplare, e che ora vedremo, è una fonte legittima di conoscenza anche filosofica (Husserl 1913-28, Hering 1925). Il vedere esemplare è il modo di "esperienza" che fa da fonte di evidenza al pensiero filosofico. Già questo è interessante: che il pensiero filosofico abbia dove guardare e toccare per verificare le sue asserzioni, e i filosofi abbiano dove far convergere il loro sguardo. Ma dall'altro lato (EX) ci dice che il vedere esemplare fonda asserti che pretendono a universalità e necessità, e non asserti veri solo in modo contingente ("le cose stanno così, ma potrebbero anche stare altrimenti") e di generalità solo empirica (in filosofia vogliamo poter dire che cosa sia una e qualunque azione giusta, non la maggior parte delle azioni giuste; una e qualunque promessa, non la maggior parte delle promesse).

C'è indubbiamente di che disorientare una mente abi-

tuata alle distinzioni tradizionali. Anche oggi, come in altri tempi, molti sono coloro che riconoscono una differenza di principio fra le scienze empiriche e filosofia. Benché questa distinzione venga oggi più spesso che in altri tempi rimessa in questione: da molti ad esempio fra i filosofi che lavorano nell'ambito delle scienze cognitive. Ora, da un lato la fenomenologia condivide la tesi (tradizionale) di una differenza di principio, come vedremo meglio. Ma dall'altro lato pretende di mandarci nel mondo a studiare la realtà delle cose come tutta la ricchezza dell'esperienza ce le presenta, di strapparci tanto alla pura riflessione sulla coscienza, o sulla scienza, o sulle pratiche umane, quanto al puro lavoro analitico di estrarre concetti da concetti. Pretende troppo?

No, se guardiamo allo stato attuale della filosofia.

Prendiamo come termine di paragone uno stile di pensiero come quello della filosofia analitica, che condivide con la fenomenologia l'assunto per cui la filosofia è parte della ricerca di conoscenza, quindi della ricerca di verità e di rigorosa, benché naturalmente fallibile, argomentazione (fondazione, giustificazione) delle tesi che si affermano vere. Oggi nella filosofia analitica sono presenti (almeno) due posizioni riguardo allo statuto della filosofia nei suoi rapporti con le scienze positive, in particolare quelle empiriche:

1 - La filosofia è parte della ricerca positiva, in particolare di quella empirica. Non c'è nessuna distinzione né di oggetto né di metodo – ma solo di generalità dei problemi. La filosofia si occupa semplicemente di questioni empiriche più generali.

2- La filosofia non è parte della ricerca positiva, in particolare di quella empirica, perché le verità che ambisce a stabilire non sono fondate empiricamente, non sono cioè verità a posteriori, ma sono *verità a priori*. Gli argomenti per le tesi filosofiche, cioè, non sono basate sull'esperienza, ma sono di altro tipo.

Consideriamo la seconda posizione: di che tipo sono allora le verità a priori della filosofia? Come si giustificano le sue tesi?

La risposta tradizionale è: si tratta di verità fondate semplicemente *sull'analisi dei concetti*. Una buona analisi concettuale è cosa tutt'altro che semplice: e tuttavia in linea di principio è chiaro in cosa consiste. Nel distinguere le caratteristiche di un concetto, nel "tirar fuori" ciò che è contenuto nel concetto.

La fenomenologia scende volentieri sul terreno dell'analisi dei concetti (vedi sotto, Parte Seconda, 1, MR1). Questa è opera utilissima: si può dubitare però che *accrezca la nostra conoscenza*.

E infatti, analitico o no, nessun filosofo che abbia qual-

cosa da dire si limita ad analizzare i concetti, nel senso di estrarne per via di analisi caratteristiche in essi già implicite. Praticamente tutti i filosofi ricorrono a qualche dato intuitivo quando si tratta di argomentare una tesi. Ma troppo spesso si ha la sensazione che fra due argomenti ugualmente convincenti la scelta sia *arbitraria*, idiosincratca. *Here are my intuitions*, si dice. Una tecnica per rendere accessibili agli altri le proprie intuizioni è data dagli esperimenti di pensiero: che sono in definitiva quello che in fenomenologia variazioni eidetiche.

La fenomenologia intende però dare uno statuto chiaro alle intuizioni che sono rilevanti alla discussione e ricerca filosofica. E cioè rispondere alle questioni: che cosa è oggetto delle intuizioni dei filosofi? A che tipo di *dati*, capaci di essere *scoperti*, il filosofo può ambire di guardare? Che tipo di intuizione (di accesso a un dato) è un'intuizione atta a rispondere a questioni filosofiche?

Quando Socrate chiedeva: che cos'è la giustizia? Oppure: che cos'è una società giusta? Quando ci chiediamo: che cos'è un'opera musicale? Che cos'è il pudore? Che cos'è una promessa?— in tutti questi casi crediamo di avere qualcosa da imparare, qualcosa che non è semplicemente racchiuso nei significati delle parole: infatti sappiamo usare le parole, giudichiamo giusta o ingiusta la società in cui viviamo, sappiamo distinguere un'opera musicale da un'opera pittorica, facciamo promesse, abbiamo o no, riscontriamo o no negli altri un sentimento del pudore – ma non siamo per questo senz'altro in grado di rispondere alla domanda “cos'è”. E possiamo scoprire che alcune di queste domande chiedono una vita intera per rispondervi in parte, e che rispondervi è scoprire verità nuove e importanti per la nostra vita.

Se c'è su questo punto una differenza fra fenomenologi e filosofi analitici, è forse la seguente. Anche molti filosofi analitici lavorano infine sull'unica fonte di evidenza che abbiamo in filosofia, l'intuizione (che non va affatto concepita come lampo o illuminazione, ma piuttosto come un attivo guardare, ascoltare, tastare, immaginare, o anche un paziente sentire: vedi sotto, Parte Seconda, 5): ma questa intuizione, *a parte objecti*, non la si è *depurata dall'inessenziale* (dal dato solo contingente, empirico) e *a parte subjecti* non la si è *liberata dalla relatività idiosincratca, soggettiva*, né sottoposta a una disciplina, resa accessibile a tutti con precise regole che ci dicono, di volta in volta in base all'oggetto dato, come e dove andarla a cercare. (EX) dice anche che *queste precise regole sono dettate dagli oggetti e non da noi, e sono parte di ciò che nei “fenomeni” si manifesta*. Questo lavoro di liberazione e depurazione, oggettiva e soggettiva, malamente frainteso a volte come un cerimoniale inutile o peggio come un addio alla realtà e un altezoso chiudersi nella cerchia della “coscienza”, è *la famosa riduzione fenomenologica*. Vale a dire, *una modificazio-*

ne del modo “naturale” o prefilosofico di fare esperienza che ci consente, senza perdere la presa sulla realtà, di guadagnare il terreno, ovvero gli innumerevoli oggetti, della filosofia: le cose stesse, in ciò che hanno di manifestamente essenziale o tipico.

6. L'ESERCIZIO DELLA RIDUZIONE AL FENOMENO, CON ALCUNE ISTRUZIONI PER ENTRARE IN FENOMENOLOGIA

Proponiamo un secondo piccolo esercizio, che mostra quale sia la *modificazione dell'atteggiamento naturale* in cui la *riduzione fenomenologica* consiste.

Il lettore dovrebbe scegliere una qualunque “cosa” di cui intenda “vedere” bene il fenomeno, e andarsi a cercare su un dizionario la definizione del termine che la designa.

Secondo le due principali accezioni della parola “suono” che ho trovato in un buon dizionario, un suono è un *evento fisico* (“Vibrazione prodotta da un corpo in rapida e regolare oscillazione, che si propaga nell'aria o in altri mezzi elastici provocando una sensazione uditiva”; o un *evento psichico* (o mentale): “Sensazione acustica prodotta dalla voce umana, da strumenti musicali o da altre fonti sonore”.

Già – cosa dovrebbe essere in realtà un suono, se non questo...o no? E dove è finita allora la realtà fenomenologica del suono? Possiamo identificare il fenomeno del suono con la sensazione acustica? Nemmeno per sogno: se mi tappo le orecchie le note musicali nell'altra stanza continuano a fluire. Inoltre sarebbe ridicolo chiamare una mia sensazione questo re – mia è semmai la sensazione del re. Se sbaglio e stono, e per di più non me ne accorgo, non è che un re abbia cambiato natura per questo. In generale si odono suoni e rumori, si vedono e toccano oggetti che hanno colori, forme, consistenze varie – ma non si vedono né si odono sensazioni. Semmai le si hanno, ma anche questo è un modo contorto per dire che si ode il suono di un pianoforte o si vede un prato verde.

Ma può mai essere, il suono che odo, la vibrazione acustica in questione? Lo sarà pure, certo: ma descrivendolo così non descrivo il suono che odo. Il fenomeno è sparito dalla descrizione. Tutte le qualità affettive che ineriscono a un certo timbro – la voce umana, ad esempio; tutte le possibilità di senso che le relazioni tonali comportano, la differenza stessa fra un andante con brio e un largo, che presuppongono le durate relative dei suoni: tutte queste non sono proprietà di un fenomeno fisico, non più di quanto la leggerezza di volo degli uccelli di Brancusi sia una proprietà delle colate di bronzo in cui sono fusi.

Uno strato intero della realtà che sui suoni si fonda – la musica – è sparito dalle descrizioni fisica e mentale del suono. Il nostro dizionario fotografa perfettamente l'opinione più corrente, nel senso comune e nella filosofia, oggi. Che altro è il suono se non un evento fisico o un evento mentale? Per spiegare come sono in relazione questi due eventi, il senso comune propone una relazione di causa e alza le spalle, la filosofia dibatte le alternative del dualismo e del monismo materialistico, con le loro innumerevoli varianti intermedie (vedi il capitolo Filosofia della Mente in *Linee di Ricerca*). E per i filosofi che non accettano di modificare questo paradigma, la realtà “vera” si trova scissa fra i due mondi comunicabili del fisico e del mentale, o ridotta a uno dei due poli.

Che cosa si è perduto in questa alternativa, lo abbiamo visto: la cosa stessa, *l'intero* del fenomeno suono. Perché senso comune e (parte della) filosofia corrente sono così tenaci in questa descrizione della realtà?

Ciò che si è perduto per riflessione (non necessariamente per la vita) è l'essenziale della realtà in questione, *l'essenza del suono, appunto, a partire dall'apparenza che la manifesta*. Per quale ragione il senso comune accetti senza obiezione questa problematica bipartizione dell'essere in reale (fisico) e mentale (psichico) non è compito nostro indagare ora – ma certo fin da Cartesio e dagli albori della scienza moderna noi siamo abituati a pensare che l'apparenza inganna, e che la realtà che vi sta “dietro” addirittura la contraddice. Che ad esempio il colore che percepiamo con gli occhi non assomiglia per nulla alla realtà fisica del colore, il sole in realtà non si leva e non tramonta come sembra, e così via. Come le cose stanno in verità, è la scienza che ce lo dice. Siamo abituati a diffidare di ciò che appare, e quindi di tutta la nostra esperienza diretta. Da Cartesio in poi siamo per così dire immersi in una cultura del sospetto.

Accade così che ciò che si mostra o appare delle cose abbia bisogno di un nuovo tipo di filosofo per essere veramente notato - per apparire veramente. Abbiamo bisogno che *si ri(con)duca ai fenomeni* il campo visuale. Daremo di seguito, con commento, le Istruzioni di Metodo per entrare in fenomenologia, premettendo che le seguiamo ogni volta che riprendiamo la nostra ricerca. La prima istruzione è molto semplice:

(I₁) Fermati.

Il mondo è pieno di cose - ma non solo di cose da conoscere: di cose da valutare, e di cose da fare, e spesso dei tre in uno. Libri da leggere, letti da rifare, persone da consolare. Ora, come dal fenomeno traspaiono le caratteristiche essenziali, così inseparabilmente ci appaiono le qualità positive, negative, comparative di valore delle cose, e le esigenze che la loro realtà ci pone (tre compi nei quali il nostro

giudizio è fallibile, naturalmente). Detto in modo un po' solenne, Idea, Valore ed Esigenza si tengono in ogni realtà.

Entrare in fenomenologia, come in generale entrare in filosofia, è anzitutto arrestarsi. Sospendere le risposte di routine, opinioni, pregiudizi, valutazioni e azioni. Senza però affatto perdere di vista il fenomeno su cui si basano i giudizi, le valutazioni e i progetti di azione.

A titolo di commento si possono evocare qui una serie di parallelismi con la grande tradizione platonica, che mettono in rilievo l'elemento "spirituale" – oltre a quello specificamente teorico – della modificazione di atteggiamento richiesta per "entrare in filosofia": la "conversione filosofica", o svolta contemplativa (De Monticelli 1992, 1998). Non abbiamo l'abitudine, oggi, di associare la ricerca teorica con la contemplazione, o con la *vacatio*, con lo svuotarsi della mente da ogni occupazione e preoccupazione in ultima analisi pratica. Basterebbe leggere l'incipit del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, il breve e abbagliante trattato che contiene la famosa prova ontologica dell'esistenza di Dio per convincersi che non è sempre stato così. "E ora, omiciattolo, fuggi un attimo dalle tue occupazioni, cerca di sottrarti almeno per poco al tumulto dei tuoi pensieri...". *Fuge, tace, quiesce*: il monaco Anselmo fa certo eco al motto di tutti i monaci, che nel ritiro dal mondo cercano il silenzio e più ancora quella Quieté cui secondo Agostino sempre aspira il nostro inquieto cuore. Ma lo fa dando a quel "ritiro" un più di profondità: facendone un "ritrarsi", almeno provvisorio, dall'impegno tacitamente preso con le cose: letti da rifare, stanze da spazzare, pranzi da preparare, bollette da pagare, giornali da leggere... Un impegno preso non con l'essere stesso delle cose, ma con il loro potere di sostenere il nostro, di servirci. Il ritiro dal mondo del monaco in questo senso somiglia a quella sospensione di ogni routine del nostro fare, compresa la routine dei giudizi e pregiudizi, che segna l'entrata in filosofia, e che i fenomenologi chiamano epochè, "sospensione", appunto. La filosofia incomincia di domenica.

A questa sosta deve seguire un mutamento di atteggiamento, approssimativamente indicato dall'istruzione seguente:

(I₂) Sospendi tutte le prese di posizione (giudizi, valutazioni, decisioni).

Questa sospensione (la famosa *epochè*) consiste in una messa fuori gioco sistematica non soltanto delle nostre risposte attive, ma di conseguenza e indissociabilmente di tutta quell'informazione relativa alle cose che si attiva con le nostre risposte, e che va oltre i limiti di ciò che è veramente dato (fenomeno). La sospensione riguarda dunque in primo luogo *la tesi di esistenza* che implicitamente accompagna la nostra percezione degli oggetti del mondo circostante, qui ed ora (l'implicita *certezza* della realtà o "tesi

dell'atteggiamento naturale" (Husserl 1913, 2002). In secondo luogo e inscindibilmente, riguarda tutte le prese di posizione valutative e pratiche motivate dalle circostanze *particolari* di esistenza dell'oggetto in questione ("Questa sedia zoppica" – "Ti ho detto che *bisognava farla riparare*").

(I₃) Metti fra parentesi tutto quello che sai su questa cosa, ma che nel suo fenomeno non si mostra.

Questa mossa corrisponde fra l'altro a "mettere fra parentesi" praticamente tutta la scienza empirica esistente che riguarda quel tipo di cose. Mettere fra parentesi o fuori gioco la conoscenza corrispondente non significa, ancora una volta, mettere in dubbio o addirittura negare (perché, poi?) le proposizioni in cui questa conoscenza empirica consiste, ma semplicemente *evitare di farne uso* nella descrizione fenomenologica dell'oggetto in questione, che è la prima fase di ogni ricerca secondo questo metodo. Esempi del *farne uso*: "un suono è una vibrazione prodotta da un corpo in rapida e regolare oscillazione, eccetera". "Sentire dolore comporta avere un cervello". (Questo non significa affatto che si debbano ignorare i risultati delle scienze empiriche nella seconda fase della ricerca, quella ontologica: vedi Parte Seconda, 3)

Non presupporre alcuna di queste conoscenze, inibire tutte le valutazioni e i comportamenti abituali: I1-I3 ci dicono come modificare il nostro atteggiamento naturale, pre-filosofico, per lasciar emergere il puro eidos (suono), la pura qualità di valore (utilità dell'oggetto d'uso) la pura esigenza (gli oggetti d'uso devono funzionare). E qui comincia il vero compito, per nulla facile: il compito della descrizione *fenomenologica*, senza il quale non si può affrontare quello della *ricerca ontologica*. Sono due compiti fondamentali di ogni ricerca filosofica che segua questo metodo: e anche questi due compiti trovano in alcuni principi la loro consapevolezza metodologica (cfr. Parte Seconda, 2). E qui il termine "riduzione" può veramente essere ingannevole: perché, per quanto riguarda la ricchezza del fenomeno, qui comincia l'avventura del "guardare veramente", e normalmente comincia tanto approfondendo entro il dettaglio, quanto allargando in visuale, il raggio dello sguardo eidetico, che ha come compito ultimo quello di ricondurre ogni aspetto o momento della cosa data al suo intero di appartenenza, al suo concreto ontologicamente appropriato. In genere, qui bisogna rifare all'inverso il cammino di "spoliazione" che la scienza post-galileiana ha percorso eliminando come "soggettive" e non appartenenti all'arredamento ultimo della realtà le "qualità secondarie" (Galileo scriveva: "levate via i nasi e spariranno gli odori") e a maggior ragione le "qualità terziarie" (Cfr. sotto, Seconda Parte, 6)

Ma prima di arrivarci, concludiamo la serie delle istruzioni preliminari. Come ho operato una riduzione fenome-

nologica *a parte objecti*, riducendo al «puro» fenomeno, e alle invarianti essenziali che ne traspaiono, il campo della mia attenzione, così a questa riduzione ne corrisponderà una *a parte subjecti*. Molti equivoci sono sorti anche fra i fenomenologi a proposito di quest'ultimo "momento" della riduzione fenomenologica (se la prima istruzione corrisponde alla mossa che alcuni, ad es. Lanfredini 2004, chiamano "riduzione riflessiva"), la seconda e la terza corrispondono a quella che Husserl chiama in svariati contesti "riduzione eidetica", mentre l'ultima istruzione riproduce lo spirito di quella che egli chiama "riduzione trascendentale". Si veda su questo l'*Introduzione* husserliana alla seconda edizione di *Idee I*.

(I₄) Riduci te stesso al punto di vista universalmente accessibile che ogni percezione di realtà esemplifica, ossia riduciti all' "Io puro".

Intenzionalmente tagliamo via come un ramo secco le lunghe dispute che la letteratura fenomenologica ha prodotto sull'Io puro (De Monticelli 1998). L'argomento husserliano è sempre lo stesso, e possiamo ritradurlo così: ogni coscienza di realtà, se è passibile di tematizzazione riflessiva, è necessariamente in *una* prospettiva di prima persona; ma una prospettiva di prima persona non è affatto *la* mia prospettiva: è una prospettiva *del tipo che la mia esemplifica*, con un polo-io e un orizzonte intenzionale. Solo operando questa, diciamo, messa fra parentesi anche del soggetto empirico che attua la riflessione filosofica, accedo alla vera e propria attualità di una coscienza *pura*: attualità, perché l'atto in vigore sono pur sempre io a fornirlo, con il presente della mia vita: non ci sono accessi "impersonali" alla filosofia. "Coscienza pura", perché con la messa fra parentesi del soggetto empirico tutto quello che resta sotto la luce della riflessione è la pura struttura intenzionale del vissuto di cui di volta in volta si tratta, vale a dire da un lato il polo Io, e dall'altro il polo-oggetto, l'oggetto nel modo della sua presenza, secondo l'atto di cui si tratta (percezione, fantasia, ricordo, emozione, progetto eccetera) Applicando questa istruzione metto fra parentesi tutto quello che appartiene alla realtà *psicologica* di questo evento singolare, questa *mia* percezione della scala musicale che occorre ora in questo luogo e sulla base del mio proprio sistema nervoso. Metto fra parentesi questo momento della *vita di questa particolare persona* che risponde al mio nome, per ritenerlo solo in quanto *esempio di un tipo di esperienza pertinente al tipo di oggetto* che è sotto indagine, nel modo di coscienza che è sotto indagine; e indicare a questo modo a chiunque un modo d'accesso al fenomeno che intendo considerare – ad esempio il fenomeno del suono. Se sto ascoltando i suoni del pianoforte che provengono dall'altra stanza, il mio vissuto è a questo punto l'esempio di una *perce-*

zione acustica pura, vale a dire di *un modo di presenza (a un soggetto x) di quelle realtà che chiamiamo suoni*. Più in generale un vissuto puro è un modo di presenza di cose, accessibile a chiunque vorrà occupare il posto dell'io puro. Che non è affatto un fantasma cartesiano, ma solo il punto di vista (il punto di ascolto, il punto di sentire) accessibile a chiunque voglia esemplificare con la sua propria vita questo tipo di esperienza dell'essenziale di questa *Sache*, di questa Cosa Stessa, quale essa si dà.

Lo si vede: la fenomenologia, che più di ogni altro metodo filosofico incoraggia il fare esperienza in prima persona, il "vivere" prima di parlare, è del tutto estranea alla filosofia intesa come mera testimonianza. Ciò che affermo sulla base del mio "vissuto", chiunque deve essere in grado di "vederlo" sulla base del suo, o allora di criticare le mie tesi come prive di sufficiente evidenza.

7. LA COSCIENZA E I SUOI MODI

Per comprendere questo punto, dobbiamo caratterizzare con più precisione la nozione fenomenologica di coscienza. Coscienza è un termine generale, che possiamo definire in questo modo: coscienza è presenza di oggetti. In verità, noi non siamo mai coscienti di qualcosa senza esserlo in qualche modo: ad esempio percettivamente, o per via di immaginazione, o di ricordo, o di giudizio.... Non c'è coscienza che non sia un vissuto cosciente, vale a dire capace di porci in presenza di qualcosa.

Si noti la differenza fra "coscienza" in questo primo senso, non necessariamente esplicito o riflessivo, in cui io vedo qualcosa senza necessariamente sapere che lo sto vedendo; e "coscienza" nel senso ulteriore di coscienza esplicita o riflessiva).

Coscienza è dunque quella proprietà dei vissuti che ne fa modi di presenza di oggetti, e non semplici stati della creatura cosciente. Questa proprietà possiamo chiamarla *intenzionalità*.

La coscienza non esiste se non in atti, vale a dire vissuti intenzionali. In termini cartesiani, "cogitationes" (nel senso lato, per cui una cosa che pensa è una cosa che vede, immagina, ricorda, sente, vuole....)

A questo punto, possiamo distinguere differenti tipi di atti o vissuti intenzionali in base al *modo della loro intenzionalità*, vale a dire al modo di presenza di oggetti che corrisponde loro, secondo questo schema:

**MODI DELLA PRESENZA DI OGGETTI
(INTENZIONALITÀ)**

NON INTUITIVA	INTUITIVA
Atti di parola	Atti “riempienti”
ORIGINARIA	NON ORIGINARIA
(Presentazione)	(Rappresentazione)
	Immaginazione
	Ricordo
ADEGUATA	INADEGUATA
	Percezione esterna
	Percezione affettiva
	Empatia
	Vedere eidetico

Dove stanno i pensieri in senso proprio, quelli che si esprimono negli enunciati, attraverso cui possiamo ad esempio fare asserzioni, oltre a numerose altre cose che si fanno con le parole (atti di parola?). I pensieri stanno dalla parte degli atti di parola. Sono contenuti di una sotto-classe di questi atti, costituita appunto dalle asserzioni e dai giudizi (e anche dalle ipotesi e dalle domande). Comprendere, applicare concetti è usare (correttamente) parole, in particolare predicati. L'introduzione, fra i modi della coscienza, di quelli di semplice comprensione linguistica ci dà l'importante nozione *di presenza non intuitiva di stati di cose*: quando parliamo, facciamo o comprendiamo asserzioni, siamo messi in presenza di stati di cose possibili, non necessariamente dati all'intuizione, né immaginativa né percettiva. Per capire significati, o afferrare concetti, non occorre necessariamente avere intuizioni o immagini mentali. Capire un enunciato, cioè afferrare il pensiero che esso esprime, è *afferrare le sue condizioni di verità*, cioè sapere come dovrebbe essere fatto il mondo per rendere vero l'enunciato.

Con il “riempimento” intuitivo io compio qualcosa di diverso dal semplice capire e usare concetti. Qui distinguiamo gli atti non originalmente offerenti (come immaginazione e ricordo) da quelli originalmente offerenti (percezione esterna, ed alcuni altri: ne vedremo da vicino la natura nella Parte Seconda, 6). Questi ultimi sono ciò che possiamo propriamente chiamare «esperienza della realtà»

(benché in un senso allargato e precisato rispetto a quello che di “esperienza” avevano gli empiristi).

Possiamo illustrare la differenza fra percezione e immagine, contrapponendo questa teoria fenomenologica a quella empiristica della maggiore o minor “vividezza”. Dobbiamo distinguere:

a *parte objecti*, cioè dalla parte *del noema* (caratteristica dell’oggetto intenzionale; ovvero suo *Seinsinn*, suo modo o senso d’essere) la caratteristica propria del fenomeno, cioè della cosa percepita come tale, *di darsi come trascendente la parte di esso che è apparente o visibile*. Questa è una caratteristica del fenomeno, del modo che la cosa ha di apparire. Pretende di essere più di quello che si vede (che la pretesa sia o no mantenuta). Ma un modo di rendersi vividamente conto della differenza fra questa effettiva trascendenza fenomenologica del percepito, e la presenza intenzionale di un semplice oggetto immaginario, provate, su quest’ultimo, a proseguire l’esplorazione ponendovi precise domande. Provate ad a contare le colonne del Partenone sulla vostra immagine mentale del Partendone. Scopriamo presto che questo immaginarsi di esplorare non è un vero esplorare. Come diceva un personaggio di Thomas Mann: a parlare col Diavolo, quasi non c’è gusto. Uno sa sempre quello che ti sta per dire...

b *parte subjecti*, cioè dalla parte della *noesi* (caratteristica dell’atto): l’atto percettivo è *posizionale*, include cioè una presa di posizione (corrisponde alla circostanza che la cosa percepita mi si dà come esistente, io implicitamente “affermo” la sua esistenza, o la percepisco come esistente); questa posizionalità è responsabile della pertinenza che hanno in questo caso il dubbio, la questione “ma esiste veramente”? Pertinenza che in un volo di fantasia, o anche al cinema, non c’è (se non indotta indirettamente, per accidente per così dire). Infatti ci fa sorridere Pinocchio, che salta sulla scena teatrale, non distinguendo fra realtà e finzione, percezione e immagine.

8. ALCUNI TERMINI TECNICI: INTENZIONALITÀ, VISSUTO, ATTO, NOESI, NOEMA

Il primo di questi termini ha trovato corso presso numerosi filosofi che non necessariamente condividono lo stile di pensiero e il metodo fenomenologico (cfr il capitolo *Intenzionalità* in queste Linee di Ricerca). Introdotta con il suo senso oggi corrente da Franz Brentano (1924-27, 1997), uno dei maestri di

Husserl, l'intenzionalità si definisce come una caratteristica degli stati mentali che li distingue dagli stati fisici: la circostanza di avere un oggetto. Si percepisce qualcosa, si immagina qualcosa, si pensa a qualcosa, e così via.

Così caratterizzata, tuttavia, questa nozione va incontro a numerosi problemi. Sembra la caratteristica essenziale degli stati mentali (o “fenomeni psichici”), che serve appunto a distinguere questi ultimi dagli stati o fenomeni fisici, – e Brentano la presentò come tale. Ma gli stati mentali sono eventi che hanno luogo nel tempo, che appartengono a creature capaci di una vita mentale – animali o persone, che sono in determinati rapporti con gli organi di cui le funzioni psichiche sono funzioni, e con la realtà in cui gli organismi si ambientano. Perché mai allora non si dovrebbe “naturalizzare l'intenzionalità”, vale a dire ri(con)durla a una proprietà che uno stato mentale ha, essendo causato da stati non mentali, oppure direttamente a una relazione causale che uno stato mentale ha con stati non mentali? (Cfr. le diverse strategie adottate a questo scopo nel citato capitolo *Intenzionalità*, Linee di Ricerca)).

Ma se si procede in questo modo, si perde di vista la ragione per cui questa nozione era stata introdotta: che non era affatto lo studio degli stati psichici come tali, come *fatti* o eventi che appartengono a uno strato della realtà (la vita animale) e sono riconducibili a una sottoclasse di funzioni biologiche (le funzioni psichiche); bensì lo studio di ciò di cui gli stati psichici sono solo supporti, vale a dire *i modi della coscienza o presenza di oggetti*. La “psicologia” brentaniana, che si distingue in psicologia descrittiva o “fenomenologia” e psicologia esplicativa o genetica, non distingue a sufficienza i due piani: tanto è vero che si definisce “scienza dei vissuti” o “della coscienza”, e che proprio attraverso la nozione di intenzionalità propone una classificazione dei tipi di “vissuti” in base *al modo dell'intenzionalità*, vale a dire al modo in cui gli oggetti sono presenti (ad esempio l'oggetto di una percezione è presente al soggetto in modo diverso da quello di un ricordo, entrambi sono presenti in modo diverso da quello dell'oggetto di una fantasia, ancora diverso è quello dell'oggetto di un desiderio, quello di una decisione, e così via). Dunque Brentano non segue la via della naturalizzazione, e non lo fa per una ragione ovvia: la nozione di intenzionalità (o meglio, dei suoi modi) è quella nei cui termini caratterizziamo le percezioni, i ricordi, le fantasie, i desideri, le decisioni... La presenza di cose è il solo tratto che uniforma la vita di coscienza, nella grandissima varietà dei vissuti. Ma se vogliamo con Brentano caratterizzare i (diversi tipi di) vissuti in base alla loro natura (e questa natura è di presentare oggetti, nei diversi modi), allora non potremo al contempo caratterizzarli in base alla natura di qualcos'altro (eventi fisici, eventi cerebrali, relazioni causali).

E tuttavia, l'ambigua definizione brentaniana della psicologia come "scienza empirica della coscienza" non permette di andare al fondo della questione. Esaminiamo la cosa stessa. Chiamiamo "percezione" il vissuto sensorialmente fondato che ci presenta, veridicamente o meno, qualcosa come esistente qui ed ora (non riscontriamo *questo* modo di presenza di una cosa nel ricordo e nella fantasia, ma modi diversi).

Come abbiamo visto, fa parte del "senso d'essere" di una percezione, e anche di quello di un ricordo (ma non di quello di una fantasia, non di quello di un desiderio) di essere *veridica o illusoria*, e di poter essere interrogata sulla sua veridicità (il che avviene mediante altri modi di coscienza, ad esempio il dubbio, la comprensione di un'incompatibilità logica con altre credenze). *Ma così caratterizzata, una percezione non è affatto il prodotto di una funzione psichica, ma semmai il suo esercizio*. E ogni esercizio di una funzione psichica è passibile di valutazione, in quanto più o meno adeguato, più o meno corretto, più o meno appropriato, più o meno opportuno, in breve, più o meno *adeguatamente rispondente* alla cosa che presenta, nel modo in cui la presenta. Alla *realtà presente o passata* dell'oggetto di una percezione o di un ricordo, alla *coerenza* di una situazione immaginaria, al *valore* della cosa che suscita ammirazione, alla *desiderabilità* dell'oggetto di desiderio, alla *bontà* del progetto che nella decisione faccio mio. Come con la sua natura il materiale "prescrive" le regole dell'arte che lo tratta, e non si costruisce con la pietra come con le frasche, così, con la sua natura eidetica o essenziale, ogni tipo di cosa impone una norma di adeguatezza alla coscienza che ne prendiamo. In ultima analisi, "ragione" è per il fenomenologo l'atteggiamento recettivo nei confronti delle esigenze della realtà, e lo sforzo di conformarvisi. Ma in questo senso tutta la sfera dei vissuti intenzionali è aperta all'istanza della ragione, soggetta alla sua critica.

L'intenzionalità dunque può definirsi come quella caratteristica della coscienza (in tutti i suoi modi) che ne fa un modo di presenza di oggetti. L'intenzionalità di una percezione la distingue da una fantasia in base precisamente al modo di presenza del suo oggetto; vedremo fra poco (5) qualche caratteristica di questa come di altre distinzioni. Gli oggetti presenti non sono necessariamente realtà esistenti nello spazio o nel tempo, ma debbono essere sempre eideticamente possibili. Anche la più sfrenata delle fantasie deve sottostare a certi limiti, se dobbiamo immaginare qualcosa (oggetto, stato di cose, evento, non ha importanza cosa). Anche il più assurdo dei desideri deve presentare qualcosa di almeno apparentemente concepibile, e comunque sarà lodevole o inammissibile o indifferente. Lo sarà *veramente*.

E questa è la grande svolta husserliana rispetto a Brentano: l'intenzionalità è quella caratteristica dei vissu-

ti che ne fa degli *atti*, vale a dire dei vissuti *che presentano più o meno adeguatamente* le cose (nel modo di presenza caratteristico di ciascun tipo). Gli atti sono dunque *vissuti intenzionali*.

Quindi possono ben esserci vissuti che non sono atti (un sogno, ad esempio, non è affatto l'esercizio più o meno adeguato della fantasia; nemmeno lo è della memoria, e men che meno dei sensi; possono esserci frammenti di informazione in esso provenienti da ognuna delle tre sfere di atti, ma per essere un atto manca al sogno il nesso motivazionale con gli atti che lo precedono e lo seguono nella vita desta: v. oltre, 8.2). Del resto, un vissuto può essere una parte minima, l'aspetto cosciente, appunto, di un atto: ad esempio io posso vivere come riprovazione (un sentimento morale non necessariamente interessato) quella che è solo la superficie di un risentimento nei confronti della persona che riprovo (cfr Geiger 1921, 2000). Più *in generale*, non bisogna confondere la nozione di atto (cioè modo dell'intenzionalità di un vissuto) con quella di azione. Gli atti possono essere del tutto passivi e involontari, come le emozioni. Il termine rinvia piuttosto all'attualità del modo di coscienza che è in vigore, ovvero nel quale io in questo momento vivo.

In ogni caso, così definiti, gli atti non sono (più) affatto "contenuti mentali" di cui ci si possa ancora chiedere in generale come fanno a corrispondere al "mondo esterno", dato che sono appunto confinati nel "mondo interno" della mente, ma modi in cui *le persone* accedono all'immenso regno, visibile e invisibile, dell'oggettività. Quale che sia la natura della mente o dello psichico (sia o no riducibile al biologico e al fisico), la coscienza *non* si riduce al mentale (che da parte sua può essere solo parzialmente portato a coscienza, come nei test di intelligenza, nello studio delle leggi empiriche della percezione, per esempio delle cosiddette illusioni visive, eccetera) e si definisce come una proprietà di atti, vale a dire, al più, di *modi di esercizio* di funzioni mentali o psichiche da parte di *persone*. (Esempi di funzioni ed atti: vedere e guardare, udire e ascoltare, provare dolore o gioia e il modo in cui li si accoglie, memoria e il cosa-come si ricorda, competenza linguistica e parlare, eccetera).

Gli atti sono *fenomeni in cui si manifestano le persone* (l'intero di appartenenza, o il concreto di cui sono momenti, è dunque la persona). Se hanno realtà, appartengono al livello ontologico al quale ci affacciamo anche noi, e non a uno "precedente" (psiche, organismo). Ma inoltre sono i modi di accesso di ciascuna persona alla realtà delle altre cose e persone, ai valori e alle esigenze che portano, ai doveri che comportano. Fra questi, ampiamente sopravvalutato in base al pregiudizio che la fenomenologia sia eminentemente una "filosofia della soggettività", il modo di accesso alla propria persona, la coscienza di sé in tutte le sue forme.

È evidente che queste nozioni fanno della fenomenologia

lo stile di pensiero più lontano concepibile dal *fenomenismo*, ovvero da quella teoria della coscienza che la rappresenta come una scatola chiusa, e secondo la quale noi non abbiamo esperienza che dei nostri contenuti mentali. Che ci si fermi a questo supposto “mondo interno”, o che lo si concepisca in qualche relazione con un “mondo esterno”, il punto fondamentale è che il contenuto di ciascun atto (la veduta della casa che guardo, la bellezza che mi strappa un moto di ammirazione, il progetto di comprare la casa, il pensiero che riconosco vero, secondo cui è troppo cara) non sta né nell’un mondo né nell’altro, ma esemplifica un contenuto eidetico (un tipo di cose), così come ciascun atto esemplifica il suo tipo: una percezione, un’emozione, un giudizio. L’analisi fenomenologica del tipo di atto, o la descrizione del suo senso d’essere, incluse le relazioni motivazionali con atti di altri tipi, si definisce “noetica” (è in effetti lo studio dei “noemi”, dei vissuti) quella del tipo di contenuto, cioè del noema o senso d’essere dell’oggetto intenzionale si definisce “noematica”.

9. LA CRITICA DEL NATURALISMO

La questione di cui bisogna andare a fondo è dunque: che cosa vuol dire presenza di oggetti? Uno dei fondatori della logica moderna, e quello che più ha contato per Husserl, Gottlob Frege (1921, 1988), argomenta che non c’è oggettività se non ci sono pensieri, ossia presentazioni vere o false della realtà, irriducibili a contenuti mentali e a stati fisici. Per poter essere veri o falsi, i pensieri – le proposizioni, i sensi degli enunciati – debbono soddisfare a determinate condizioni, quelle precisamente che la logica, in quanto teoria della verità (vedi oltre, Parte Seconda, 6 e 9) esplicita. Queste condizioni sono verità necessarie, e sono la norma del vero possibile. Pretendere che le “leggi logiche” siano riducibili a “leggi psicologiche” e magari in ultima analisi a leggi fisiche, è segare l’albero su cui ci si trova, perché se avessimo ragione, in che senso potremmo mai asserire la verità di questa tesi, o la validità dell’argomentazione che proponiamo per essa? Come potremmo mai asserire che una conclusione segue necessariamente dalle sue premesse? E come potrebbero essere necessari i principi logici se fossero fondati sui fatti fisici?

Secondo alcuni autori, la nozione di noema, o di senso d’essere, è in fondo una generalizzazione della nozione fregeana di senso o pensiero (Smith (1982) e Dummett (1995)). Questa lettura ha del vero, anche se non sottoli-

nea abbastanza le differenze: in primo luogo, un pensiero è certamente per Husserl il senso di un enunciato, ma a differenza che in Frege è una parte non indipendente di quell'intero-di-significato che è una proposizione (un pensiero può cioè essere riformulato in altri enunciati, ma non può sussistere senza il momento linguistico, né un enunciato è tale senza il senso di cui è investito). In secondo luogo, un noema è semmai un pensabile – ma resta un dato essenziale, non un significato linguistico per mezzo del quale posso descriverlo. Resta vero però che quello che Frege dice del contenuto di quegli atti che sono i giudizi, cioè dei pensieri o portatori di verità e falsità, Husserl lo generalizza ai contenuti di atti in generale: cognitivi (non solo giudizi e asserzioni, ma anche gli atti che procurano l'evidenza appropriata, percezioni, atti logici ecc.); affettivi, conativi. Questi "contenuti" non sono "mentali", non stanno "nella mente" e neppure "nel cervello", perché sono ciò senza di cui non avremmo norma di adeguatezza ai nostri atti, cioè non avremmo norma di ragione ai nostri comportamenti. In particolare, non avremmo norma di verità ai nostri giudizi, ad esempio non avremmo i principi logici e le regole di deduzione che pure le scienze empiriche, e in particolare le scienze del cervello e quelle della mente presuppongono validi. Ma non avremmo norma di validità neppure alle nostre percezioni, ai nostri ricordi, alle nostre emozioni, ai nostri desideri, alle nostre decisioni.

Un mondo senza oggettività – né in scienza, né in etica – è il mondo di quello che Husserl, con parola usata in modo caratteristicamente lato e radicale, chiama "lo scetticismo". È un mondo in cui gli atti delle persone non hanno condizioni di validità.

Reciprocamente, gli atti delle persone hanno condizioni di validità se e solo se accedono a quelle fonti di normatività che sono le cose stesse nel loro tenore eidetico. In quanto contenuto di un atto, un noema è in certo modo un noumeno, un intelligibile: la parte "visibile alla coscienza" di una realtà essenziale, di un dato non empirico. Per un fenomenologo, abbiamo a che fare tutto il tempo coi noumeni. Dalla più effimera delle percezioni alla più fatale delle decisioni della nostra vita. Seria e degna di essere vissuta è la vita in questa prospettiva.

Non è affatto, quindi, alla naturalizzazione della mente (o psiche) che il fenomenologo è portato ad opporsi, ma alla naturalizzazione della coscienza; lo è; mutatis mutandis, per le stesse ragioni per cui Frege si opponeva alla naturalizzazione delle leggi della logica. In effetti, non la psiche ma la coscienza è presenza, in ultima analisi, di pensabili, e quindi di verità possibili (a proposito di fatti, di essenze, di valori, di doveri).

Ma dovunque ci sono verità occorre ci siano legalità

essenziali (se non altro quelle in cui si fondano le leggi logiche, senza le quali la negazione di una proposizione vera non sarebbe falsa, la congiunzione di una proposizione e della sua negazione non sarebbe necessariamente falsa, eccetera). La naturalizzazione della coscienza costituisce dunque una riduzione dell'eidetico all'empirico, vale a dire della condizione stessa (legalità logiche, legalità ontologico-naturali) alla quale si danno verità empiriche (le verità ad esempio relative alle realizzazioni neuronali degli stati mentali). In questo senso la naturalizzazione della coscienza è "uno scetticismo che si ignora": perché condivide con lo scetticismo la negazione dei principi sulla base dei quali si possono emettere tesi con pretesa di verità, ad esempio la tesi scettica che non esistono verità. In questo stesso senso il naturalismo è "*self-defeating*", ovvero non può affermarsi come teoria vera. Vedi però sullo scetticismo e il suo rapporto con la filosofia il notevole approfondimento husserliano, qui sotto, Parte Seconda, 7)

Si noti che il cosiddetto "gap esplicativo" di cui oggi si discute tanto in filosofia della mente (Levine 1983, Oliverio 2002, Papineau 2004) fa riferimento a una supposta "privatezza" e "soggettività" della "coscienza", ovvero di quei modi di coscienza che vengono chiamati "qualia" (che effetto fa provare questa sensazione, questa emozione eccetera), la quale appunto formerebbe il residuo che le spiegazioni "oggettive" in termini neuro-cerebrali lascerebbero non spiegato. Ma nessun vissuto, nella misura in cui possiede una struttura intenzionale e quindi oggetti presentati e modi di presentarli, vale a dire aspetti noematici e noetici descrivibili, è destinato a restare "privato" e "inaccessibile". Si vedano ad esempio recenti contributi di fenomenologia degli affetti (De Monticelli 2003) o, fuori della tradizione fenomenologica, Nussbaum (2004). Consigliamo al lettore la lettura del capitolo "Qualità terziarie" in Bozzi (1990) per rendersene conto.

Esiste tuttavia un modello di "naturalizzazione" che si richiama a spunti di fenomenologia (la tradizione della "mente incarnata", iniziata da Varela (1991). Scriveva infatti Varela in quel fortunato testo:

«Ci piace considerare il nostro viaggio in questo libro come una continuazione moderna del programma di ricerca fondato più di una generazione fa dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty....»

Noi riteniamo, con Merleau-Ponty, che la cultura scientifica occidentale richiede che noi vediamo i nostri corpi tanto come strutture fisiche quanto come strutture d'esperienza vissuta – in breve come tanto « esterni » che « interni », biologici e fenomenologici. Questi due lati dell'incarnazione (embodiment) non sono, ovviamente, contrapposti.»

E Andy Clark così gli faceva eco:

«*Being There* non viene dal nulla. L'immagine della mente intrecciata con corpo, mondo e azione, già rinvenibile in *Essere e tempo* (1927) di Heidegger trovò chiara espressione nel saggio di Merleau-Ponty sulla *Struttura del comportamento* (1942)....

....*The Embodied Mind* è far i precedenti immediati di molti orientamenti riconosciuti e portati avanti nel presente libro»

Da un punto di vista fenomenologico è certamente benvenuta la prima mossa, quella che porta a parlare di “mente estesa” e consiste nel “dar corpo alla mente”, nel dare cioè il giusto peso, alla circostanza che un sistema cognitivo come quelli delle specie animali non sembra essere indifferente al materiale che lo realizza, come lo erano i modelli computazionali classici (ma questa dopotutto è una questione empirica, e qui il filosofo ha solo da imparare). Più rilevante per il filosofo è che si dia il giusto peso anche e soprattutto al ruolo del corpo sensibile, visibile, tangibile e vissuto nell'organizzazione dell'esperienza propria e nelle situazioni in cui attribuiamo a qualcuno un'emozione, un desiderio, una decisione, un comportamento motivato da questa decisione...

Il fenomenologo consente dunque ben volentieri a dar corpo alla mente: ma fare questo *non è ancora identificare il soggetto giusto* per l'attribuzione dei predicati che spettano a qualcuno. Un fenomenologo attento a identificare correttamente l'intero o il concreto di cui si tratta quando si analizzano atti e comportamenti personali non condivide dunque la mossa ulteriore che porta a parlare anche di “mente distribuita”. Questa consiste nella ridefinizione di “mente” come un insieme di capacità cognitivo-pratiche che si “distribuisce” sui supporti esterni dell'elaborazione cognitiva, per via delle tecniche di “scaricamento” sull'ambiente della maggior parte dei nostri compiti (carta e penna, stampa, computers etc.). Per interessante e istruttiva che possa essere la riproduzione artificiale dei modi in cui dalle interazioni di un agente subpersonale (che rappresenta l'organismo) e del suo ambiente “emerge” un comportamento sempre più organizzato ed efficiente, manca al fenomenologo, in questo tipo di analisi, l'identificazione della cosa nuova che è supposta emergere: l'individuo personale, l'agente razionale. In effetti, questa identificazione (l'ontologia della regione persona), in quanto riconduce anche i fenomeni subpersonali costitutivi al loro intero di appartenenza, è lavoro eminentemente filosofico, e il fenomenologo non si lamenterà dunque che non sia il ricercatore empirico stesso a operarla. Si limiterà quindi a constatare che la “distribuzione della mente”, lungi dal contrapporsi su questo punto ai precedenti modelli della mente, accentua semmai la loro tendenza a ipotizzare, dietro la nostra *apparen-*

za di persone, una realtà totalmente a-soggettiva e impersonale⁴. Intuitivamente, queste nuove tendenze, che all'analogia mente-software (modelli computazionali classici) e alla riduzione della mente all'attività cerebrale (modelli neurobiologici) sostituiscono l'idea di un'impalcatura esterna dell'intelligenza (linguaggio, scrittura, cultura), finiscono per saldare la filosofia della natura oggi dominante (il materialismo) alla filosofia della cultura oggi più diffusa (la versione ermeneutica e post-moderna del pensiero heideggeriano, dove una sedia non è che la possibilità di sedersi, e una persona un semplice nodo di relazioni, il titolare di un ruolo, in ogni caso una funzione del collettivo). Il nuovo modello di scienza cognitiva, pragmaticamente orientato, rende cioè ancora più visibile la complementarità fra filosofia della natura e filosofia della cultura nella *decostruzione della persona apparente, vale a dire dell'agente razionale e morale, dotato di fisionomia individuale, di iniziativa e di prospettiva personale propria sulla realtà e sui valori*.

10. LA CRITICA DELLO STORICISMO E DEL RELATIVISMO CULTURALE

Per motivi di attualità abbiamo evocato più in dettaglio l'argomento husserliano contro il naturalismo di quello parallelo contro lo storicismo o il relativismo culturale (Husserl 1911, 1990), se possibile ancora più unanimemente condiviso dai fenomenologi *stricto sensu* (in effetti questa è la ragione per cui ha poco senso classificare in un calderone di "phenomenological philosophy" la produzione post-gadameriana della filosofia ermeneutica, o il post-modernismo filosofico in generale: vedi su questo il divertente saggio di Ferraris in Cappuccio (2003).

La struttura dell'argomento fenomenologico contro il relativismo culturale è molto simile a quella della critica del naturalismo. La "storicizzazione" della coscienza è un altro modo di riduzione del noetico e del noematico all'empirico: ai fatti della cultura, agli schemi concettuali e assiologici storicamente sempre dati, allo spirito del tempo, al teatrino dei ruoli e delle convenzioni sociali.

In effetti, il dibattito sulla naturalizzazione della mente, della persona, della coscienza non è una contingenza minore, che possa, in quanto filosofi, lasciarci indifferenti. Una seria, spassionata considerazione della sua posta ci pone in una posizione estremamente imbarazzante. Esistiamo o no?

⁴ Cf. ad esempio per una buona esposizione Andy Clark, *Being There*, MIT 1997, trad. it. *Dare corpo alla mente*, Mc Graw-Hill 1999

Questo è un problema da affrontare, e abbiamo visto che la fenomenologia lo affronta – quasi nasce, per affrontarlo.

Ma esiste in filosofia una soluzione di fuga, che consiste in definitiva nell’abbracciare con un’alzata di spalle la separazione completa degli ambiti del sapere.

La «filosofia della cultura» è in certo modo un salvataggio di tutto il linguaggio «personalistico», e in definitiva di tutto il linguaggio ordinario del mondo della vita. Si può parlare di noi stessi e di tutto quello che ci riguarda, dell’etica, dell’estetica, della politica.... Solo, se ne può parlare a caro prezzo: rinunciando, in definitiva, al valore di verità di quello che si dice.

La bellezza di un volto, l’eleganza di un’andatura, la nobiltà di un gesto, la giustizia di un comportamento, la maestosità di una montagna, la pericolosità di una situazione, la bontà di un progetto... Tutte le nostre valutazioni non hanno più un fondamento di verità, tutte le nostre azioni non possono più essere veramente buone o cattive, adeguate o inadeguate, giuste o ingiuste, se gli aspetti assiologici delle cose delle persone e le esigenze che esse pongono non hanno più alcuna realtà vera.

La filosofia della cultura condivide con quella della natura il sospetto più radicale nei confronti di tutte queste qualità. Consiste in definitiva precisamente nel negare che il mondo della vita abbia a che fare con la realtà, e possa essere il punto di partenza per una ricerca di verità. Perché il mondo della vita avrebbe invece esclusivamente a che fare con la cultura e il senso pratico. Vale a dire con quella specie, ci si dice, di precomprensione del mondo che coincide in definitiva col linguaggio che parliamo, e che varia con le epoche e le culture, senza mai dover tener conto di una realtà indipendente, che venga « prima » dell’apprendimento del linguaggio, *e che resti ancora da esplorare “dopo” che lo si è appreso.*

Questa soluzione consiste in definitiva precisamente nel negare che il mondo della vita abbia a che fare con una qualche realtà o fatto che non siano “interpretazioni”, o “rappresentazioni” e possa essere il punto di partenza per una ricerca di verità. Così addirittura tutta la nostra esperienza sensoriale e affettiva sarebbe totalmente linguaggio o cultura-dipendente, e quindi priva di ogni possibilità di avventura vera : non veramente capace di scoperta, di nuovo.

11. L'AVVENTURA E IL RIGORE DELLA RICERCA FILOSOFICA

Anche la battaglia husserliana contro lo “scetticismo”, che prende la forma di una risposta “sempre di nuovo” richiesta al filosofo da uno sfidante che è “dentro di lui” (Husserl 1956), e assume di volta in volta l’aspetto del naturalismo, di quella sua forma indecisa che è lo psicologismo, o del relativismo culturale, ci rimanda dunque, come all’arma decisiva – piaccia o no usarla – alla tesi di esistenza di dati non empirici (EX). La stessa tesi che taglia il nodo gordiano della coscienza aprendola all’essenziale indica l’oggetto della filosofia – l’indagine dell’essenziale di ciascun tipo di cosa.

E l’essenziale di ciascun tipo di cosa, ad onta di strani pregiudizi in contrario, si estende a tal punto oltre la coscienza media e implicita che ne abbiamo, a tal punto richiede tempo, pazienza, genio e umiltà, confronto critico e dubbio, fallimenti e correzioni, che per ciascun tipo di *Sache* può richiedersi un’intera vita a “scoprire” e portare alla luce qualche pezzetto di essenza. Nessun vero fenomenologo ha contribuito molto alla conoscenza essenziale di più di un tipo di cose – e niente è più estraneo allo spirito della fenomenologia che quelle formule caratteristiche di questo o quel “filosofo” (un fenomenologo parlerebbe non di filosofie ma di “visioni del mondo”) che come colpi di pistola uccidono il rispetto dovuto alla diversità degli enti (e subito dopo quello dovuto all’individualità dei viventi, e alla personalità dei liberi).

Questo accenno serve a concludere questa prima parte, giustificando quelle che nella bibliografia che proponiamo potrebbero sembrare esclusioni idiosincratice.

Nella seconda parte, infatti, ci soffermeremo sugli assunti condivisi e gli acquisti teorici finora riconosciuti dai fenomenologi. La loro congiunzione caratterizza un progetto di ricerca capace di coniugare la massima sensibilità per le scoperte delle scienze (con gli sconvolgimenti intellettuali che esse provocano nei nostri sistemi di credenze) e l’incessante domanda di luce che al pensiero rivolgono la nostra vita e la nostra esperienza quotidiana, con le sue angosce e i suoi sconceri, le sue curiosità e i suoi stupori, le scelte da operare e le decisioni da prendere, e infine la serenità da raggiungere. Un progetto di ricerca che, nonostante i numerosi cantieri aperti già dai padri fondatori (Edmund Husserl e le cerchie di amici e allievi dei circoli di Goettingen e di Monaco, nel primo trentennio del secolo scorso, fra i quali occorrerebbe ricordare almeno Alexander Pfander, Max Scheler, Adolf Reinach, Edith Stein, Moritz

Geiger, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Jan Hering, Edwige Conrad-Martius) ha subito nel Novecento un destino ben strano. Infatti dopo la catastrofe nazista, l'emigrazione e il successo mondiale di Heidegger il bel nome di "fenomenologia" è diventato insapore a furia di essere rivendicato da pensatori e correnti che pure non ne condividono alcuni assunti, o metafisici o sostanziali (per fare alcuni esempi famosi, di portata teorica e di spessore morale certo differenti: Heidegger stesso, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion) o che addirittura li rigettano tutti (Jacques Derrida, Michel Henry), mentre questo nome finisce a volte, nella classificazione della filosofia in "analitica" e "continentale", per significare lo stesso coacervo di opinioni diverse che va sotto quest'ultima etichetta.

D'altra parte, più che con dei nomi, una presentazione delle acquisizioni fondamentali della fenomenologia dovrebbe familiarizzare il lettore almeno con alcuni dei tanti ambiti di ricerca essenziale che sono state aperte dai fenomenologi del Novecento, per dargli subito l'impressione contraria a quella di un'infinita e forse sterile ricerca metodologica (o peggio meta-filosofica) che certe frettolose letture di Husserl possono lasciare. La miglior iniziazione alla fenomenologia potrebbe consistere, da parte del lettore, nella scelta di una "cosa stessa" di cui più che di ogni altra desiderasse indagare l'essenza, per gettarsi nella lettura di una delle molte opere che hanno posto le basi delle fenomenologie speciali, noematiche o noetiche: ad esempio la *Fenomenologia dell'opera musicale*, o la *Fenomenologia dell'opera letteraria*, o la *Fenomenologia dell'esperienza estetica*, o la *Fenomenologia della religione*, o la *Fenomenologia della percezione*...⁵

Ciò che resta problematico in Platone, appena sfiorato forse dal dibattito medievale sugli universali, diventa esplicito in Husserl: lungi dall'appartenere a un altro mondo, le essenze delle cose si manifestano, anzi *le apparenze delle cose sono iscritte nelle loro essenze*, ed è questo che dà alla filosofia una legittima fonte di evidenza, permettendo al filosofo di continuare a tenere ben aperti gli occhi sulla realtà invece che cercar di cavar ragnatele di concetti dal suo cervello, e tuttavia di difendere l'idea che la modalità del vero filosofico sia la necessità e non la contingenza⁶. La fenomenologia, dunque, condivide una convinzione di Platone: che se le cose non hanno essenze, la filosofia è un'impresa cognitivamente sterile, o non può essere ricerca di vera e nuova conoscenza. Incapace di vere scoperte, sarebbe incapace anche di vera emozione intellettuale, di vera avventu-

5 Cfr. Tutta la Sez. III della Bibliografia.

6 Attenzione : in molte traduzioni italiane dei testi di Husserl e di altri fenomenologi di lingua tedesca l'aggettivo *zufällig*, che in quei contesti significa ovviamente «contingente», viene erroneamente tradotto con «accidentale». L'errore è grave, perché le verità della fisica ad esempio sono logicamente contingenti, ma certamente non «accidentali», qualunque cosa ciò voglia dire.

ra cognitiva, di vera comprensione della realtà. Questa non sarebbe una buona ragione per credere che le cose hanno essenze: la filosofia *potrebbe* essere un'impresa sterile. Ma se non crediamo che lo sia, se il martello di Nietzsche o le spiritosaggini di Derrida, se le divagazioni di Rorty e le affabili conversazioni del post-modernismo non ci hanno convinto di questo, allora è veramente tempo di passare a una formulazione più netta degli assunti caratterizzanti, sostanziali e metafilosofici, e delle acquisizioni teoriche della fenomenologia.

PARTE SECONDA – ASSUNTI CARATTERIZZANTI

1. TESI METAFILOSOFICHE (M)

Riassumendo, quello che abbiamo visto nella parte introduttiva è che la fenomenologia a differenza di altri stili di pensiero si presenta come una *ricerca di verità sostanziali*, dotata di una chiara consapevolezza delle *fonti di evidenza delle sue tesi*; e si propone di rendere esplicita questa consapevolezza, facendone un metodo della filosofia, offrendone quindi l'accesso ad ognuno, e permettendo così che si costituisca una vera comunità di ricerca e discussione.

Per questa ragione premettiamo all'esposizione delle tesi sostanziali, da cui discendono le regole di metodo, e delle teorie caratteristiche già acquisite (fino a prova contraria) al patrimonio fenomenologico, alcune tesi che sono soltanto meta-filosofiche (M), che riguardano cioè la natura della filosofia, e che come ogni tesi metafilosofica hanno vero fondamento nelle tesi sostanziali. Queste ultime governano, per così dire, i due capitoli principali della filosofia fenomenologica, che abbiamo detto essere la descrizione fenomenologico-essenziale e la ricerca ontologica (ma anche, come vedremo, assiologica e pratica). È solo a causa degli equivoci e delle confusioni sull'estensione di ciò che si possa intendere per "fenomenologia" che ci dilunghiamo un poco su questa parte meta-filosofica, la quale tenta di esplicitare il senso della tesi husserliana che la filosofia può essere "una scienza rigorosa", cercando di dissipare al contempo gli infondati ma diffusi timori che il pensiero fenomenologico possa ridursi a un "razionalismo" ossessivo e privo di aderenza alle questioni importanti per la vita umana. Il lettore che non avesse bisogno di questo ripasso meta-filosofico può passare direttamente alla presentazione delle tesi sostanziali.

M0. Filosofia come ricerca di verità sostanziali. La filosofia, pur essendo una disciplina *non empirica*, è vera ricerca, cioè capace di *scoperte, vale a dire di procurarci conoscenze nuove*, che non appartengono ad alcun dominio scientifico positivo costituito.

Commento. Questa è la tesi meta-filosofica fundamenta-

le della fenomenologia. La filosofia è una disciplina non empirica nel senso non empirica è la *giustificazione* dei suoi asserti, o l'argomentazione che si offre in loro sostegno. Vale a dire – dato che se parliamo rigorosamente la pratica di *giustificare* un asserto si basa comunque su norme previamente accettate, e in questo senso le presuppone – che le ragioni che si invocano nella pratica della giustificazione non hanno, neppure in ultima analisi, contenuto empirico. Ma questo non la rende affatto cognitivamente sterile (del resto neanche la matematica lo è); né la esime dalla fatica e dalla gioia dell'esperienza, senza la quale non si dà neppure vedere esemplare. Questa tesi è semplicemente la formulazione meta-filosofica della tesi di *esistenza di dati non empirici*, la nostra tesi (EX).

Un'ultima osservazione a proposito del vedere esemplare, o eidetico. Esso non è separabile, benché sia distinguibile, dall'uno o dall'altro modo di esperire cose. Ogni visione eidetica in questo senso è un *atto fondato*, ovvero distinguibile ma non separabile da un atto di base, di tipo intuitivo: da uno dei modi dell'esperienza, o cognizione diretta. La percezione sensoriale è uno di questi modi, ma non è il solo. Per capire in che modo dunque il fenomenologo non rinunci alla ricchezza dell'esperienza, occorre familiarizzarsi con la teoria dei modi dell'esperienza (cfr. 5)

Le tesi che seguono non sono dogmi ma conseguenze di questa prima tesi. In particolare ne seguono due Regole, che enunciano l'ideale di rigore della filosofia, e quello di concretezza, o rivalutazione dell'esperienza e dell'intuizione:

MR1. Adotta ovunque il principio di responsabilità nell'uso delle parole.

Devo poter rispondere di quello che dico, come filosofo: e questo significa in primo luogo rispondere alla domanda: "perché?", intesa naturalmente come domanda di giustificazione, o evidenza per quello che affermo.

Alla base di questo principio c'è il riconoscimento della *pretesa alla verità* che ha ogni asserto non fatto per gioco: asserire che p equivale ad asserire che p è vero.

Questa pretesa alla verità è l'intenzionalità caratteristica dei giudizi.

Usare responsabilmente le parole è corrispondere alla norma implicita: ogni pretesa di verità esige giustificazione. Se fare filosofia è impegnarsi nella ricerca di verità, asserire tesi esige un corrispondente impegno da parte di chi parla a dare ragione di quello che dice, e da parte di chi ascolta a chiederne ragione. Più in generale, esige una *disponibilità a rendere il più possibile univoco ed esplicito il modo in cui si usa ogni termine introdotto*, quindi il suo *peso o contributo* alla verità o falsità degli asserti in cui compare.

In altre parole, la filosofia condivide con qualunque tipo di ricerca conoscitiva l'ideale di rigore che ancora adottiamo quando accettiamo, almeno provvisoriamente, la definizione platonica di conoscenza che si trova alla fine del *Teeteto*: *opinione vera dotata di giustificazione. Questo, né più né meno, è il senso in cui la filosofia può e deve essere praticata come una "scienza rigorosa"*.⁷

Husserl non rinunciò mai a questo ideale di rigore, e non ci sono ragioni intrinseche alla fenomenologia per le quali occorra mai rinunciarvi. Stupisce del resto che questo ideale spaventi molte persone, dato che render ragione delle sue affermazioni è ciò che chiediamo a chiunque intenda convincerci della loro verità, qualunque sia il loro oggetto.

Questo assunto distingue la fenomenologia da tutti gli indirizzi di pensiero per cui la filosofia non sarebbe *fondamentalmente* ricerca di verità (al plurale) ma di autenticità e di senso (filosofie dell'esistenza, S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Weber, H. Arendt), o di un principio o fondamento ultimo di tutto ciò che esiste (metafisica teologica), o dei presupposti delle nostre pratiche, o di condizioni di possibilità delle nostre teorie (certo Wittgenstein, kantismi, ermeneutiche), o di una saggezza di vita, o di orientamenti per l'agire, o infine esercizio scettico e decostruttivo puro (Nietzsche e le sue interpretazioni francesi). Per non parlare degli indirizzi relativistici, per cui non si danno verità se non relative a contesti culturali, istituzioni e pratiche, epoche storiche, eccetera (Gadamer e scuola).

MR2. Sii disponibile a "dare la tua vita" per la ricerca filosofica

Questa regola non va intesa in modo eccessivamente drammatico, benché ci piaccia sottolineare in questo modo la specifica chiave del rigore fenomenologico, che è inseparabile dalla disponibilità ad esperire in prima persona, o per lo meno a vivere in pienezza intuitiva, tutti i dati pertinenti alla propria ricerca. In fenomenologia, in questo senso, non c'è sapere accumulato: questa regola sottolinea come in questo stile filosofico rigore intellettuale e gusto sperimentale vadano di pari passo. Il vivere di cui qui si parla è l'"esperienza vissuta": ciascuno non ha che il proprio per accedere all'essenziale. Il fenomenologo non sa veramente che farsi del "sentito dire", e non potrà mai sostituire l'esperienza con l'erudizione e la considerazione delle cose stesse con la lettura della storia della filosofia. Ovunque deve vedere con i propri occhi, toccare con le proprie mani e pensare con la propria testa. Vorremmo, a conforto di questa regola, citare queste bellissime parole di Paolo Bozzi, grande artista della sperimentazione psicologica sull'"evidenza della parola viva":

7 Husserl (1911, 1990)

“La parola ben scritta può essere consustanziale con l’atto percettivo, mentre la traduzione in codice può essere un naufragio. Dopo, si deve ricorrere a tutto il rigore del mondo, fino ai livelli più alti della teoria, a costo di passare per metafisici. Ma laggiù, dove la teoria offre spazio ai fatti, devono essere i fatti stessi a prendere la parola con la loro presenza; o l’efficace, eloquente, letteraria descrizione”.⁸

M1. *Relazione alle scienze positive.* La filosofia non appartiene alle scienze positive, empiriche o non empiriche, ma si trova con esse in relazione in quanto è ricerca ontologica.

Commento. La filosofia, pur essendo parte della ricerca teorica, *non appartiene* alle scienze costituite, empiriche (fisica, biologia, economia... linguistica... filologia...) o non empiriche (matematica, logica). E’ con tutte le scienze in una relazione che non è di appartenenza, né di disciplina fondata (questo distingue la filosofia fenomenologica da positivismi, empirismi e neo-empirismi), né di semplice riflessione metodologica ed epistemologica (neo-kantismi, neo-positivismi), *ma in un certo senso di disciplina fondante.*

Tuttavia questo senso è completamente nuovo e diverso da quelli, poniamo, cartesiano e kantiano (i quali comportano rispettivamente l’idea di *assicurare* una assoluta *certezza* del sapere e un’assoluta irrevocabilità delle sue strutture concettuali). Anzi la metafora stessa della fondazione come garanzia di *stabilità* e *sicurezza* del sapere è totalmente estranea allo spirito della fenomenologia, *per la quale l’essenza del pensiero razionale è ovunque la possibilità del dubbio e di prova contraria, condizione imprescindibile di sempre nuova e sempre più accurata verifica.* Per questo proporrei di lasciar cadere il termine “fondazione” a meno di intenderlo nel senso tecnico della teoria della *Fundierung* (v. sotto, 4.3).

Questa relazione alle scienze positive, ovvero in primo luogo ai loro *oggetti*, non esaurisce affatto la ricerca filosofica, dato che il fenomenologo non aspetta affatto le scienze costituite per sapere che *cosa sia reale, né che cosa del reale possa costituirsi in nuovo oggetto di ricerca positiva.* Lungi dal definirsi in relazione alle scienze costituite, la fenomenologia *tende a suggerirne di nuove possibili*, e a ri-articolare la classificazione della realtà presupposta dalle scienze esistenti. Nascono nel suo seno alcuni dei progetti di ricerca più innovativi: ad esempio l’ontologia degli oggetti sociali (su cui vedi il contributo *Linee di ricerca* di

⁸ Bozzi (1990), p.362.

M.Ferraris), l'ontologia del mondo percepito o fisica ingenua (Bozzi 1990)⁹, le teorie fenomenologiche dell'opera letteraria, musicale, pittorica; fra i cantieri aperti oggi più vivi e promettenti, la teoria della persona, con i suoi settori (fondamenti della psicologia, e teorie della cognizione: percezione, immaginazione, memoria; teoria degli affetti, teoria del volere); l'assiologia o teoria dei valori; gli sviluppi dell'ontologia formale e il progetto di una rifondazione della logica. (Cf. sotto, 9)

M2. *Relazione alla realtà.* La realtà è ovunque ugualmente vicina a chi pensa. Filosofia e scienze si occupano, per così dire, di differenti porzioni di realtà: rispettivamente, di parti (non-indipendenti) e di interi.

Commento. Il fenomenologo, dicevamo, non aspetta le scienze positive costituite per farsi dire che cosa esiste, o che cosa è reale. Come la vita di ognuno, così quella del filosofo è in ogni punto e in ogni momento presenza alla realtà. La realtà cui si affaccia ogni nostro presente *non è una realtà altra e diversa da quella di cui si occupa la scienza*, ma proprio la stessa. Solo che le scienze positive "ritagliano" momenti non indipendenti dai loro interi di appartenenza, (dunque si occupano di entità astratte), mentre la filosofia è interessata a questi stessi interi come tali, alle legalità che vigono per i loro tipi (ontologie materiali) e alla forma di queste legalità (ontologia formale).

Ma ovunque abbia senso porsi la questione della verità di un enunciato, che sia un'ipotesi sulla natura del numero o quella della giustizia o quella del tempo, sull'esistenza di Dio o sull'identità delle persone, su cosa sia una promessa o cosa distingua una percezione da un ricordo, o qualunque altra, là c'è qualcosa di reale per rendere l'ipotesi vera o falsa, per arduo che sia catturare in concetti ed esprimere in parole questo qualcosa. Questo non dovrebbe ormai più turbarci: è anche vero, del resto, che Husserl distingue diversi sensi di "reale" (real: "esistente spaziotemporalmente"; reell: "esistente almeno nel tempo"; wirklich "fattore di verità", o esistente nel senso più lato, in cui anche gli oggetti ideali come i numeri e le lettere, o le essenze astratte e concrete, come la giustizia e l'università).

M3. *Trascendenza relativa e trascendenza assoluta.* Ci sono più cose fra la terra e il cielo di quante ne comprenda la filosofia.

Il detto di Amleto vale, in particolare, in riferimento a ciò, *la cui natura fosse tale da sottrarsi alla conoscenza nel senso sopra definito del termine*, e da essere tuttavia *apparentemente, in un modo o nell'altro, presente nell'orizzonte di*

9 Cfr. Bibliografia Sez. IV

esperienze o credenze possibili. Non *tutta* la realtà si manifesta come a portata di ragione (cf. II.8.2) Tale, ad esempio, il divino, la cui fenomenologia l'attesta come *possibile* presenza sottratta ad ogni caratterizzazione concettuale univoca e dimostrazione universalmente accessibile, ma non sottratta a descrizioni di tipo essenziale sia *a parte objecti* (lo stile di trascendenza del divino sfugge ad ogni caratterizzazione concettuale precisamente in quanto il suo senso o modo d'essere è quello della trascendenza *assoluta*, non intramondana come quella caratteristica di ogni res o realtà in senso corrente); sia *a parte subjecti* (l'esperienza del divino). La fenomenologia, essendo uno stile di pensiero ragionevole, non è un razionalismo¹⁰. Questa distinzione fra trascendenza relativa e trascendenza assoluta è già operata da Husserl nel par. 58 delle *Idee*, e la piena comprensione dell'uso fenomenologico di questo termine, "trascendenza", deve aspettare il prossimo capoverso. Tuttavia è importante, per uno stile filosofico che voglia essere descrittivamente fedele ai dati, evitare di perdere totalmente di vista la possibilità, e per chi ne sa qualcosa l'occorrenza, di fenomeni il cui senso d'essere è precisamente tale da sottrarlo alla concettualizzazione

2. TESI SOSTANZIALI

Idue principi fondamentali della fenomenologia, che proponiamo in una formulazione sintetica ma fedele allo spirito dei maestri, governano i due momenti fondamentali di ogni ricerca in questo stile: la descrizione fenomenologica e la ricerca ontologica. Essi articolano, in definitiva, il principio ispiratore (Nulla appare invano) e la tesi di esistenza di dati non empirici (EX).

Il Principio di Evidenza e Principio di Trascendenza sono affiancati da una regola che ci dica come tenere conto di essi, e che chiameremo la Regola di Fedeltà.

(E) Principio di Evidenza. Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di darsi a conoscere, ovvero di apparire per quello che è, essenzialmente.

(T) Principio di Trascendenza. Ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di essere realmente al di là di quanto ne appare.

"Cosa", nella formulazione di (E) e (T) è usato come sinonimo di *parte o tutto di un concreto*. In effetti questi due

¹⁰ Cfr. Bibliografia Sez. III, d)

Principi esprimono quello che la fenomenologia considera essenziale del rapporto fra fenomeni e realtà, apparenza ed essere. Nulla si mostra invano, ma la reciproca non vale: *non tutto quello che una cosa è realmente appare*. Ovviamente: o la ricerca sarebbe inutile, e noi saremmo già onniscienti.

Certo, abbiamo parlato di una modificazione del senso di quest'ultima tesi, a partire dalla tesi (EX). E in effetti una formulazione più accurata, ma anche più complicata, baderebbe a mettere in evidenza il fatto che evidenza e trascendenza si implicano reciprocamente, vale a dire che il modo tipico che una cosa ha di darsi a conoscere è anche il modo tipico che essa ha di sparire nell'invisibile, per così dire; e che quanto della sua realtà non appare, o non si dà immediatamente a conoscere, si nasconde tuttavia in un modo tipico. Un po' come il lato nascosto della cosa visibile, il profilo della trascendenza, per così dire, è suggerito dal profilo dell'apparenza.

Generalizziamo questa nozione di profilo nascosto in quella di *stile di trascendenza*, correlativa di quella di *stile di evidenza*. Se quest'ultima nozione dovrebbe, in fenomenologia, stare alla base delle *epistemologie specifiche*, la prima è la nozione fondamentale delle *ontologie specifiche* – ovvero, nella terminologia husserliana, *regionali*. (Vedi sotto, Parte Seconda, 4)

Il Principio di Trascendenza è il principio fenomenologico di *realtà*.

La realtà è ciò che non è mai del tutto presente. È ciò che infinitamente trascende il poco di essa che in ogni presente è dato, appare. È, come pensava Leibniz, *una fonte infinita di informazione. È caratterizzata dalla sua perenne ulteriorità, o trascendenza*.

A chi obiettasse che questo vale anche per la cosa allucinata, si potrebbe suggerire l'esperimento mentale o variazione eidetica seguente: in presenza di dubbio, prova a fare ciò che fai di solito in queste circostanze. Fai entrare per esempio in gioco altre modalità percettive, se supponi si tratti di un'olografia. Amplia il raggio di osservazione, per vedere come la cosa possibilmente illusoria interagisce con le altre. Finché continuando queste prove, la cosa regge alla prova, non hai altre ragioni per dubitare. Vedi tu quando considerarti stanco, alle prove possibili non c'è fine. Naturalmente la cosa si rivelerà reale, finché regge alle prove: cioè soltanto *fino a prova contraria*. E perché mai il fenomenologo dovrebbe chiedere di più? La parola "incontrovertibile" lo mette subito a disagio, come nella pericolosa vicinanza di qualche dogma.

Matrix – il film di fantascienza – è stato in tempi abbastanza recenti un assai popolare esperimento mentale sulla possibilità del dubbio iperbolico, logicamente equivalente all'ipotesi cartesiana del Demone o all'argomento di

Putnam sui cervelli in provetta che potremmo essere, pur credendo che un mondo circostante variopinto e rumoroso corrisponda realmente alle stimolazioni elettriche che il nostro cervello subisce e codifica in termini di questa variopinta pseudo-realtà. Bene, proprio questo film ci offre la possibilità di andare fino in fondo all'esperienza mentale: perché in effetti la possibilità del dubbio acquista un senso, vale a dire perché si riveli effettivamente fondata, occorre precisamente che il protagonista sia brutalmente risvegliato dal suo sogno, e recuperato alla realtà. Una ulteriore invenzione potrebbe mettere in dubbio anche quella: ma la lezione è che il dubbio sistematico non ha senso, se acquista senso solo a partire da una "prova contraria" ben appoggiata su una realtà la quale fa da *frame* al mondo illusorio, e lo riduce dunque a un'illusione locale, per quanto pervasiva. Se ogni dubbio è entro un frame di realtà, nessun dubbio può essere sistematico, o iperbolico, senza "girare a vuoto". A *Matrix* verrebbe infine da opporre ancora una volta una pregnante formula di Bozzi: "l'irriducibile fattualità immediata, che è madre di tutte le cose"¹¹.

Reale è ciò che *per principio non può essere visto «tutto alla volta»*, ciò che dà luogo a un'esperienza possibile virtualmente infinita. *Infinita ma definita*: regolata, per ogni «tipo» di realtà, da determinate norme - precise benché implicite - di prosecuzione di quell'esperienza. Sono le regole in base alle quali noi distinguiamo i diversi tipi di cose che troviamo nel mondo: pietre e piume, bicchieri, libri, persone, istituzioni, città....

Quanto alla Regola di Fedeltà, essa pure può articolarsi in due parti :

R1. Accogli (descrittivamente, concettualmente) ogni cosa come essa si dà a conoscere, ovvero per quello che appare, essenzialmente (o tipicamente).

Commento: sono proibite le riduzioni inter-essenziali, che hanno in generale la forma «X non è altro che Y», dove le variabili stanno per tipi di cose *essenzialmente* diverse. Ad esempio: una mente non è altro che un cervello, l'etica non è altro che un'estetica, eccetera.

R2. Lasciati guidare oltre le apparenze delle cose dalle apparenze stesse, ovvero segui il profilo nascosto della cosa, quale te lo suggerisce il profilo apparente.

Commento. Un modo di riformulare questa regola è : Chiediti sempre in che cosa consista, oltre l'evidenza inizia-

¹¹ Bozzi (1990), p.313.

le del suo tipo, l'approfondimento della conoscenza di una cosa. Ci sono implicite regole per «proseguire l'esperienza di X» che sono diverse nel caso che X sia un materiale, una montagna, un teorema, una persona, un libro o una città.

In sintesi, la Regola di Fedeltà nel suo doppio aspetto dice: sii sempre fedele al profilo apparente delle cose, in quanto indicazione del loro profilo inapparente. Suggerimento: in base a questa seconda parte della regola si mostrerà che determinate «riduzioni», ma non altre, sono *fondate in re*. (Si tratta delle riduzioni in cui i due termini non sono *essenzialmente* diversi). Per esempio la realtà fisica di un corpo non è la sua realtà apparente, la traduzione fisica di un colore non assomiglia al colore veduto. Eppure c'è un *pattern* che conduce dall'una all'altra, ed è un'adozione sistematica e generalizzata di una regola che ci guida implicitamente già nella normale esperienza di realtà che facciamo coi corpi fisici: le loro proprietà di stato e di comportamento sono in correlazioni funzionali invarianti con le circostanze. È l'idea che la tradizione moderna riassume con la categoria di causalità¹², e il cui contenuto fenomenologico emerge per contrasto rispetto ad *individui diversi dai corpi puri e semplici*. Ad esempio un'opera di Rembrandt *in quanto tale*, cioè in quanto è l'oggetto estetico che è essenzialmente, e non un oggetto fisico, è in questo senso *indifferente alle circostanze*: al variare della luce nella stanza del museo dove è appesa non varia il significato espressivo della sua «interna luce», tecnicamente del suo chiaro-scuro pittorico.

3. L'ISTANZA ANTI-RIDUZIONISTICA E QUELLA DI PROMOZIONE DELLA RICERCA ONTOLOGICA: DUE FACCE DELLA REGOLA DI FEDELTÀ.

Se nulla appare invano, vuol dire che alle apparenze dobbiamo fare molta attenzione. Oggi, se dovessimo seguire la filosofia più accreditata presso molti, e più ansiosa di tener dietro al progresso delle scienze esatte, quasi nulla prenderemmo sul serio di ciò che sentiamo, vediamo, tocchiamo, eccetera. Mentre celebri neuroscienziati credono di scoprire la localizzazione corticale esatta del libero arbitrio, non meno celebri filosofi cercano di convincerci che bisognerà ripulire il nostro vocabolario serio non solo di termini come

12 E che riceve un'analisi ineguagliata per ricchezza e precisione in quel capitolo della fenomenologia "trascendentale" o ontologica che è il II Libro delle *Idee* (Husserl, 1965), Parte Prima, sulla costituzione della cosa materiale.

- poniamo - «lealtà» o «anima» o «volontà», ma anche, semplicemente, «prato verde», «dolcezza», «solidità»: così come abbiamo eliminato «flogisto» e «calorico». Il mondo vero è altrove e non somiglia per nulla al mondo visibile, né è accessibile a partire da questo. Le apparenze, i fenomeni, si riducono a “epifenomeni” di una realtà radicalmente altra.

Diamo invece un esempio di applicazione dei principi dello stile di pensiero fenomenologico. Se vedo una sedia e voglio approfondire la cognizione immediata che ne ho, saggiare la sua realtà e consistenza, accertarmi che non sia l'effetto di un'allucinazione, posso passare a una serie di manipolazioni - sedermi sopra, toccarla, vedere se è abbastanza solida - e questo in qualche modo approfondisce l'essere della sedia a partire precisamente da ciò che la sua apparenza indica. Se però procedo allo stesso modo per approfondire la conoscenza che sto facendo di una persona e verificare la sua consistenza reale, se cioè mi metto a girarle intorno, la tasto, mi ci siedo sopra, allora non solo faccio una cosa inopportuna dal punto di vista sociale, ma anche una cosa sbagliata dal punto di vista ontologico (realtà) e fenomenologico (apparenza): il tipo di cosa in questione, la persona, non chiede di essere conosciuta così, ma in un altro modo, adeguato precisamente al tipo di realtà (trascendenza) che le è propria. Diverso è lo stile di esperienza che è appropriato al far conoscenza di persone - cercherò per esempio di *entrare in comunicazione* con la persona in questione, verbalmente o in altro modo, ed è così che approfondirò la conoscenza iniziale, fatta con la prima stretta di mano e la prima registrazione dei tratti somatici e della fisionomia. Quindi sedia e persona hanno due modi molto diversi di apparire, e di darsi a conoscere. A questi modi corrispondono anche due diversi stili di trascendenza, due diversi modi d'essere. Qualunque oggetto materiale in tre dimensioni non posso vederlo tutto insieme, e quindi anche una sedia ha indubbiamente dei lati che rimangono nascosti, ha un suo modo di trascendere le apparenze, ha un suo modo di sparire nell'invisibile. Una persona ne ha un altro, e lo stile di trascendenza che ha una persona è molto diverso da quello di qualunque oggetto fisico; lo stile di trascendenza di una persona assomiglia a quello di un libro: un libro posso rigirarlo da tutte le parti, e anche approfondire la conoscenza dell'oggetto fisico, per esempio facendo l'analisi chimico-fisica delle sue pagine; però finché non passo a un'altra modalità, vale a dire non lo leggo, non saprò *quale* libro è: *Guerra e pace* o *Madame Bovary*. Un libro a differenza di una sedia ha un'identità individuale che non è data alla percezione sensoriale pura e semplice: e dunque devo passare a un'altra modalità per approfondire la sua conoscenza, il suo modo di trascendenza è un altro. Proprio come, per approfondire la cono-

scenza di una persona, devo passare a un'altra modalità di cognizione diretta, quella degli atti di empatia e comunicazione (cf. 5.2)

I due principi sostanziali della fenomenologia sono i principi meno kantiani e più in generale meno idealistici che si possano immaginare - e fanno della fenomenologia il metodo filosofico più lontano da quel delirio solipsistico, tutto chiuso nella scatola della «coscienza», che inspiegabilmente ancora molti identificano col pensiero di Husserl. A volte dà un po' di vertigine constatare quale gigantesco equivoco ha gravato su questo stile di pensiero, e ancora grava su di esso.

Possiamo approfittare di questo punto per dissipare uno dei più banali fraintendimenti che mai si siano dati a proposito della terminologia. Husserl stesso spesso rivendica alla fenomenologia il nome di "idealismo". Il fatto è che questo termine, certo non felice, non denota affatto l'assurda riduzione della trascendenza (realtà) all'immanenza (coscienza) che alcuni rimproverano a Husserl, ma la tesi di realtà (non separata) delle Idee, o meglio delle essenze, di nostri famosi dati non empirici, portatori, come abbiamo ripetuto e ora vedremo meglio, anche di valore e normatività. Come potrà verificare chi si prenda la briga di aprire, quasi a qualsiasi pagina, le lezioni husserliane di etica. (Husserl 1908-14, 2002). Il principio di trascendenza è alla base anche della teoria husserliana della verità (cf. 6).

4. RICERCA ONTOLOGICA: LE ONTOLOGIE REGIONALI O MATERIALI

Il Principio di Trascendenza è alla base, dicevamo, di quel programma di ricerca della fenomenologia che è la scoperta delle ontologie regionali, vale a dire dei tipi ultimi di realtà, reciprocamente irriducibili.

Questo programma ha due cantieri aperti. Il primo è l'identificazione, aperta verso l'ontologicamente nuovo, dei tipi ultimi di realtà irriducibili a tipi precedentemente caratterizzati.

Il secondo è l'indagine sulle relazioni fra questi diversi tipi di realtà, o fra le regioni ontologiche.

Qualche parola sul primo.

Ci sono tipi *essenzialmente* diversi di cose. E la circostanza che siano essenzialmente diversi non implica affatto che ci siano sempre stati (ecco perché la ricerca è aperta verso l'ontologicamente "nuovo") ma precisamente soltanto che se esistono, esistere è per loro esemplificare proprietà essenzialmente diverse da quelle esemplificate da altri tipi di cose, proprietà abolite le quali esse stesse

cesserebbero di esistere (vedi sopra la definizione di “portata ontologica”, I.1.2) Ad esempio le persone non debbono necessariamente essere sempre esistite: vengono in esistenza, precisamente, quando a qualcosa che non è tale (ad esempio: certi animali) sopravvengono delle proprietà dotate di portata ontologica, vale a dire tali da non comportare il mutamento di una sorta di cose esistenti, ma l'emergenza di una cosa di tipo nuovo, con diverse condizioni di identità specifica e numerica e di persistenza temporale.

Husserl lavorò intensamente soprattutto a tre regioni, Natura Materiale, Vita Animale e Persona (Husserl (1912-1929, 1965) - eppure in entrambi i domini il più è ancora da fare - e soprattutto nell'ultimo. Ecco una sintetica presentazione del senso complessivo di questa ricerca da parte di E. Stein:

“Detto in modo più preciso: mentre le scienze empiriche della natura ricercano qualsivoglia oggetto si presenti in natura e come è fatto, l'ontologia della natura si chiede che cos'è una *cosa materiale in generale* (cioè secondo la sua essenza), che cos'è un organismo in generale, ecc. Mentre la storia osserva il processo di sviluppo dei popoli e delle personalità individuali che hanno svolto un ruolo in questo sviluppo, l'ontologia ricerca che cos'è in generale una personalità individuale, un popolo, uno Stato, un evento storico. La scienza del diritto positivo verifica qual era o è il diritto valido per questo o per quel popolo. L'ontologia del diritto - o, come abbiamo anche detto in contrasto con le scienze empiriche, la scienza apriorica del diritto - ricerca che cosa è il diritto in generale. La filologia indaga quali forme linguistiche si presentano nella lingua tedesca, francese, inglese e così via, mentre la scienza comparata del linguaggio indaga oltre a questo quali forme siano comuni alle diverse lingue note, in base all'esperienza. L'ontologia del linguaggio, per contro, ricerca che cos'è il linguaggio in generale, quali caratteristiche vi appartengono necessariamente, universalmente ed insopprimibilmente.”¹³

Questo programma di ricerca ontologica differenziata viene a volte presentato come “fenomenologia trascendentale” - con un termine molto equivoco, da cui sarebbe meglio guardarsi, per le associazioni kantiane che evoca. Si tratta della fenomenologia *in quanto si occupa dei modi della trascendenza*: ben poco c'è di kantiano in un programma, ancora una volta, motivato dall'ipotesi di esistenza (assolutamente inaccettabile per Kant) di dati non empirici di realtà. Altre volte la ricerca ontologica viene presentata come “analisi costitutiva” - o della costituzione. Qui c'è un altro equivoco possibile: “costituzione” non ha nel linguaggio fenomenologico il senso di “costruzione”, e men che meno di “creazione” o di “risultato di operazioni del soggetto”. L'analisi costitutiva è l'analisi del *modo d'essere reale*

13 Stein (1917-1933, 1998), trad. nostra.

di questo o quel tipo di cosa, in quanto fondamento del modo in cui essa si dà a conoscere, delle qualità di valore che incarna, delle esigenze che pone all'azione.

4.1. La pluralità delle regioni e i loro rapporti

C'è nella *realtà tipica* delle cose il fondamento di una *normatività*, che non siamo «noi» ad aver posto in loro, e che al contrario è regola e guida alla nostra autentica esperienza di ciò che sono e all'adeguatezza dei nostri comportamenti.

Non possiamo entrare qui nel dettaglio di questa fondazione eidetica del normativo, che per quanto riguarda, in senso lato, l'etica, è la fondazione del dovere sul valore, e il riconoscimento al valore dello status di qualità veramente inerente alla cosa concreta, alla cosa quale è data a un osservatore nel modo appropriato, che è quello della sensibilità affettiva. In parte riprenderemo l'argomento più oltre, sia trattando della teoria dei modi di esperienza (5*) sia della teoria della ragione (8*).

Per il momento, restiamo a un'immagine. Chi lavora con la pietra sa che essa vuole essere trattata diversamente dalla creta, dal legno, dalla paglia. Un bravo muratore sa che non siamo “noi” ad aver posto nelle cose quelle esigenze, quelle impossibilità e quelle opportunità su cui si fondano le “regole” dell'arte. Queste, certo, le abbiamo stabilite noi: ma se sono buone regole, sono fondate su tipicità che non siamo noi ad aver messo nelle cose. Come vedremo, questo punto, che è forse l'intuizione filosofica più profonda e irrinunciabile del fenomenologo, comanda una concezione innovativa di ciò che dobbiamo intendere per *realtà* e di ciò che dobbiamo intendere per *ragione* (Cfr. 8).

Non bisogna tuttavia assolutamente concepire le regioni ontologiche come tipi di “sostanze” *indipendenti* nel senso in cui lo sono estensione e pensiero in Cartesio (sostituirremmo allora un dualismo cartesiano con un n-ismo ontologico. Ogni *intero* è indipendente se i suoi momenti hanno portata ontologica, cioè se costituiscono le proprietà specifiche di qualcosa, che ne fanno precisamente un esemplare di P (qualunque sia P). Ma la natura di P può benissimo dar luogo a enti che hanno condizioni di identità e di esistenza proprie, che sono individui nel loro genere, che sono irriducibili ad altro genere, senza per questo che la natura di P debba fluttuare senza alcuna *Fundierung* nei momenti di cui è fatto P. La natura di una statua non ha alcun bisogno di fluttuare al di sopra della creta di cui è fatta, solo perché è una cosa nuova rispetto a quella creta, e ha altre proprietà che la creta non ha. Qui si apre il secondo cantiere di ricerca, appena abbozzato dai fenomenologi delle

prime generazioni, quello dell'indagine sulle relazioni fra le regioni ontologiche. E qui si aprono le prospettive più interessanti, in un ambito di ricerca che la fenomenologia condivide ampiamente con gli indirizzi di ricerca ontologica che sembrano oggi cercare vie nuove rispetto al quadro tradizionale in cui si è svolto gran parte del dibattito sulla "naturalizzazione della mente", o il posto delle persone entro l'ordine della natura. Intendiamo il quadro ontologico forgiato esclusivamente dal problema corpo-mente, che storicamente corrisponde un po' alla fase di dominio dei modelli computazionali classici della mente (Cf. *Linee di ricerca*, contributo di M. Di Francesco). Con la sua alternativa obbligata, sebbene temperata da una serie continua di posizioni intermedie, fra un dualismo del mentale e del fisico, e un monismo in generale fisicalistico. La tendenza innovativa cui oggi si assiste sembra caratterizzata sia in negativo, sia in positivo. In positivo dal rifiuto di presupporre una data ontologia come punto di partenza per questioni di riducibilità o non riducibilità del "mentale" (dove l'ontologia che era presupposta è tipicamente un fisicalismo, ossia la tesi che in senso proprio esistono solo le entità riconosciute esistere dalla fisica teorica, e il resto è in qualche senso ri(con)ducibile a quelle entità e a nient'altro). In positivo, dal tentativo di costruire un'ontologia sufficientemente accogliente per realtà come i viventi o addirittura come le persone umane, che resti naturalmente compatibile con la biologia molecolare e con l'ipotesi evolutuzionistica neo-darwiniana (Cfr. il capitolo *Filosofia della Biologia* in queste *Linee di Ricerca*), ma senza abolire la differenza fra *proprietà risultanti*, ossia che risultano in un composto dalle proprietà analoghe dei suoi componenti (ad esempio massa o peso), e *proprietà emergenti* (ad esempio la liquidità o il colore, che certo non pertengono alle molecole d'acqua (Crane 2003).

Uno dei modi per render ragione di questa differenza – e con essa della novità ontologica degli strati emergenti di realtà – consiste nel contestare anzitutto la nozione tradizionale di composizione, ovvero la "mereologia" tradizionale – che fa dipendere l'identità dell'intero dall'identità delle sue parti componenti, e non consente su questa base di render ragione dell'identità numerica e della persistenza temporale della maggior parte dei composti, dagli artefatti agli organismi. Possiamo indicare qui due esempi di teorie ontologiche alternative che prendono, sia pure in modi molto diversi, questa direzione: la teoria della composizione di P. Van Inwagen (1995) e quella della costituzione di L. Rudder Baker (2000).

4.2. La Fundierung

Un modo a nostro parere anche più promettente è la

teoria husserliana della *Fundierung*, relazione fondamentale in termini della quale vengono definite le nozioni di Intero, Parte Indipendente o Pezzo e Parte Non Indipendente o Momento nella III delle Ricerche Logiche. Fra coloro che hanno attirato l'attenzione sulle grandissime potenzialità di questa teoria sono il matematico e filosofo Gian-Carlo Rota (1993)¹⁴ e, più recentemente, Carlo Conni (2005). Ci limiteremo qui a una caratterizzazione informale della nozione di *Fundierung* (per cui alcuni propongono la traduzione di "fondazione strutturale": vedi Palombi (2004)):

(F) *Fundierung*. A è strutturalmente fondato in B sse A non può esistere senza (un) B, e A non può ridursi a B.

Romandiamo a Conni (2005) per una serie di ricchi sviluppi formali della teoria husserliana, capaci di rimettere nella giusta prospettiva i principali problemi dell'ontologia. Basta aprire la deliziosa introduzione di Achille Varzi¹⁵ per rendersi conto di quanto l'ontologia che ha l'oggetto fisico come paradigma (vale a dire che identifica gli esistenti ultimi con i particolari materiali, quale che sia la loro scala – atomi, montagne, galassie) sia non solo da sempre in concorrenza con le concezioni più liberali, che ammettono l'esistenza di oggetti generali o capaci di essere esemplificati in molte occorrenze, come i libri i numeri le proprietà eccetera, ma da una ventina di anni a questa parte almeno minacciata da stormi brillanti di entità minori – ombre, buchi, riflessi, sorrisi, pettinature – e già da molto prima dal popolo quotidiano degli eventi, baci, passeggiate e purtroppo anche omicidi. Ora, anche nell'eccellente presentazione di Varzi– e nelle altre a nostra conoscenza¹⁶ sembra che, anche per poter successivamente discutere i diritti di entità diverse dai *particolari materiali*, si identifichino i particolari materiali con i *concreta*, le cose concrete, dando per primitiva quest'ultima nozione¹⁷. Ma questa è certamente una mossa limitativa, perché o pregiudica in senso affermativo l'ipotesi che, poniamo, le persone siano a loro nient'altro che volta particolari materiali ("*individui*" in questo senso, che è del resto quello di gran lunga dominante in tutta la storia dell'ontologia), o decide a priori che le altre entità sottoposte al vaglio dell'accettazione nell'ontologia non siano cose concrete, o non del tutto: come non lo sarebbero ad esempio gli eventi, la cui definizione su que-

14 Si veda in particolare il capitolo «Fundierung».

15 A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001.

16 Cf. per es. P. Van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder 2002.

17 Come nota Conni, ancora in A. Denkel (1996:71)– ma potremmo citare definizioni come queste a decine, da Strawson in poi e in tutta la tradizione da cui Strawson discende – «essere un individuo è essere distinto dal resto del mondo, e la distinzione comporta separazione spaziale»

sto sfondo li identifica agli accidenti individuali della tradizione, o tropi, o “particolari astratti” dal loro portatore. E le persone? Neanche loro, sarebbero dei concreta a pieno titolo? Questo è veramente *molto* strano.

Infine, accenniamo qui soltanto alla direzione di indagine che vede la teoria husserliana della *Fundierung* implicata in un’indagine sulle relazioni fra diverse ontologie regionali. Queste ultime dovrebbero concepirsi come strati di realtà legati da rapporti di *Fundierung*. La regione persona, in particolare, che è lo strato emergente al quale ci affacciamo noi con tutte le nostre produzioni, precisamente in ciò che la caratterizza essenzialmente come strato emergente sarebbe irriducibile agli strati fondanti, e tuttavia non indipendente rispetto ad essi. Ogni individuo personale sarebbe propriamente da concepire come un intero legato da nessi di fondazione bilaterale a tutte le sue parti costitutive immediate, la cui caratteristica inseparabilità o non indipendenza ne farebbe propriamente un intero indivisibile (“individuo”). Si tratterebbe di una individualità più forte di quella caratteristica dei particolari materiali, per la quale si possono vedere De Monticelli 2000, 2002, 2004. E che tuttavia rispetterebbe la definizione husserliana di individuo – ossia, come abbiamo visto sopra (Prima Parte, 1.2.1) un ente dato a un qualche modo d’esperienza (un “tode ti”, dice Husserl, un “questo qui” la cui essenza è un concreto).

Il mondo personale in questo senso costituirebbe lo strato attualmente ultimo e insieme il luogo degli interi relativamente indipendenti, i cui strati o parti appartenerebbero a regioni ontologiche fondanti.

4.3. *Fundierung e “fondazione”. L’enunciato principale dell’ontologia fenomenologica.*

Più in generale, questa impostazione ci consente di interpretare anche l’idea di un rapporto di fondazione (questa volta nel senso di esibizione e vaglio dei presupposti non tematizzati dalle scienze positive, secondo il passo citato di E. Stein) in modo più consono allo spirito della fenomenologia di quanto suggerisca la parola “fondazione”, che evoca l’idea di sicurezza e stabilità dell’edificio delle scienze.

Come abbiamo visto, la divisione del reale in regioni ontologiche classifica diversi tipi di enti indipendenti, o di interi unitari, o insomma di individui concreti. Abbiamo visto che ogni aspetto di un concreto si lascia ricondurre al suo intero di appartenenza. Il filosofo opera questa riconduzione degli astratti ai loro interi di appartenenza, quegli *interi di appartenenza delle cose che i fenomeni manifestano*, secondo i principi di evidenza e di trascendenza. Le scienze positive non studiano le cose tutt’intero, ma ne ritagliano parti o ne *astraggono* aspetti. Questa *procedura di*

astrazione è costitutiva dell'impresa scientifica positiva come tale, e porta a una necessaria e feconda dissociazione del pensiero e delle sue procedure di controllo dal senso comune e dall'esperienza ingenua. Ad esempio, nella realtà, *i colori non si danno senza estensioni colorate*: eppure una teoria fisica può e deve occuparsi del colore in astrazione dalle estensioni colorate. Ad esempio, *nella realtà gli organismi umani non si danno affatto separati dai loro interi di appartenenza*, che sono gli individui personali (io infatti sposterò, giudicherò, descriverò, conoscerò una persona, e non un organismo umano). Ma naturalmente biologia e medicina studieranno l'organismo umano astrazione fatta dal suo intero di appartenenza: *studieranno, per così dire, meno realtà, non più realtà. Vale a dire, studieranno il reale a un livello di complessità inferiore a quello del fenomeno o del concreto*. E bene faranno. Ma se pretenderanno che la realtà degli individui personali sia riducibile a quella del loro oggetto, la colpa non sarà loro, ma del filosofo, che non ha saputo descrivere con rigore l'intero. Vale a dire, il concreto.

Il rigore e l'esattezza che si richiedono al filosofo sono infatti di altro genere: gli interi di appartenenza degli strati di realtà che le scienze studiano rivelano all'indagine una straordinaria ricchezza e complessità di costituzione, ma non tollerano – senza scomparire come interi – una rottura del pensiero che li descrive con l'evidenza che li annuncia, con i loro *modi di presenza* o fenomeni. Il filosofo avrà dunque moltissimo da imparare dallo scienziato. Ma poi dovrà ritrovare l'intero, e con esso l'apparenza e la vita.

Possiamo forse riassumere tutto questo nell'enunciato principale dell'ontologia fenomenologica:

(O) Le regioni ontologiche supreme sono definite dagli interi relativamente indipendenti, o enti concreti. La relazione fra gli oggetti delle scienze positive e gli *enti concreti* esemplifica i modi possibili della relazione di *Fundierung*.

5. TEORIA DELL'ESPERIENZA

Un aspetto fondamentale della fenomenologia è la rivalutazione di tutta l'esperienza immediata o "cognizione diretta", per "acquaintance": rivalutazione che si compie nel quadro di un allargamento e insieme di una precisazione estrema della nozione di intuizione, o cognizione in presa diretta. La percezione sensoriale (in ciascuna delle sue modalità, cui corrispondono altrettanti aspetti del fenomeno delle cose percepibili) è solo un modo dell'intuizione, della cognizione diretta delle cose. Ce ne sono molti altri.

Nella prima parte li abbiamo classificati fra i modi di coscienza “originaria”, o fra gli atti “originalmente offerenti”. Soffermmiamoci un istante su questa dizione tecnica. La parola “originario” non deve evocare remote profondità o l’origine nel senso di “dove veniamo”? In ogni caso non si riferisce mai a un passato, ma sempre a un presente: il presente della percezione, ad esempio, che è origine continua della nostra consapevolezza del mondo circostante. “Originario” in fenomenologia si riferisce a quegli atti che sono all’*origine dell’evidenza, o sorgenti di evidenza*, di cui dispongo per una certa affermazione. L’origine di questa evidenza è il tipo di esperienza, di cognizione diretta o immediata, di “vedere con i propri occhi” che è di volta in volta pertinente per l’oggetto di cui si parla (ricordate il nostro esempio del suono, dove evidentemente l’origine dell’evidenza per le nostre affermazioni empiriche – questo è un do – era la percezione uditiva, mentre l’evidenza per la nostra analisi eidetica del suono ci proveniva dal considerare questo suono come semplice esemplare di suono (ovvero dall’immaginare o ricordare suoni e sottoporli a variazione eidetica: insomma dall’intuire esemplare). Abbiamo detto, infine, che se l’origine del diritto di fare un’asserzione è in ultima analisi sempre un “vederci”, una presa di cognizione diretta, un “intuire”, ciò che per definizione è dato in un tale intuire è sempre un oggetto “nell’originale”, o “in carne ed ossa”, vale a dire un fenomeno, una cosa manifesta, quale si dà in qualche modalità di esperienza. In questo senso il vedere esemplare costituisce un notevole ampliamento della classe degli atti originalmente offerenti: anche un’essenza è data “in carne ed ossa”, il che significa in pienezza intuitiva, ma inoltre è data esattamente al modo in cui sono dati gli oggetti trascendenti della percezione esterna: come una fonte infinita di informazione, appunto, e non come un significato già noto. Come una muta evidenza che è “riempie” – in questo caso – concetti per il filosofo spesso ancora da costruire (che cos’è essenzialmente un’opera musicale? Che cos’è l’odio?)

L’intuizione eidetica costituisce il limite degli atti originalmente offerenti, e se alcuni fenomenologi ne parlano come di un tipo di “esperienza” (Max Scheler), altri le rifiutano questo termine. Tornando all’esperienza nel senso più corrente del termine, che cioè comprende i modi di cognizione immediata di concreti nelle loro circostanze di esistenza (qui e ora), abbiamo anticipato che il fenomenologo si trova costretto ad allargare e insieme specificare la nozione di esperienza cui siamo abituati dalla tradizione empiristica. Abbiamo già visto come l’analisi della differenza fra presenza intuitiva e presenza originaria costituisca una critica radicale anche solo alla teoria empiristica della percezione esterna (con la sua confusione fra elementi del vissu-

to – ad esempio la sensazione – e oggetti percepiti (noi percepiamo prati verdi e suoni di violino, non percepiamo sensazioni). Analoga riflessione andrebbe fatta sulla nozione dei *qualia* (stati quali sono esperiti da un soggetto): in effetti noi esperiamo stanchezza, fame, dolore o gioia, e qui un'analisi rigorosa non può certo fermarsi alla sensazione che fa parte del vissuto, e ridurre tutto a quest'ultima. Stanchezza e fame sono modi di esperienza del proprio corpo, come gli umori lo sono, in ultima analisi, del proprio livello di energia vitale, e le emozioni delle più svariate qualità terziarie delle cose

Il fenomenologo non solo arricchisce la nozione di esperienza: ma inoltre li pratica costantemente proprio come base di evidenza eidetica, o essenziale..

L'opera di chiarificazione del fenomenologo è costantemente basata sull'esercizio di organi raramente attivi nel filosofo al lavoro - la sensibilità sensoriale, quella affettiva. Almeno nei limiti in cui questo è possibile nel quadro di una ricerca che resta filosofica, che porta su verità eidetiche.

Ci soffermeremo su due soltanto di questi modi ulteriori dell'esperienza.

5.1. Sentire e qualità terziarie

Il primo modo è quello della sensibilità *affettiva*, o del *sentire* (o come anche si dice, della *percezione affettiva*, in quanto distinta dalla percezione sensoriale). Ci sono cose che sentiamo, anche se questo sentire è solitamente fondato su altri atti : vedere, ascoltare, toccare eccetera. Noi percepiamo in questo modo la bellezza di un volto, l'eleganza di un'andatura, “sentiamo” l'orrore di un gesto brutale, gustiamo la dolcezza di un frutto maturo e gustiamo anche la dolcezza di un passaggio mozartiano... si può provare addirittura la “sensazione” della santità di un uomo – e questa “qualità” veramente un po' ineffabile un'antica sapienza se la rappresenta come una specie di messaggio per i sensi: l'“odore” di santità, la luce di un'aureola. Ma è evidente che non si tratta di una qualità sensoriale, bensì di una qualità affettiva. A pensarci bene, il mondo è pieno di queste qualità. Un paesaggio è “cupo” o “sereno”, e ha infinite altre sfumature affettive che la pittura d'atmosfera sa rendere più della lingua. Qualunque cosa è carica di qualità affettive, e se sfogliamo un vocabolario segnando gli aggettivi resteremo stupefatti di quanto povera sia stata la filosofia, che aveva tentato di ridurre le qualità del mondo a un paio di classi soltanto, primarie e secondarie, o sensibili serie e sensibili non serie... Le qualità terziarie sono di gran lunga la classe più ricca e più varia di qualità apparenti delle cose.

In anni relativamente recenti rispetto ai classici della fenomenologia, e agli psicologi della Gestalt, a loro ben noti (fra

questi Koffka, maestro di Gibson), l'approccio "ecologico" alla percezione di J.J. Gibson (Gibson 1979) ha rinnovato l'intera problematica delle qualità terziarie, presentandole come "affordancies", calco del tedesco "*Aufforderungscharakter*", letteralmente "carattere di invito". Sono quelle che abbiamo chiamato "esigenze" date con le cose. Sono le qualità espressive delle figure e le qualità "vitali" dei movimenti, sono il ricchissimo ambito di qualità che fanno apparentemente "vivi" i solidi e le linee – su cui si fondano ad esempio l'architettura e il disegno o la pittura....

Quali sono dunque gli aspetti delle cose che si sentono, quale è il tipo di realtà che ci è evidente in questo modo? Dare un numero a un tipo di qualità non è granché informativo. C'è qualcosa che caratterizza le qualità terziarie come tali ? Il modo della loro evidenza ce lo suggerisce subito : pur essendo il mondo delle qualità terziarie di una ricchezza e varietà impressionanti, afferrarle è sempre esserne affetti più o meno gradevolmente o dolorosamente, esserne *spaventati* o afflitti, esserne rallegrati o depressi, confortati o disgustati, in modi anche impercettibili. Sentire è sempre, in innumerevoli modi, godere e soffrire, benché con gradi di intensità variabili dal lievissimo al lancinante, dal sordo al profondo. Questa caratteristica polarità delle qualità terziarie ne fa precisamente delle *qualità di valore*, negativo o positivo.

I fondamenti della teoria fenomenologica del sentire si trovano soprattutto nelle opere di Pfaender, Scheler e dei loro allievi: Geiger, von Hildebrand, Stein (cf. antologia De Monticelli, 2000). Per un tentativo di sviluppo sistematico di una teoria del sentire, come base appunto di una teoria dell'esperienza assiologica (e dell'esperienza morale) si può vedere De Monticelli (2003). Numerosi fronti di discussione si aprono in questo ambito con le più avanzate ricerche contemporanee: da quelle filosofico-biologiche di Damasio (1995, 2000, 2003) a quelle "neo-stoiche" di Martha Nussbaum (2004) .

5.2. Empatia e realtà personale

Un altro modo dell'evidenza – in realtà una classe di modi – è quello della presenza degli altri come tali. L'*empatia* è certamente un atto originalmente offerente: noi non inferiamo né proiettiamo la presenza di altre persone, o altri esseri senzienti, né impariamo dall'esperienza a percepirla come tali. Al contrario tutto il nostro comportamento pre-riflessivo, fin dall'età più infantile, presuppone questa percezione: non appena siamo in grado di instaurare una relazione rispondiamo anche diversamente alle facce umane e alle cose senza volto.

Potremmo chiamare «percezione psicologica» questo tipo

di percezione che abbiamo di altri soggetti (entro certi limiti anche degli animali): dei loro stati d'animo, ma anche delle loro disposizioni nei nostri confronti, delle loro intenzioni comunicative, dell'aspetto personale, volontario o involontario, di ogni comunicazione (dall'espressione di chi parla alle tonalità e modulazioni della voce, alle connotazioni emotive e di valore delle cose dette o scritte). Si apre qui l'immenso campo degli atti di *empatia* – una modalità particolarmente interessante per noi della cognizione diretta, che fu appunto Edith Stein (1917) a esplorare, vera pioniera di questo paese nuovo, dove – nonostante la bellezza e la straordinaria precisione di molte sue pagine in materia – moltissimo, quasi tutto è ancora da dire.

Il lavoro del fenomenologo, qui, parte dalla distinzione fra il sentire – ad esempio – la collera di un altro, e il provarla. L'empatia non ha niente a che vedere con l'"identificazione" – ma al contrario con la percezione dell'altro come *tale, benché come altro soggetto*. La complessa stratificazione delle caratteristiche fenomenologiche in cui una persona si manifesta alla percezione come un centro di azione spontanea, anzi come origine di un sistema di coordinate di percezione e d'azione, oltre che come un soggetto d'esperienza sensoriale e affettiva, costituisce la base dell'analisi essenziale di questo modo dell'esperienza, in cui si dà alla coscienza una buona parte delle caratteristiche essenziali di ciò che chiamiamo persona. Ad esempio, se l'avere una biologia umana non fa parte di queste caratteristiche essenziali (posso benissimo immaginare di incontrare grilli parlanti o marziani) – sembra essenziale al concreto persona il disporre di un'espressività, di un potere di comunicazione, insomma di qualcosa di tollerabilmente simile a un volto e a una fisionomia.

La problematica fenomenologica detta dell'intersoggettività, ma anche quella della costituzione riflessiva – il modo in cui siamo dati a noi stessi – presuppone e articola le analisi sugli atti di empatia. Qui la letteratura, soprattutto francofona, è stata in generale fuorviata dalla strana ipotesi che l'analisi husserliana potesse, senza riuscire a risolvere, il problema del solipsismo. Da questo punto di vista la fresca trattazione di Stein (1917) è di gran lunga più consigliabile di quella delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl, che di questo equivoco state investite.

Per concludere questa parte sui modi di esperienza diretta che non può che accennare soltanto precisare alcune altre nozioni relative a questi due modi dell'evidenza.

Non sono i soli: preferiamo lasciare nel vago i confini della cognizione diretta. Ci basterà qui insistere sul fatto che oltre alla percezione sensoriale in tutti i suoi modi, ci sono *almeno queste due altre modalità di cognizione diretta, e di atti corrispondenti*. Occorre dire ancora qualcosa almeno su due delle loro principali proprietà. Tutti sono espe-

rienze di realtà ; alcuni (in particolare i nostri due nuovi) sono atti complessi – ovvero *fondati* su altri, in generale la percezione sensoriale o esterna.

Questa seconda proprietà la afferriamo facilmente: bisogna certamente avere anche la vista – nel senso della funzione sensoriale – per «vedere» la bellezza di un volto: eppure, vedere la bellezza non si riduce a vedere il volto. Bisogna certamente percepire i tratti alterati del volto o il tono alterato della voce per sentire la collera della persona che mi aggredisce: eppure, sentire la collera non si riduce a esercitare i sensi.

E' anche ovvio che, mentre non è sempre necessario, è ordinariamente possibile articolare concettualmente o verbalmente questa cognizione: l'atto corrispondente sarà in questo caso anche più complesso. La presenza costante, in verità, almeno in età non infantile, di atti di significazione implicita o esplicita ci introduce alla prima proprietà dei modi di evidenza, *il fatto che siano esperienze di realtà*. Ovvero, come abbiamo già visto, sono *atti originalmente offerenti*, vale a dire che «offrono» la cosa nell'originale, come ad esempio mi si offre questo tavolo reale ora che ci lavoro sopra, a differenza del tavolo immaginario dell'atto di fantasia che intrattenevo in tram, di essere già di nuovo al lavoro allora questo stesso tavolo mi era dato non in carne ed ossa, non come qui e ora presente ma solo come rappresentato, anche se magari si trattava di un'immagine vivida e «piena» e non di una «vuota rappresentazione». Originalmente offerenti sono dunque anche gli atti della percezione affettiva e di quella psicologica: *sono esperienze di realtà*, a differenza degli atti di immaginazione o di memoria – che possono essere intuitivi o vividi – e di quelli di mera rappresentazione simbolica, come i puri pensieri.

E per il fenomenologo è importante che lo siano. Infatti è per lui vitale sostenere che la nostra esperienza diretta è effettivamente in « presa di realtà ». Questo, abbiamo visto, è parte di ciò che distingue la fenomenologia dall'atteggiamento filosofico che le è più lontano: il *fenomenismo*, vale a dire la tesi che noi restiamo chiusi nel mondo delle nostre rappresentazioni, o contenuti mentali. Ma c'è una *nuance* importante, e che non bisogna trascurare, per la quale fare esperienza della realtà è qualcosa di più che essere in presa di realtà: è *potere di verificare come le cose stanno*, se in questo modo, oppure altrimenti.

È per questa ragione che chiamiamo «modi dell'evidenza» i modi della cognizione diretta, immediata. Sono modi dell'evidenza in quanto sono *modi di verifica possibile di giudizi*, quindi di proposizioni capaci di verità o di falsità. Non sono solo questo, ma sono *anche* questo. Nella terminologia fenomenologica i modi dell'evidenza sono appunto caratterizzati come possibili *atti di riempimento, o di soddisfazione, o di verifica degli atti di significazione* (concepire un pensiero, più o

meno articolato). Riassumiamo, al solito, tutto questo nel Principio fondamentale dell'epistemologia fenomenologica, che specifica il Principio di Evidenza (E)¹⁸:

(EP) Ogni giustificazione o prova mediata rinvia essenzialmente a una base di verifica immediata, o a un caratteristico modo di evidenza intuitiva.

6. LA TRASCENDENZA DELLA VERITÀ

Riflettiamo sul seguente problema. Cosa pensano il cane, il gatto, quando se ne stanno ai piedi del padrone? È più probabile che si limitino a sognare ad occhi aperti, per quanto ne sappiamo; oppure, più probabilmente ancora, continuano a percepire ciò che li circonda. Non staccano mai, per così dire, la presa di realtà finché restano vigili; non si trasferiscono in vacanza in mondi possibili: letteralmente, non «riposano» mai. Al massimo dormono. Questo rende a noi difficile capire quale nozione si facciano della realtà, benché possiamo certamente osservare quali effetti la realtà faccia su di loro. Per noi, infatti, la realtà è precisamente ciò che ha effetti su di noi e ciò su cui noi abbiamo effetti, e in questo, e sia pure su una scala drammaticamente più vasta, siamo come i nostri fratelli animali. Ma *inoltre* è ciò che riempie o soddisfa (o al contrario delude) le nostre rappresentazioni «vuote», è *il mondo attuale* che si distingue per la sua attualità da tutti i *mondi possibili*, è ciò in virtù di cui le proposizioni, qualora vengano formate, sono *vere* o non lo sono affatto.

Naturalmente che questo mattone mi cada in testa, se lo fa, è un evento reale, e ha lo sgradevolissimo effetto che ha su di me, in assoluta indipendenza dall'ipotesi che io o un altro, esistente o possibile, formi mai la proposizione che descrive l'evento. Niente di più nefasto, in filosofia, di quell'orgoglio trascendentale del pensiero che afferma reale solo ciò che il pensiero (il linguaggio, la cultura, la pre-comprensione, le categorie dell'intelletto eccetera) «comprende». Una filosofia ermeneutica è l'esatto contrario di quell'acuto sentimento della *trascendenza o ulteriorità del reale o del vero* rispetto al dato e al concepibile che abbiamo articolato nei due Principi di Evidenza e Trascendenza.

Resta il fatto che se la caduta del mattone ha realmente avuto luogo, allora la proposizione che la descrive è vera, e questa *capacità di rendere vere (o false) le nostre rappresentazioni è certamente parte di ciò che intendiamo per "realtà"*. Naturalmente la proposizione in questione potrebbe esser

¹⁸ La sua formulazione letterale si trova in Husserl (1913, 2002), p. 338.

vera senza che nessuno mai venga a saperlo: però se qualcuno vede questo evento, e giudica che così è accaduto, allora la proposizione in questione è non solo vera ma anche verificata.

In altre parole, la circostanza che la realtà appaia anche come *ciò che rende vere o false proposizioni possibili, indipendentemente dalla circostanza che le verifichiamo, e addirittura che le formuliamo*. La verità non può mai ridursi a ciò che è verificabile, e questa è la base che al fenomenologo sembra semplicemente incontestabile del suo realismo. Il fatto è che, incomprensibilmente, molti di coloro che si sono appropriati del bel nome di fenomenologia credono esattamente il contrario: ad esempio, se dobbiamo concepire la verità come “non nascondimento” o “svelatezza”, stiamo in sostanza dicendo che non c'è differenza fra concepire una verità soltanto possibile e vedere che è effettivamente una verità. Stiamo cioè negando alla verità qualunque trascendenza rispetto alla verifica. Possiamo riassumere la posizione contraria a quest'ultima nella seguente specificazione dei due Principi Fondamentali della fenomenologia:

(EV) (Principio di Verifica o Evidenza delle verità). Ogni verità *concepibile* ha in linea di *principio (e soltanto di principio!)* la possibilità di venire riconosciuta, ovvero la sua asserzione di venire giustificata. Ogni giustificazione è in ultima analisi riconducibile a un'evidenza immediata, in uno dei modi dell'evidenza.

(TV) (Principio di Trascendenza della verità). Una proposizione può essere vera o falsa del tutto indipendentemente dalla circostanza che riusciamo mai, di fatto, a provarla o refutarla.

6.1. La filosofia della logica

Abbiamo lasciato fra gli ultimi il capitolo sulla filosofia fenomenologica della logica, nonostante dal punto di vista cronologico questa occupi il primo testo compiutamente fenomenologico di Husserl, le *Ricerche logiche*. Lo abbiamo lasciato fra gli ultimi perché solo ora il lettore è in grado di apprezzare la profondità del modo in cui la fenomenologia ha accolto e fatto propria la principale lezione della logica moderna e della sua filosofia.

La logica, nel suo nucleo centrale tradizionale, è la teoria dell'inferenza deduttiva valida. Frege, e Husserl, ce la presentano invece come la teoria della verità. Che cosa indica questa modificazione? Indica l'apporto della teoria logica moderna, cioè fregeana e post-fregeana, rispetto allo stato tradizionale dell'arte. Questo apporto consiste nella *dimostrazione*, basata sull'analisi sintattica e semantica, della validità delle regole di inferenza che un sistema logico propone.

Da Aristotele ai manuali ancora in vigore nell'Ottocento, c'è bensì una procedura di dimostrazione della validità degli

schemi di inferenza, ma essa consiste semplicemente nella *reductio* di numerosi schemi o forme possibili alle forme canoniche (ad esempio al sillogismo in bArbArA, eccetera), assunte come *evidentemente valide*.

Ora un'inferenza deduttiva è valida se e solo se, dato che le premesse siano vere, la conclusione non può non esserlo.

Data una qualunque regola di deduzione – ad esempio il *modus ponens*:

$$\begin{array}{l} p \\ (p \rightarrow q) \\ \hline q \end{array}$$

Possiamo agevolmente dimostrarne la validità in base alle tavole di verità, vale a dire che, assegnando a ciascun enunciato delle premesse i valori di verità possibili (vero e falso), la conclusione è vera in tutti e soli i casi in cui le premesse sono vere (infatti, per il significato dell'implicazione, la verità di $(p \rightarrow q)$ *esclude* che q possa essere falso dato che sia vero p – come è per ipotesi)¹⁹.

Naturalmente la possibilità di generalizzare questa dimostrazione a tutte le regole di deduzione che un sistema di logica propone dipende dalla circostanza che abbiamo potuto presentare le regole di deduzione in un linguaggio definito sintatticamente (tale cioè che per ogni composizione dei suoi simboli primitivi si possa decidere in base alle regole di formazione degli enunciati se essa è o no un enunciato del linguaggio) e semanticamente (tale cioè che a ogni simbolo primitivo sia assegnato il suo peso logico, vale a dire *il ruolo che gli spetta nella determinazione delle condizioni di verità* dell'enunciato in cui compare). In particolare, in base al ruolo degli operatori logici (connettivi, quantificatori), risulterà possibile mostrare *come* il valore di verità degli enunciati composti *dipende* dal valore di verità degli enunciati componenti, fino a quelli atomici. Che è quello che il lettore avrà fatto nel caso semplice dell'implicazione $(p \rightarrow q)$.

Poca importanza ha che il metodo didattico adottato sia quello delle tavole di verità o un altro, che un sistema di logica sia presentato per regole (in “deduzione naturale”, forma più corrispondente all'idea che ci facciamo della logica come *organon* del ragionamento corretto) o per assiomi e teoremi; siamo ora in grado di cogliere in tutta evidenza la tesi fregeana secondo cui

19 Il lettore è pregato di completare questo facile esercizio, scrivendo la tavola di verità dell'implicazione $(p \rightarrow q)$.

20 Frege (1921,1988), p. 44

(F) Il senso della parola “vero” è esplicito dalle leggi della logica²⁰

Tesi che Husserl ribadisce alla lettera in numerosi passi delle sue opere sulla logica e di quelle sull’etica (significativamente)²¹, e che si può parafrasare così: un enunciato ha condizioni di verità, cioè ha un senso oggettivo, comprensibile a ognuno, a condizione che le parole di cui è fatto siano usate in modo da rispettare il loro peso logico. E questo non è questione di convenzione (se non in quanto ci si limiti a chiedersi quali fonemi questa o quella lingua impieghino per rappresentare le espressioni di ciascuna categoria: espressioni nominali, predicati, operatori logici, enunciati), ma è *il primo e fondamentale dei dati non empirici: è il contenuto dell’idea di verità.*

Non è un caso che *qui* Husserl non parli dell’*eidos*, ma dell’idea di verità. La parola “idea” conserva qui qualcosa del suo senso kantiano di “ideale”. Qualcosa che potremmo rendere così: mentre per quanto riguarda la realtà, compresa la realtà essenziale o tipica, delle cose, esse stanno come stanno del tutto indipendentemente da quello che noi ne pensiamo, per quanto riguarda gli enunciati, la realtà *può* renderli veri o falsi solo a condizione che *noi* li costruiamo in modo che *abbiano* ben definite condizioni di verità, cioè che abbiano la *possibilità* di essere veri (o falsi). *Non* avranno la possibilità di essere veri, ad esempio, se sono costruiti in modo da non rispettare il ruolo logico della negazione e della congiunzione, vale a dire in modo che sia lecito affermare che *p* e non *p*. Infrangere il principio di non contraddizione, o qualunque altra legge logica, significa privarsi della possibilità di affermare o negare la verità di qualunque proposizione: a cominciare naturalmente dalla proposizione che la verità non esiste, o che vero è ciò che par vero al primo venuto (che la verità non è oggettiva, che non c’è differenza fra opinione e verità)²².

Se chiamiamo, in senso lato, “scettica” questa tesi, possiamo, con Husserl, fare di più che riproporre questo argomento antiscettico di Platone e di Aristotele. Possiamo meglio comprendere il volto bifronte, logico e pratico, della ragione, meglio vedere l’“intreccio”.

Da un lato, siamo noi a usare le parole, e indubbiamente possiamo usarle in modo da vanificare completamente il gioco della ricerca di verità, l’impresa della conoscenza. Possiamo decidere di essere irrazionali, o lasciarci sedurre dalle sirene di chi non accetta alcun principio di responsa-

21 Husserl (1908-14, 2002), p. 43 e passim; Husserl (1900-1901, 1968), *Prolegomeni*, §16, *Le discipline teoriche come fondamenti delle discipline normative*.

22 Quanto detto non comporta invece che non sia possibile adottare principi logici alternativi a quello della logica classica, che hanno un’interpretazione legittima in determinati domini (intuizionismo matematico, logica quantistica eccetera).

bilità nell'uso delle parole. Ad esempio, lo scettico davvero radicale non si sentirà affatto confutato dal classico argomento in difesa del principio di non contraddizione, *perché* "personalmente non avanza alcuna pretesa" alla verità di ciò che afferma. Per quale altro scopo faccia asserzioni, a che gioco giochi, al momento non ci interessa. Ma un po' di questo scetticismo, o per meglio dire nichilismo, o per meglio dire di questa irresponsabilità sembra proprio condiviso da chi pervicacemente ragiona male, non definisce i termini, non porta a chiarezza le sue tesi, non aiuta gli altri ad affermare che cosa esattamente vuole dire e non mostra loro come andare a vedere perché dovrebbero ritenerlo vero.

Blaise Pascal si chiede in uno dei suoi Pensieri: Perché uno che ragiona da storpio ci irrita o addirittura ci sdegnano, mentre non proviamo che pena per uno che cammina da storpio?

La risposta fenomenologica alla questione di Pascal sarebbe: uno che ragiona male ci irrita perché trasgredisce il dovere costitutivo della ragione, quello che la definisce secondo (RL). La questione di Pascal ci aiuta a rendere del tutto esplicita la componente *normativa* della nozione di ragione. A questo punto siamo sollevati da ogni senso di colpa se proviamo non solo irritazione, ma addirittura sdegno nel caso che lo zoppo pascaliano parli *ex cathedra*, che sia un intellettuale, un custode della ragione e del linguaggio (almeno se riusciamo a sfuggire all'eventuale seduzione della sua eloquenza).

Ma dall'altro lato, a chi ci rispondesse che "personalmente non avanza alcuna pretesa" alla verità di ciò che afferma, e che "quindi" non si sente vincolato al rispetto di alcuna norma logica o meta-logica, dovremmo obiettare che, qualsiasi cosa pensi *lui*, la possibilità stessa di *pensare qualcosa di definito* ha per condizione che agli enunciati possano associarsi *condizioni di verità definite*, e questo si può fare solo se si *riconosce il fatto che*

(RE) Asserire una proposizione equivale ad asserire la verità di quella proposizione²³

e il fatto che, come abbiamo già visto,

(F) Il senso del predicato "è vero" è esplicitato dalle leggi della logica

23 Questa tesi di equivalenza esprime precisamente quella che possiamo chiamare l'intenzione di verità obiettivamente costitutiva di quegli atti linguistici che sono le asserzioni (e le ipotesi, le domande, le deduzioni eccetera): "Lo scettico può anche spiegare che egli personalmente non ha alcuna pretesa; ma non c'è niente da fare. Noi infatti vediamo che nell'essenza di ogni affermazione e fondazione in generale, che sia sua o di altri, è racchiuso, come qualcosa che appartiene inseparabilmente al suo senso, il fatto che vi sia una verità oggettiva, e che non è vero ciò che appare vero a una qualsiasi persona" (Husserl (2002), p. 41.

Insomma, alla base della critica fenomenologica dello scetticismo (e abbiamo visto che il naturalismo sarebbe per il fenomenologo uno scetticismo che si ignora) c'è ancora la sistematica delucidazione che la logica moderna ha compiuto del nesso fra significato e verità, che nessuna persona pensante dovrebbe più, oggi, ignorare.

Queste due tesi articolano la tesi principale della fenomenologia husserliana della logica, che abbiamo formulato come (RL), e sviluppano l'altro elemento dell'"intreccio", l'elemento non volontario dell'esercizio della ragione. A noi spetta decidere se essere o non essere razionali, ma non dipende da noi *che ci siano* verità (proposizioni che la realtà rende vere) e *quali siano*, dato che esista un linguaggio, e con esso la possibilità di fare domande, asserzioni, congetture. Possiamo solo accecare noi stessi, rinunciando ai mezzi di prova delle nostre asserzioni (fra i quali gli schemi di inferenza logica. Come è noto, in un sistema di logica che accolga fra le sue regole la negazione del principio di non contraddizione si è in grado di provare *qualunque* tesi).

6.2. Descrittivo e prescrittivo

Fra queste verità o falsità *possibili ci sono anche tutti i giudizi di valore e i giudizi pratici*. C'è un nesso di fondazione dei secondi sui primi, del normativo sul teorico e del prescrittivo sul descrittivo: ad esempio, la tesi normativa che

Un guerriero deve essere coraggioso

è vera se e solo se è vera la tesi che

Un buon guerriero è coraggioso

e questa non contiene formalmente alcuna prescrizione, ma solo un giudizio di valore, che potrà essere fondato sull'analisi delle relazioni reciproche fra l'arte della guerra e la virtù del coraggio²⁴.

Come si vede, qui l'idea fregeana che la logica come sistema *normativo* e come *tecnica* dell'inferenza deduttiva valida possa e debba essere fondata sulla logica come teoria della verità, il prescrittivo sul descrittivo, è generalizzata a tutto l'ambito della ragione (teorica, assiologica e pratica): ovunque si prospetta la possibilità di una fondazione rigorosa dei sistemi di norme sulle teorie dei valori, alla realizzazione dei quali le norme sono preposte. In particolare, per quanto riguarda la morale, questo tipo di cognitivismo è decisamente antikantiano: c'è sempre una risposta alla domanda "perché devo farlo?", ed è della forma "perché farlo realizza

²⁴ Husserl (1900-1901, 1968), *Prolegomeni*, §14, p. 57.

un valore superiore a quello realizzato dal non farlo". Correlativamente ad ogni teoria materiale dei valori e dei doveri si prospettano una assiologia e una pratica formali, che stanno alle prime come la logica formale sta alle scienze.

6.3. Logica e ontologia formale

Questo grandioso progetto, solo in parte eseguito – e in parte anche da studiosi di altra formazione che fenomenologica²⁵, trova la sua radice in quell'intuizione *dell'idea di verità come il primo dei dati non empirici che abbiamo sopra presentato*.

E' in fondo la stessa intuizione caratteristica del grande platonico che fu Gottlob Frege:

eppure, nelle *Ricerche logiche* di Husserl essa si articola in maniera, ci pare, ben più soddisfacente che nella teoria dei pensieri in se stessi veri o falsi di Frege, questi abitanti di un terzo mondo iperuranio che esiste senza essere né fisico né mentale. Perché Husserl si sottrae all'alternativa fra dualismo, fisicalismo e mentalismo, senza cadere in quella postulazione di tre regni separati in cui incorre Frege. A questo è necessaria la modifica del concetto brentaniano di intenzionalità (v. sopra, I.3), ma anche la teoria husserliana dei pensieri come interi di significato, non separabili da una qualche veste linguistica.

Se Frege aveva considerato i pensieri non come contenuti mentali ma come portatori di condizioni di verità, se aveva aperto la via per sdrammatizzare la loro esistenza iperurania identificandoli con quella parte del senso di possibili enunciati che contribuisce alle loro condizioni di verità, Husserl generalizza nella sua filosofia della logica questa idea che è alla base della semantica logica, e inquadra la logica stessa in una teoria dei fenomeni linguistici in tutta la loro ampiezza, identificandola con quella parte della teoria di ciò che è comune a ogni possibile lingua (grammatica universale) che si occupa delle categorie di significato (gli enunciati e le loro parti) ma anche delle categorie di oggetto (tutto ciò di cui si può parlare in enunciati passibili di verità: individui, insiemi, interi e parti, relazioni - si pensi per esempio alle questioni sollevate in ogni tempo e oggi dalla nozione di *identità!* -, ordini, varietà matematiche). E' questo il vasto dominio dell'ontologia formale, il cui cuore vivo, oggi, ci sembra costituito dalla teoria degli interi e delle parti e della *Fundierung* (che il matematico G-C. Rota, già citato, sostiene possa svilupparsi in una profonda rifondazione di tutta la logica), ma che ha avuto sviluppi sia

25 Egidi, R., - Dell'Utri, M., - De Caro, M. (2003); Von Wright, G.H. (1983).

26 Mulligan, K., (2000), Smith, B., (1988).

27 Varzi (2001), (2002).

da parte di studiosi che più o meno direttamente si richiamano alla tradizione fenomenologica²⁶, sia da studiosi di altre provenienze²⁷.

6.4. *Atti linguistici e pensare teorico*

Ma c'è un'altra importantissima generalizzazione fenomenologica di un'intuizione che fu formalizzata da Frege nella distinzione fra il contenuto di un giudizio e la forza assertoria, che può mancare (possiamo semplicemente intrattenere pensieri, porci domande, fare congetture e ipotesi, mettere in dubbio che... eccetera). È la teoria degli atti linguistici, che Husserl abbozza prima di Austin²⁸, e che sviluppa come una classe particolare sebbene importantissima di atti (v. sopra, I.3.), fra i quali appunto tutte le modalizzazioni del giudizio (domanda, dubbio, asserzione, negazione, inferenza eccetera), in cui consiste quella *presenza di ciò che è assente*, quel modo di essere in presenza di stati di cose non necessariamente dati in pienezza intuitiva, in carne ed ossa, che è il *pensare*: il fare *teoria*. Il *pensare puro in quanto intenzione di verità ancora priva di evidenza, o di "riempimento"*.

In conclusione di questa sezione sulla filosofia della logica occorrerà accennare al grande spartiacque che si crea nella filosofia – una delle radici, forse, dell'esistenza di modi di filosofare descritti come “filosofia analitica” e “continentale” – fra quei filosofi che accettano e comprendono in profondità la lezione di Frege (e degli altri fondatori della logica moderna) e quelli che la ignorano²⁹.

Questa lezione, in definitiva, è quella che ci rende in profondità consapevoli della circostanza che, se certamente l'esercizio della ragione non si riduce all'esercizio razionale del linguaggio – perché si manifesta *in tutte* le risposte adeguate alle esigenze del reale, nel fare come nel dire – , pure il linguaggio non può esprimere verità se *non* siamo disposti a “parlare razionalmente” – e quindi c'è un fare adeguato e inadeguato anche nel dire.

Bisognerebbe in effetti fare attenzione a non cadere vittima di facili contrapposizioni. Quello del fenomenologo non è un razionalismo ossessivo cui si possa opporre l'avventura del pensiero poetante, ma un invito a restar vigilanti e consapevoli di quello che *si fa* quando si parla o si scrive, nelle diverse occasioni in cui lo si fa. Non sempre avanziamo pretese di verità, parlando o scrivendo. Possiamo lodare, ringraziare, cantare, raccontare. E c'è anche la possibilità di dire cose vere come si riceve un dono, benché anche i poeti, che indubbiamente spesso dicono cose vere, bene

28 Austin (1962, 1987)

29 Carnap (1929, 1969)

conoscano anche l'estrema vigilanza del cuore o del sentire, che è in definitiva uno dei modi fenomenologici dell'evidenza e può prendere il nome di una grande virtù morale e intellettuale: l'attenzione. Potremmo anzi dire che la fenomenologia è, nella sua essenza, una filosofia dell'attenzione. Ma, per concludere, forse la nota etica è giusto prevalga su quella logica – anche se la logica potrebbe fenomenologicamente definirsi l'etica del pensare. Non sempre avanziamo pretese di verità, non sempre, per fortuna, siamo "assertorii". Ma là dove lo siamo, dobbiamo riconoscere che a una pretesa di verità corrisponde l'impegno a non fare come lo zoppo di Pascal. Dove questo impegno non c'è, possiamo in effetti dire, invece che di essere responsabili di ciò che diciamo, di "essere parlati". Questa può essere un'esperienza sublime (profezia, ispirazione) e ha addirittura una sua fenomenologia (indagata dai fenomenologi della religione, della mistica, della profezia), ma non deve essere confusa con l'esperienza che si svolge nella sfera della motivazione (e in questa sfera, *benché ne tocchi spesso i limiti*, anzi vorremmo dire, benché sia costitutivamente consapevole di questi limiti, resta per l'essenziale la filosofia). Vorremmo concludere con una proposizione di Jeanne Hersch, filosofa che non amava affatto Husserl, e che Husserl avrebbe invece profondamente apprezzato:

"Forse non è soltanto il nome di Dio che non bisogna pronunciare invano, ma anche quello dell'essere".

7. REALTÀ, VALORI, ESIGENZE

Abbiamo parlato di una forma di *realismo* connotato al pensiero fenomenologico, anche se "ismo" è un suffisso dell'ideologia più che della filosofia, denota quasi sempre la *tendenza* ad andare da qualche parte, ben poco consona allo spirito della fenomenologia. Vale quindi la pena di riassumere i risultati dell'analisi che il pensiero fenomenologico propone di quello che intendiamo, o che ci si manifesta, come "realtà". In primo luogo dunque – come è tradizione non specificamente fenomenologica – l'efficacia causale: ciò che non ha alcun potere causale, che non ha effetti, difficilmente lo chiamiamo "reale". La manifestazione più generale del potere causale è quella che possiamo chiamare la *cogenza e l'indipendenza* di ciò che è reale: il suo essere o svolgersi o accadere come fa, che ci piaccia o no, il suo opporre resistenza ai nostri desideri e sforzi, eccetera. Ma in secondo luogo, e questo è ben più specifico della fenomenologia, un tratto eidetico della realtà è la trascendenza o ulteriorità rispetto al dato: la quale si

può cogliere anche, abbiamo visto, come trascendenza della verità rispetto alla verifica, tratto che fa della realtà una *fonte infinita di informazione*.

Questo, in definitiva, valorizza ancora un aspetto tradizionale dell'analisi della nozione di realtà: pensiamo a Leibniz da un lato, e a Frege dall'altro, con la sua nozione di verità trascendente la verifica, nozione primitiva in termini della quale si definisce tanto la proposizione o pensiero (ciò di cui ha senso chiedersi se è vero o falso), quanto la realtà (ciò che, indipendentemente dalla nostra capacità di accertarlo, rende vera o rende falsa ogni concepibile proposizione).

Lo strato ultimo emergente della realtà – lo strato ultimo fondato, diremmo con il linguaggio della *Fundierung* – siamo noi e le nostre produzioni, se l'ipotesi di ricerca ontologica che le regioni vadano pensate come strati fondati-fondanti (e non come aree disgiunte) si confermerà. Questo comporta che possa venire forse per la prima volta, in filosofia, “preso sul serio” ontologicamente quello che Husserl chiamò il *mondo della vita*, il mondo dove noi incontriamo i nostri simili e noi stessi, cioè le persone umane, oltre a tutto ciò che si affaccia a questo livello di realtà: gli animali, gli artefatti, la “natura” (quella che circonda le città), le società, le istituzioni eccetera.

Prendere sul serio il mondo della vita significa fra l'altro adottare una posizione che si definirebbe realistica anche in materia di qualità di valore e disvalore.

Non siamo abituati alla sorta di *realismo assiologico* (*axios*=degnò) che si profila qui (Scheler 1916, 1996). Troppo pesa su di noi una tradizione storicistica, contestualista, o, in un'accezione del termine, ermeneutica, che inclina – magari proprio per una condivisibile ostilità ad ogni dogmatismo – verso una sorta di relativismo culturale.

Capiamo bene, in effetti, che uno guardi con sospetto all'idea che lo splendore dei valori sia nelle cose stesse : non si pretenderà poi, allora, che ci sia in terra un qualche detentore di verità assiologiche assolute ?

Abbiamo appena fornito la base per poter sostenere che *il realismo non implica necessariamente mancanza di spirito critico*, tesi che possiamo riassumere nella regola: distingui sempre fra verità e verifica, fra la questione «come le cose stanno in effetti» e la questione «se, e in che modo, possiamo arrivare a sapere come stanno». Si può essere realisti, anche nel campo dei valori, senz'ombra di dogmatismo, se in forza di questa distinzione non si pretende affatto che alla verità delle cose corrisponda anche l'esistenza di un punto di vista assoluto, di un accesso privilegiato alla loro conoscenza : del resto già l'espressione «punto di vista assoluto» è una contraddizione in termini. Che ogni punto di vista sia parziale, è un fatto; che un punto di vista possa permettere di vedere almeno qualcosa della realtà, un altro fatto; che un punto di vista possa essere migliore di un

altro, perché consente di vedere di più, pare altrettanto incontestabile; che, infine, un punto di vista possa essere completamente deformante o erroneo, è un'altra possibilità, insita nella nostra fallibilità.

Ciò detto, non c'è dubbio che il fenomenologo tenda ad essere realista anche nel campo dei valori, a credere cioè che le qualità di valore positive e negative che percepiamo nelle cose siano anche realmente in esse, *salvo errore e fino a prova contraria*. Se pensate che violare un bambino sia *veramente* un'azione orrenda, che sia proprio *vero* che quest'uomo è leale e quello no, che per quanti dubbi si possano avere su problemi estetici più complessi, sia indubbiamente vero che questo affresco di Simone Martini è più bello di questo graffito metropolitano fatto l'altra notte sul muretto della metropolitana con lo spray rosso e nero, allora vi sarà difficile non essere realisti in materia di valori. Dove ci sono proposizioni vere c'è realtà per farle vere. E, attenzione: realtà per far vere proposizioni possibili di questo tipo ci sarebbe anche in un mondo in cui tutte le sensibilità morali ed estetiche fossero obnubilate al punto da non percepire affatto l'evidenza di queste due o tre proposizioni, e addirittura in cui a nessuno venisse in mente di formularle. Perché queste possibili proposizioni risultassero vere, sarebbe invece necessario che ci fossero persone: che le persone facessero parte della *realtà*. Non perché altrimenti non ci sarebbero coscienze per percepire i valori, ma perché altrimenti non ci sarebbero gli aspetti della realtà che sono portatori di valore: i bambini, la loro gioia, i pittori, le loro opere, gli animali con la loro partecipazione empaticizzabile alla gioia e alla sofferenza del vivere animale (soggetta a modificazione ad opera nostra), i paesaggi, con la loro bellezza tanto più struggente in quanto noi possiamo preservarla o distruggerla. Questi aspetti sono, all'incirca, quelli e solo quelli che sono soggetti, in ultima analisi, alla *responsabilità che le persone hanno di promuovere o ostacolare la realizzazione di valori*.

E con questo siamo giunti all'articolazione fra ontologia ed etica – nel senso lato di teoria del dovere pratico, non necessariamente soltanto del dovere morale: diciamo, delle norme del fare bene in generale – che la fenomenologia suggerisce. Per comprenderla dobbiamo rivolgerci alla teoria della ragione.

8. TEORIA DELLA RAGIONE.

C'è dunque, nella realtà tipica (eidetica) delle cose, e in particolare nelle loro qualità assiologiche, il fondamento di una normatività, che non siamo «noi» ad aver posto in loro, e che al contrario è regola e guida alla nostra autentica esperienza di ciò che sono e all'adeguatezza dei nostri comportamenti. Si diceva che questa è forse l'intuizione filosofica più profonda e irrinunciabile del fenomenologo: abbiamo visto che essa comanda una concezione innovativa di ciò che dobbiamo intendere per realtà.

Vediamo ora come essa comandi anche ciò che dobbiamo intendere per ragione. La *teoria della ragione* è, parallelamente alla teoria dell'esperienza, uno dei settori più innovativi e densi di sviluppi possibili della ricerca fenomenologica.

La vita delle persone si svolge in un mondo che non è solo un mondo di enti, ma un mondo di enti qualificati da innumerevoli qualità o aspetti di valore, positivi e negativi, e dalle *esigenze* che vi corrispondono. È, detto in breve, un mondo di *stati di cose, ma anche di beni e di cose da fare*.

A questa caratteristica essenziale del mondo delle persone *corrisponde* la disposizione che essenzialmente ci qualifica come persone, la disposizione che chiamiamo *ragione*, nel senso più lato del termine. Un senso che, come nel caso della nozione di esperienza, la fenomenologia permette di delimitare e di differenziare. Eccolo:

(RR) Nel suo senso lato, ragione è disponibilità a rispondere adeguatamente alle esigenze che la realtà ci pone.

In questa proposizione è racchiusa la sfida fenomenologica a una convinzione fra le più radicate nella filosofia moderna, da Hume a Kant a Kelsen: la reciproca indipendenza e irriducibilità di descrittivo e prescrittivo, tesi e norma, teorico e pratico...ragione e volontà.

Disponibilità a *rispondere* adeguatamente: si vede subito che qui "ragione" designa più che una disposizione: una disponibilità è un atteggiamento, che esige un *impegno personale*. Una disponibilità tuttavia sarebbe velleitaria senza la disposizione su cui si basa – la ragionevolezza sarebbe vana senza la ragione. Ma cosa vuol dire "adeguatamente"? Chi ha detto che le risposte più ragionevoli alle esigenze poste dalla realtà siano le più adeguate? Cosa vuol dire adeguate? Non vuol dire semplicemente "buone"? Allora perché chiamare ragione la disponibilità a dare buone risposte? Non si introduce qui l'idea che per alcuni è del tutto spuria, e cioè che la facoltà di accertare verità (ragione, facoltà dei giudizi) sia anche quella che stabilisce norme

(volontà, facoltà dei comandi e delle leggi)?

La risposta la si può formulare così: noi ammettiamo di aver assunto, con la definizione precedente, che *ragione è una disposizione orientata al bene*. Ma se riscopriamo in questo modo una tesi che era già di Platone, siamo anche in grado di mostrarne la necessità: il bene, il valore che l'esercizio della ragione realizza è in primo luogo e fondamentalmente, quello di una conoscenza che vincola, che fonda appunto le regole del fare. *Questo valore è costitutivo dell'esercizio stesso della ragione*. "Fatti non foste a viver come bruti..."

Si potrebbe subito obiettare: "Se io vedo uno che si dibatte nell'Arno, e, non essendo molto bravo, mi tuffo, sto dando una risposta adeguata? E che cosa c'entra in tutto ciò la verità?" La risposta, che quanto segue cercherà di chiarire, sarebbe: mi tuffo, in primo luogo perché vedo che uno sta rischiando di *morire assurdamente*, in secondo luogo perché mi colpisce, in forma di orrore, il disvalore di questa eventualità, e quindi, in forma di angosciata rivolta, mi si impone (conclusione pratica) quasi la lama o il lampo di un "devi provarci!" Che la decisione segua, dipende in effetti dalla circostanza che io provi o no la speranza di farcela.

Naturalmente, nell'attimo che intercorre fra la vista dell'uomo che si dibatte e il mio tuffo, io non eseguo affatto esplicitamente questo ragionamento: vengo "colpito" dall'evidenza dell'orrore e "mi si impone" il dovere di provare a evitarlo. Ma quello che mi colpisce (orrendo) è una qualità di (dis)valore che *veramente* pare inerire alla situazione reale, e mi colpisce mediante un'emozione (orrore, sgomento) che precisamente è un modo di di questo disvalore, proprio come la percezione visiva è un modo di evidenza che questo evento sta in verità accadendo. Ovvio: questi due momenti "riempiono" di evidenza pensieri che non sono affatto esplicitamente formulati, come nove decimi dei nostri pensieri: ma se post *festum rifletto* e mi chiedo *perché* mi sono gettato, non direi qualcosa del genere, se non questo? L'obiezione, dunque, ci aiuta a vedere subito l'estensione del vero e del verificabile secondo la fenomenologia. Abbiamo distinto tre atti, legati da un nesso di motivazione, benché fusi in un solo vissuto complesso, nei quali è data, benché in modo non esplicito verbalmente, la verità di un giudizio di fatto, di un giudizio di valore, e di un giudizio di "dovere".

In questo caso, potrebbe non essere affatto ragionevole gettarsi, perché la speranza o eccesso di confidenza nelle mie forze potrebbe essere infondata. E tuttavia, chi può dirlo, fino a prova contraria?

Se (RR) esplicita il senso lato di "ragione", che possiamo anche identificare con quello di "ragione pratica", questo rinvia necessariamente al suo nucleo, il senso proprio o teorico, o logico, di "ragione"

(RL) Nel suo senso più proprio, ragione è disponibilità a dar

giustificazione, cioè evidenza, ovunque possibile, alle nostre convinzioni.

Non ci sono risposte adeguate alle esigenze della realtà se non in una continua ricerca di evidenza condivisibile, o ragione, di quello che si crede: che trasformi l'opinione oscura, il sentito dire, il "si fa" e "si porta", in ricerca e giustificato giudizio, per definizione fallibile, certo, e dunque rivedibile, per definizione aperto al dubbio e alla critica altrui.

Qui affonda la radice dell'interpretazione husserliana di Socrate, filosofo per eccellenza perché per eccellenza portatore *dell'istanza in ultima analisi etica della giustificazione*:

"Ogni vita umana capace di veglia avanza attraverso sforzi e azioni esterne e interiori. Ma ogni azione è motivata da intenzioni o convinzioni: relative all'essere, come quelle riferite a realtà del mondo circostante; ma anche relative a valori, come quelle riferite al bello o al brutto, al bene o al male, all'utile o all'inutile, eccetera. Per la maggior parte del tempo queste intenzioni sono completamente vaghe e prive di ogni evidenza della cosa stessa. Il metodo di conoscenza socratica è un metodo di chiarificazione assoluta.

Socrate...reagendo contro la scuola dei sofisti che contestavano ogni senso razionale alla vita, poneva al centro dell'interesse etico ...la contraddizione fondamentale che domina ogni vita personale vigile, quella fra l'opinione oscura e l'evidenza....

[Platone]...traspose alla conoscenza il principio socratico della giustificazione."³⁰

8.1. L' «intreccio» di Ragione Teorica e Ragione Pratica

Questa tesi oggi classificherebbe i fenomenologi dalla parte del cognitivismo in materia di etica, nel senso lato (Husserl abbonda in questa latitudine) di teoria dei valori e delle norme, prima che nel senso stretto di teoria *morale*. Ma la tesi fenomenologica va veramente alla radice del problema, come vedremo nel paragrafo conclusivo. Intanto vediamo *l'estensione del dominio della ragione* secondo il fenomenologo. Ragione in senso stretto o proprio è in definitiva disponibilità a dar ragione, a rispondere alla domanda "perché?", a interrogarsi sui fondamenti di evidenza di quello che si crede. Ma questo senso si allarga non appena riflettiamo al fatto che, , sia essa o no esplicita, una convinzione è in linea di principio esprimibile in un giudizio, vale a dire nell'asserzione di una tesi. A prescindere dalla materia: che si tratti cioè di *giudizi di realtà, di giudizi di valore o di giudizi pratici (sul da farsi)*. In tutti questi domini, dun-

30 Husserl (1923-24, 1989), p.10

que, le nostre convinzioni sono passibili di una ricerca di giustificazione. Estendere al sentire il dominio della ragione vuol dire precisamente che anche in materia di valore e di dovere i giudizi possono essere giusti o sbagliati, quindi che fallibile e *correggibile, non meno della percezione*, è il sentire e il volere che su di esso si fonda. Fallibile, il volere, in quanto può darsi norme sbagliate; sbagliate, le norme, in quanto prescrivono la realizzazione di valori negativi oppure positivi ma inferiori ad altri. Qui i dati non empirici che tralucono dall'esperienza dei beni e dei mali sono le qualità di valore e le loro relazioni d'ordine (Scheler 1916, 1996; De Monticelli 2003).

Il passaggio dal senso stretto al senso lato di "ragione" è dunque naturale, via la circostanza che le nostre risposte alle esigenze poste dalla realtà sono più o meno adeguate a seconda che siano più o meno conformi a convinzioni ben fondate, cioè fino a prova contraria vere. Se anche, limitandoci al senso stretto, per "ragione" intendiamo la disponibilità a dar giustificazione, ovunque ci sia richiesto, delle nostre convinzioni in ciascuno di questi domini, la filosofia fenomenologica deve intendersi come il dispiegarsi della ragione in tutta l'ampiezza del suo raggio: come ragione teorica, assiologica, pratica. E su questa idea di filosofia si basa anche la grande analisi husserliana della "crisi" della ragione europea, che è un offuscamento *della ragione come disposizione orientata al bene, vale a dire in definitiva della volontà di evidenza*. Davvero strano che da questa riflessione radicale sull'orientamento assiologico costitutivo del pieno esercizio della ragione si sia potuta generare l'idea heideggeriana di una storia della ragione occidentale come "volontà di potenza" e "tecnica", e le formule sul "destino dell'Occidente".

D'altra parte è evidente già nella definizione di "ragione" in senso stretto o proprio, o volontà di evidenza, che non ci può essere razionalità senza volontà in qualche modo buona: ma attenzione, ancora una volta, questo significa liberamente assoggettata a quelle norme di rigore logico e di pertinenza dell'esperire, senza cui non si accede ad alcuna verità (cf. MR1 e MR2). *L'irrazionalità del dire e dell'affermare* è una forma di risposta inadeguata a un'esigenza reale. Potremmo dire che *infrange il dovere di responsabilità nell'uso delle parole*. Fa torto al valore della ragione, o al valore cui la ragione è orientata.

Questa teoria della ragione, davvero innovativa nel dibattito post-kantiano e contemporaneo, e dove la ragione teorica (RL) e la ragione pratica (RR) stanno in un rapporto di fondazione bilaterale, ha il suo nucleo nelle *Ricerche Logiche* e la si ritrova fin nella *Crisi delle scienze europee*: l'alfa e l'omega della fenomenologia husserliana.

Riferendosi a questo rapporto bilaterale Husserl parla spesso di "intreccio" (Husserl 1913, 2002; Husserl 1908-

14, 2002) e dei problemi estremamente difficili che ne conseguono.

8.2. La sfera della motivazione e i limiti della ragione

In conclusione, siamo riportati al nostro inizio: il pieno dispiegamento della ragione, che è la filosofia, si presenta come *un tipo di ricerca, altamente differenziata e tuttavia governata ovunque dagli stessi principi di metodo, sui fondamenti di evidenza dei giudizi di realtà, di valore e pratici*. Eppure, per ampio che questo raggio sia, l'orizzonte della ragione non si estende certamente all'orizzonte dell'intera vita personale. La fiducia fenomenologica nella ragione non è un assegno in bianco ma, nello spirito socratico evocato sopra, un'attiva ricerca di evidenza di ciò che è giusto in tutti i campi in cui la realtà non soltanto si dia a conoscere, ma sia affidata al nostro volere per la conservazione e l'accrescimento di ciò che fa degne d'essere vissute le vite delle persone.

Ma la vita di una persona, che certamente si svolge tutta in presenza della realtà, non si svolge certamente tutta entro la portata della ragione, sia pur in questo suo ampio senso.

All'ampiezza della nozione fenomenologica di ragione corrisponde l'analisi delle nostre risposte al reale in base alla categoria (fondamentale nell'ontologia della regione persona) di *motivazione*. Una relazione di motivazione è una relazione essenzialmente diversa da una relazione di causalità, la differenza essendo la seguente: dati due enti *a* e *b* in relazione motivazionale – ad esempio un desiderio che motivi una certa azione di una persona – il motivo *a* resta solo possibile e non efficace o effettivo se non interviene un atto che possiamo chiamare “avallo”, che consiste nel trasformare un motivo possibile in un motivo effettivo, *conferendogli un'efficacia causale che a da solo non possiede*. In ultima analisi dunque la causalità delle azioni motivate è causalità dell'agente – in termini di questa causalità il fenomenologo analizza la disposizione che chiamiamo volere, e la sua libertà. Dati, invece, due eventi *a* e *b* in relazione causale, l'efficacia causale di *a* e quindi la produzione dell'effetto *b* non richiede alcun avallo di un soggetto per dispiegarsi.

La motivazione delle risposte personali può essere, di volta in volta, tale da rendere adeguate o inadeguate le risposte. Non possiamo inoltrarci in una teoria della motivazione fondata, o sufficiente a risposte adeguate, che è del resto uno dei cantieri ancora aperti.

Resta il fatto che non tutta la vita personale si svolge entro la sfera della motivazione, ovvero entro la portata della ragione. Una parte di essa si svolge “al di sotto” di questa sfera, nello strato fondante di realtà (fisica, biologica, psicologica) che possiamo brevemente designare come

la sfera della causalità. Le persone umane sono fondate nella specie biologica *homo sapiens*, intorno alla quale spetta alle varie discipline della biologia – dalla genetica alle teorie evoluzionistiche – e della psicologia empirica e clinica – accrescere il nostro sapere.

Ma inoltre *la vita personale si svolge anche al di sopra della sfera della motivazione*. Non tutta la realtà si manifesta come a portata di ragione. Dobbiamo per questo restringere la portata dei principi di evidenza e di trascendenza? Non occorre farlo. Infatti, come la spiritualità di ogni epoca sa, c'è un modo di esperienza dell'assolutamente trascendente (Husserl 1913, § 58) – e c'è, possiamo aggiungere, in materia ontologica, assiologica e anche pratica (esistono azioni supremamente buone o “supererogatorie”, che stanno *al di sopra* di una motivazione adeguata): e questo modo di manifestazione è al meglio descritto dalle parole di una grande mistica: “Comprenderai che comprendere non puoi”. La vita personale quale si svolge “al di sopra della sfera della motivazione” è la vita che chiamiamo “spirituale”. Al di sopra non vuol dire contro, e il paradossale non è l'assurdo. Questa non è soltanto la sfera di quello che Edith Stein definiva “il realismo dei santi”, ma più in generale quello di ciò che si dà e si trova, come si soleva dire, per pura grazia. La sfera della rosa di Silesio, che è “senza perché: fiorisce perché fiorisce/ di se non si cura, che tu la guardi non chiede”³¹. Il fenomenologo non ha davvero alcuna difficoltà a condividere la tesi di Amleto (cf. sopra, II.1., M3). La prima e l'ultima virtù filosofica è l'umiltà, ed ogni filosofo vero ha conosciuto il limite oltre il quale la grandezza umana può procedere ben oltre la filosofia. Ciascuno però conosce il limite al di qua del quale, senza l'aiuto del pensiero, si può vivere davvero in miseria.

31 Silesius (1991), p. 289.

GLOSSARIO DEI TERMINI EQUIVOCI

ATTO, I.3. Non ha niente a che vedere con “azione”; il termine richiama piuttosto l’attualità di un vissuto intenzionale, vale a dire di un modo della coscienza (non importa se “attivo”, come prendere una decisione o emettere un giudizio, o “passivo”, come provare un’emozione). Il termine è sinonimo di “vissuto intenzionale” (o modo della presenza di qualcosa) e si oppone-rinvia a “funzione”

COSCIENZA, I.3. Non è affatto sinonimo di “io”, di “soggetto”, di “soggettività”: infatti non è un termine per enti individuali né per entità sostanziali, ma solo per quella caratteristica comune di atti che è l’intenzionalità o presenza di cose. Del resto, non esiste “la” coscienza (né tanto meno sue “operazioni” o azioni), dato che l’essere cosciente è solo una caratteristica di specifici vissuti (in altre parole non esiste che come percezione, o ricordo, o fantasia, o giudizio, o comprensione linguistica, o molti atti fondati insieme in un atto complesso). In particolare non può concepirsi come una scatola o contenitore di contenuti mentali. Essere cosciente è una proprietà disposizionale di persone; entro certi limiti certa, mente anche di animali superiori, purché si delimiti opportunamente il concetto pertinente di atto. Ovviamente, “coscienza” e “autocoscienza” non sono sinonimi.

COSTITUZIONE, II.3. Non ha nel linguaggio fenomenologico il senso di “costruzione”, e men che meno di “creazione” o di “risultato di operazioni del soggetto”. L’analisi costitutiva è l’analisi del *modo d’essere reale* di questo o quel tipo di cosa, in quanto fondamento del modo in cui essa si dà a conoscere, delle qualità di valore che incarna, delle esigenze che pone all’azione.

EVIDENZA, II.2; II.5; II.6. Non è un sentimento, un’illuminazione, un grido interiore, un buco nella coscienza da cui traluce l’essere; non è (assolutamente) lo stesso che la verità. Il termine indica in fenomenologia ogni base di giustificazione o verifica di giudizi possibili, e rinvia all’analisi dei modi della cognizione immediata. Il suo uso si apparenta a quello dell’inglese *evidence*. L’evidenza di cui disponiamo è per definizione, data la trascendenza alla verifica della

verità, inadeguata e correggibile.

FENOMENISMO, I.3. Lo stile di pensiero più lontano concepibile dalla fenomenologia. Indica quella teoria della coscienza che la rappresenta come una scatola chiusa, e secondo la quale noi non abbiamo esperienza che dei nostri contenuti mentali.

FONDAZIONE, II.1; Il senso in cui si può dire che la fenomenologia si occupi anche della fondazione delle scienze è del tutto diverso e diverso da quelli, poniamo, cartesiano e kantiano (i quali comportano rispettivamente l'idea di *assicurare* una assoluta *certezza* del sapere e un'assoluta irrevocabilità delle sue strutture concettuali). Anzi la metafora stessa della fondazione come garanzia di *stabilità* e *sicurezza* del sapere è totalmente *estranea* allo spirito della fenomenologia, *per la quale l'essenza del pensiero razionale è ovunque la possibilità del dubbio e di prova contraria, condizione imprescindibile di sempre nuova e sempre più accurata verifica*. Per questo proporrei di lasciar cadere il termine "fondazione" a meno di intenderlo nel senso tecnico della teoria della *Fundierung*.

FUNZIONE, I.3. Ciò che ogni atto, in quanto è esercizio di una funzione, presuppone, nel senso della dipendenza e non riducibilità, o *Fundierung*. Ad esempio, guardare è l'atto in cui si esercita la funzione del vedere, sopportare con pazienza è l'atto o il modo in cui si esercita la disposizione a soffrire.

IDEALISMO, II.2.1. Non denota affatto l'assurda riduzione della trascendenza (realtà) all'immanenza (coscienza) che alcuni rimproverano a Husserl, ma la tesi di realtà (non separata) delle Idee, o meglio delle essenze, di nostri famosi dati non empirici, portatori, come abbiamo ripetuto, anche di valore e normatività.

IMMANENZA e TRASCENDENZA, II.2; II.6; II.9. Non c'è alcun primato dell'immanenza nella fenomenologia husserliana, se non nel senso ovvio che ogni realtà si presenta *alla coscienza* come trascendente, vale a dire si dà nell'immanenza come non esaurita lì. "Immanente" si oppone a "trascendente" così come "ciò che è puramente cosciente" (fenomeno o oggetto "ridotto") si oppone a "ciò che è reale", secondo uno degli "stili di trascendenza" che caratterizzano i diversi tipi di realtà e le corrispondenti regioni ontologiche.

INTENZIONALITÀ, I.3. Non ha nulla a che vedere né con le intenzioni in senso corrente né con una qualche "attività" della "coscienza" che "costituisce" oggetti. Il termine designa in fenomenologia la presenza di oggetti possibi-

li, in tutti i modi della coscienza, che si caratterizzano appunto in base a modi diversi di intenzionalità o presenza di oggetti: percezione, ricordo, fantasia, giudizio, emozione, desiderio eccetera

VERITA', II.5.3; II. 9. Non si riduce assolutamente all'evidenza, né quindi alla hheideggeriana *a-letheia*, o non nascondimento. Al contrario, il concetto viene in modo simile a quello di Frege caratterizzato attraverso la semantica logica, e inteso come predicato di proposizioni che vere o false sono indipendentemente dalla nostra capacità di fatto di verificarlo, anche se non indipendentemente dalla nostra possibilità in linea di principio.

SCHEMA BIBLIOGRAFICA

Fra le presentazioni classiche della fenomenologia, forse la migliore è E. Stein (1998), cf. Sez. II della Bibliografia (Per un *errata corrige* della traduzione italiana, purtroppo molto necessario, rivolgersi all'autrice di queste note). Per la trattazione più classica del principio dei dati non empirici vedi Husserl (1913, 2002), Sezione Prima; ottimo anche il capitolo introduttivo di Hering (1925), cfr. Sez. III, d), come pure il primo capitolo di Reinach (1913, 1990). Per la teoria husserliana della verità è bene leggere i *Prolegomeni* (Husserl 1900-1901, 1968, vol I); in particolare per la critica dello scetticismo nascosto nel naturalismo il cap VII, "Lo psicologismo come relativismo scettico". Per la generalizzazione della critica del relativismo scettico, Husserl (1911, 1990). Niente, per afferrare lo spirito complessivo della fenomenologia *husserliana*, sostituisce la lettura del primo libro delle *Idee* (Husserl 1913, 2002). In particolare, per il principio (EX) si veda la prima sezione; per la metodologia fenomenologica la seconda sez., cap. II.

Per un'introduzione ai fenomenologi di Monaco e Goettingen (cfr bibliografia sez. II), si può utilmente cominciare con Scheler (1999); per l'approfondimento del pensiero scheleriano resta indispensabile Scheler (1913, 1996): per uno sguardo sull'intero movimento dal punto di vista dell'ontologia e della fenomenologia della persona, si può vedere De Monticelli (2000), che contiene anche una scelta di testi da A. Pfaender, D. von Hildebrand, M. Geiger, E. Stein. Un'ottima raccolta di testi di ricerca ispirati alla fenomenologia di Monaco e Goettingen dei Circoli di costituisce Besoli, S., L. Guidetti, (a cura di) (2000). Su alcune figure femminili del movimento fenomenologico di quegli anni si può vedere Ales Bello (1992). La miglior lettura per inoltrarsi nella fenomenologia della persona è Stein (1917, 1992) (*Errata corrige* parziale disponibile). Per gli sviluppi contemporanei in tema di ontologia della persona e fondamenti di etica materiale si può vedere De Monticelli (2003).

È veramente consigliabile, per comprendere lo spirito della fenomenologia, scegliersi una "cosa", un argomento che interessi particolarmente, e vedere come l'una o l'altra delle fenomenologie "speciali" (cf. sez. III) lo ha trattato. Si noti che alcuni classici di fenomenologie speciali si trovano nella sez. II, sotto i nomi degli autori che le iniziarono. Così per la fenomenologia della religione, E. Stein (1941, 2003).

D'altra parte, oggi i settori più vivi della ricerca si confrontano ampiamente con impostazioni di altra matrice: qualche riferimento in questo senso abbiamo dato nella

sezione V della Bibliografia, ma si dovrebbe, per un'introduzione moderna alla fenomenologia del mondo percettivo, leggere almeno il romanzesco Bozzi (1990); per un'indagine sulle potenzialità del concetto di *Fundierung*, Rota (1993), (cf. "Fundierung", pp. 178-187). Per uno studio molto avanzato di ontologia fenomenologica, in dialogo con le più interessanti prospettive contemporanee, si veda Conni (2005).

Quanto alle introduzioni generali, ce ne sono veramente moltissime: una piccola selezione è contenuta nella sez. IV della bibliografia. Segnaliamo Costa, Franzini, Spinicci (2002)

Per una introduzione basata sull'idea che la fenomenologia non può studiarsi che facendone, e orientata alla fenomenologia e ontologia della regione persona, si può vedere De Monticelli (1998).

Fra le collane internazionali che pubblicano testi di ricerca in fenomenologia, si veda – con sguardo selettivo – la serie «Phaenomenologica», Kluwer Publ., Dordrecht-Boston. Si può vedere in particolare l'ultimo dei volumi collettanei curato da A.T. Tymieniecka (2002).

Fra le riviste più aperte al dialogo con la ricerca contemporanea da vedere, spesso disponibile anche on line, "Phenomenology and the Cognitive Sciences", Kluwer Academic Publishers.

Un sito che contiene una lista delle principali associazioni e centri di ricerca fenomenologica (attenzione al senso lato del termine):

<http://www.phenomenologycenter.org/opo-3.htm>

BIBLIOGRAFIA

Questa bibliografia è divisa in 5 sezioni: (I) Husserl; (II) I fenomenologi di Monaco e Göttingen e la loro eredità (selezione); (III) Fenomenologie speciali (alcuni classici); (IV) Introduzioni e studi; (V) Fenomenologia e filosofia analitica; altri riferimenti.

(I) HUSSERL

Oltre ai testi più noti e disponibili anche in italiano si segnalano solo i recenti volumi dell'Husserliana che hanno attinenza diretta alle questioni sollevate nel testo.

Husserl, E., (1950->) *Gesammelte Werke* (Husserliana), Nijhoff, Den Haag, Dordrecht/Boston/Lancaster 1950 sgg.; dal vol. XVII: Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London)

- (1900-1901) *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Tübingen; Husserliana XIX, hrsg. von U. Panzer, 1984; tr. it. (1968), *Ricerche logiche*, di G. Piana, 2 Vol., Il Saggiatore, Milano,

- (1906) *Brief an Hofmannsthal*, in: *Sprache und Politik*, Festgabe für Dolf Sternberger, Hrsg. von C.J. Friedrich, Heidelberg 1968, trad. it. M. Morasso, «Micromega», aprile-maggio 1998.

- (1906) *Aesthetik und Phänomenologie*, (Manuscript A VI 1, Husserl Archiv), G. Scaramuzza, K. Schuhmann, eds., in: *Husserl Studies*, vol. 7, N.3, 1990, Kluwer Academic Press; commento in Zecchi, S., *La magia dei saggi*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 111-127

- (1906-1907) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, hrsg. von U. Melle, Husserliana XXIV, 1984.

- (1907) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana II, 1950, trad. it. *L'idea della fenomenologia, Cinque lezioni*, a cura di M. Rosso, Il Saggiatore, Milano 1981.

- (1907) *Ding und Raum*, Vorlesungen 1907, hrsg. von U. Claesges, Husserliana XVI, 1973

- (1908) *Vorlesungen über die Bedeutungslehre*, hrsg. von U. Panzer, Husserliana XXVI, 1986.

- (1908-14) *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, hrsg. von

U. Melle, *Husserliana XXVIII*, 1988, trad. it. (2002) di P. Basso e P. Spinicci, *Le Lettere*, Firenze

- (1911) *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos», I, 1910-11. trad. it. (1990), *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Ets Editrice, Pisa.

- (1893-1917) *Zur Phanomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, hrsg. von R. Boehm, *Husserliana X*, 1966, tr. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, di A. Marini, Franco Angeli Editore, Milano, 1992.

- (1898-1925) *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung - Zur Phaenomenologie der anschaulichen (Vergegenwaertigungen)*, hrsg von E. Marbach, *Husserliana XXIII*, Dordrecht-Boston-London 1980

- (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phanomenologie, III ediz. di Halle, 1928, hrsg. von W. Biemel, *Husserliana III*, 1950,

(1912-1929) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, Ergänzenden Texte, hrsg. von K. Schuhmann, *Husserliana III*, 1976;

Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von W. Biemel, *Husserliana IV*, 1952;

Drittes Buch, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von W. Biemel, *Husserliana V*, 1953;

tr. it. (1965), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*(I-II-III), di G. Alliney e E. Filippini, Einaudi, Torino,.

tr. it. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. I, Nuova ediz. a cura di V. Costa e E. Franzini, Einaudi.

- (1905-1910) *Phanomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil, hrsg. von I. Kern, *Husserliana XIII*, 1973.

- (1921-1928) *Phanomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil, hrsg. von I. Kern, *Husserliana XIII*, 1973.

- (1929-1935) *Phanomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil, hrsg. von I. Kern, *Husserliana XIII*, 1973.

- (1923-24) *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehm, Husserliana VII, 1956, trad. It. (1989), *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e associati, Milano;

Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, hrsg. von R. Boehm, Husserliana VIII, 1959.

- (1920-26) *Vorlesungen zur passiven Synthes*, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana XI, trad. it. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di P. Spinnici, Guerini e associati, Milano 1993.

- (1928) *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana IX, 1962, trad. it. *Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale*, a cura di P. Polizzi, Palermo-Sao Paulo, Ila Palma, 1988.

- (1929) *Formale und transzendente Logik; «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»* Halle; hrsg. von P. Janssen, Husserliana XVII; tr. it. *Logica formale e trascendentale*, di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966.

- (1931) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von B. Strasser, Husserliana I, 1950; tr. it. *Meditazioni Cartesiane*, di F. Costa, Bompiani, Milano, II ed. rived. 1994.

- (1936) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana VI, 1959, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961.

- (1956) *Persönliche Aufzeichnungen*, hrsg. von W. Biemel, «Philosophy and Phenomenological Research», XVI, 8, pp.293-302

- (1968) *Briefe an Roman Ingarden. Mit Ergänzungen und Erinnerungen*, hrsg. von R. Ingarden, Phaenomenologica 25, Nijhoff, Den Haag, 1968.

**(II) I fenomenologi di Monaco e Göttingen
e la loro eredità (selezione)**

Lipps, T. (1903), *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1903, 1906 (cf. ch. XIV, Die Einfühlung)

Lipps, T., (1903-1906) *Esthetik*, 2 vol., Leipzig 1903-1906

Conrad W, (1908-9) *Der aesthetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*, «Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», III-IV. Trad. ital. part. *L'oggetto estetico*, Liviana Editrice, Padova 1972.

Fischer, A., (1911) *Aesthetik und Kunstwissenschaft*, «Münchener philosophische Abhandlungen. Th. Lipps zum 60 Geburtstag gewidmet», Leipzig 1911, trad. ital. *Estetica e scienza dell'arte*, in Scaramuzza, G., *Estetica monacense*, Cuem, Milan (sans date).

Conrad-Martius, H., (1923) *Realontologie*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», VI, Halle.

- (1963-65) *Schriften zur Philosophie*, 3 Bände, hrsg. E. Avé Lallemand, Kösel-Verlag, München.

Geiger M., (1911) *Das Bewusstsein von Gefühlen*, «Münchener philosophische Abhandlungen»

- (1911) *Ueber das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, in: «Berichte ueber den vierten Kongress fuer Experimentelle Psychologie», Innsbruck 1911

- (1911), *Zum Problem der Stimmungseinfühlung*, dans: Geiger (1976).

- (1913) *Beitraege zur Phaenomenologie des aesthetischen Genuss*, «Jahrbuch für philosophie und phaenomenologische Forschung», Halle; trad. it. di Scaramuzza, G., *La fruizione estetica*, Liviana Editrice, Padova 1973.

- (1921) *Fragment über den Begriff des Unbewusstsen und die psychische Realität*, «Jahrbuch für philosophie und phaenomenologische Forschung», IV, Halle. Trad. parz. in De Monticelli (2000).

- (1926) *The philosophical attitudes and the Problem of Subsistence and Essence*, In: «Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy», Harvard 1926, New York 1927.

- (1911-1932) *Die Bedeutung der Kunst* (Articles 1911-1932), Wilhelm Fink Verlag, München 1976;

Trad. inglese parziale *The significance of Art. A phaenomenological Approach to Aesthetics*, K. Berger ed., Washington, D.C. University Press of America, 1986; trad. it. parziale a cura di G. Scaramuzza, *Estetica monacense*, Cuem, Milano (senza data).

(1966) *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Hildesheim.

Hartmann, N., (1921) *Grundzuege der Metaphysik der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlin 1949

- (1931) *Einladung in die Kritische Ontologie*, trad. it. (1971) *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Guida, Napoli.

Hering, J., (1921), *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, «Jahrbuch für philosophie und phaenomenologische Forschung», IV, Halle.

Hildebrand, von, D., (1916) *Die Idee der sittlichen Handlung*, («Jahrbuch für philosophie und phaenomenologische Forschung», 3, 1916, 126-51),

-(1922) *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, («Jahrbuch für philosophie und phaenomenologische Forschung», 5, 1922, 463-602), entrambi riprodotti da M. Niemayer Verlag, Tübingen 1969. Trad. it. parziale in De Monticelli (2000).

- (1961) *Vom Wesen der Liebe*, trad.it., (2004) *L'essenza dell'amore*, a cura, con introd. e note di Paola Premoli De Marchi, Bompiani, Milano.

Ingarden, R., (1931) *Das literarische Kunstwerk*, M.Niemayer Verlag, Tübingen; trad. it. *L'opera d'arte letteraria*, ***; trad. francese *L'oeuvre d'art littéraire, L'âge d'homme*, Lausanne 1983.

- (1933), *Das musikalische Kunstwerk*, trad. francese *Qu'est-ce qu'une oeuvre musicale?*, Christian Bourgois Editeur, Condé-sur l'Escaut, 1989.

- (1935) *L'essai logistique d'une refonte de la philosophie*, «Revue Philosophique», 60, 7-8, pp.36-39.

- (1964-65) *Der Streit um die Existenz der Welt*, M. Niemayer Verlag, Tübingen.

- (1985) *Selected Papers in Aesthetics*, Philosophia Verlag, München-Wien.

Pfaender, A.,(1900) *Phänomenologie des Wollens*;

- (1911), *Motive und Motivation*, Barth Verlag, Muenchen 1963.

Trad. ingl. *Phenomenology of Willing and Motivation*, Northwestern Univ. Press, 1967.

- (1904) *Einführung in die Psychologie*, Leipzig, II Auflage Leipzig 1920.

- (1913-16) *Zur Psychologie der Gesinnungen* «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1,13, 191, 325-404; 3,1916, 1-125.

- (1933) *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehender Psychologie*, Hallke, M. Niemayer Verlag.

- (1948) *Philosophie der Lebensziele*, hrsg. von W. Trillhaas, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

- (1973) *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, W. Fink Verlag, München.

- (1973) *Ethik in kurzer Darstellung*, W. Fink Verlag, München.

Reinach, A.,(1913), *Die apriorischen Grundlagen der bürgerlichen Rechts*, «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», 1, pp. 685-847, trad. it. (1990) a c. di D. Falcioni, *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano. (Un capitolo del libro è tradotto anche in Conte A.G., Di Lucia P., Ferrajoli L., Jori M., (2002), *Filosofia del diritto*, Cortina, Milano, pp. 17-31).

- (1921) *Gesammelte Schriften*, M. Niemeyer, Halle 1921.

Scheler M.,(1971->) *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern.

- (1889) *Lavoro e etica*, in: Scheler (1967).

- (1916) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke Verlag, Bern, 1980, tr. it. (1996), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, di G. Caronello, S.Paolo, Torino.

- (1919) *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag, Bern, 1955, tr. it. parziale (1936), *Crisi dei valori*, Bompiani, Milano.

- (1923) *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern, 1972, tr. it. (1980), *Essenza e forme della simpatia*, di L. Pusci, Città Nuova, Roma.

- (1923) *Die Idole der Selbsterkenntnis*, Gesammelte Werke 3, Vom Umsturz der Werte, Francke Verlag Bern und

München, 1972.

- (1928) *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Francke Verlag, Bern, 1962, tr. it. (1970), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Editore Milano.

- (1967) *Amore e conoscenza*, tr. e cur. Pesante L., Liviana, Padova.

- (1979) *Pudore e sentimento del pudore*, tr. di Lambertino A., ed. Guida, Napoli.

- (1983) *Il dolore, la morte, l'immortalità*, ed. Elle Di Ci.

- (1988) *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, tr. e cur. da Ravinaro R., Guida, Napoli.

- (1999) *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano. Contiene traduzioni italiane di *Die Idole der Selbsterkenntnis* e *Die Rehabilitierung der Tugend*

Stein E., Werke, hrsg. von L. Gelber & P.R. Leuven, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1951 ->

- (1917) *Zum Problem der Einfühlung*, M. Niemeyer, Halle, tr. it. (1992) *L'empatia*, di M. Nicoletti, Il Prisma, Franco Angeli Editore, Milano *

- (1922) *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, tr. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma, 1996.

- (1925) *Eine Untersuchungen über den Staat*, M. Niemeyer, Verlag, Tübingen, 1970, tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1993.

- (1929) *Husserls Phanomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*, tr. it. *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso D'Aquino*, in *La ricerca della verità - Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1993.

- (1930-32) *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, Werke vol. VI, Herder-E. Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br., 1962, tr. it. *La struttura ontica della persona*, di M. D'Ambra, in *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1997.

- (Manoscritti 1932) *Welt und Person*, Werke Bd. VI, 1962.

- (Manoscritto 1917-1933) *Einführung in die Philosophie*, Werke Bd. XIII, 1991. (1998) Trad.it. a cura di A. Ales Bello, *Introduzione alla filosofia*, Roma, Città Nuova

- (1935) *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sein*, in Werke, vol. II, Herder-E. Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br., 1952, tr. it. *Essere finito e Essere eterno*, di L. Vigone, rev. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma, 1988.

- (1936) *Martin Heideggers Existential-philosophie*, tr. it. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in *La ricerca della verità*, di A. M. Pezzella, op. cit., 1993.

- (1936) *Die Seelenburg*, tr. it. *Il Castello interiore*, a cura di A. M. Pezzella, in *Natura Persona Mistica*, op. cit., 1997.

- (Manoscritto 1941) *Wege der Gotteserkenntnis*, Kaffke, München 1979; trad. angl. *Ways to know God*, «The Thomist», IX, 1946, trad. it. Francesca De Vecchi, Postfazione di R. De Monticelli, Dehoniane, Bologna (2003).

- (1942) *Kreuzeswissenschaft. Eine Studien über Joannes a Cruce*, in Werke vol. I, Herder-E. Nauwelaerts, Louvain-Freiburg i. Br., 1950, tr. it. *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma, 1982.

- (1985) *Aus dem Leben eines jüdischen Familie*, Werke Bd. VII,

Trad. ital. *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992.

- (1917-1938) *Briefe an Roman Ingarden*, Werke Bd. XVI, 1994.

- (1917-1942) *Briefauslese*, Herder, Freiburg 1965;

Trad. ital *La scelta di Dio - Lettere* (1917-1942), Città Nuova, Roma 1973.

(III) Fenomenologie speciali (alcuni classici):

a) *Fenomenologia e psicopatologia*

Binswanger, L., (1922) *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, Berlin, Nachdruck Bonset, Amsterdam 1965.

- (1942) *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehaus, Zuerich.

- (1920-1936) *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1946, 1955. Trad. ital. parziale *Per un'antropologia fenomenologica*, a cura di F. Giacanelli, Prefazione di U. Galimberti, Feltrinelli, Milano 1984.

- (1956) *Drei Formen missglückten Daseins*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1956, trad. ital. *Tre forme di esistenza mancata*, Garzanti, Milano 1978.

- (1957) *Schizophrenie*, Neske, Pfullingen, trad. ital. parziale *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1963

- (1960), *Melancholie und Manie*, Neske, Pfullingen, trad. it. *Melanconia e mania*, Boringhieri, Torino 1977(2).

- (1965) *Wahn*, Neske, Pfullingen, trad. it. *Delirio*, Marsilio, Padova 1990.

- (1973) *Il caso Ellen West e altri saggi*, Prefaz. di D. Cargnello et F. Giacanelli, Bompiani, Milano 1973.

Wyrsh, J., *Die Person des Schizophrenen*, Haupt, Bern 1949

Minkowski, E., (1966) *Traité de psychopathologie*, PUF, Paris 1966, trad. it. *Trattato di Psicopatologia*, Feltrinelli, Milano 1973.

- (1968) *Le temps vécu*, trad it. *Il tempo vissuto*, Einaudi, Torino 1971.

Straus, E.,(1948) *Aesthesiologie und Halluzinationen*, in: *Psychologie der menschlichen Welt*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960. Trad. it. Cargnello, D., (a cura di), *Antropologia e psicopatologia*, Bompiani, Milano 1967

Van der Berg, J.H., (1961) *The Phaenomenological Approach to Psychiatry*, Springfels, Illinois 1955, trad. ital. *Fenomenologia e psichiatria*, Bompiani, Milano 1961.

von Gebattel, (1956) *Die Welt des Zwangskranken*, Trad. ital. Cargnello, D., (a cura di), *Antropologia e psicopatologia*, Bompiani, Milano 1967, 67-167.

Tellenbach, H., (1961), *Melancholie: Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, Springer Verlag, Berlin 1976 (3).

Blankenburg, W., (1971) *Die Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Enke, Stuttgart.

Kimura Bin, (1992) *Ecrits de psychologie phénoménologique*, PUF, Paris.

Per una rassegna introduttiva:

Spiegelberg, H., (1972) *Phenomenology in Psychology and Psychiatry, A Historical Introduction*, Northwestern University Press, Evanston.

b) Psicologia fenomenologica

Minkowski, E., (1933) *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris.

Sartre, J.-P. (1934), *La transcendance de l'Ego*, VRIN, Paris 1988.

- (1936), *L'imagination*, PUF, Paris 1989.

- (1939), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1965.

Schilder, P., (1935) *The Image and Appearance of the Human Body*, ***

Merleau-Ponty, M., (1942), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.*

- (1945) *La structure du comportement*, Puf, Paris.

Ricoeur, P., (1950) *Philosophie de la volonté 1 - Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1988 (2), tr. it. *Filosofia della volontà 1 - Il volontario e l'involontario*, di M. Bonato, Marietti, Genova, 1990.

- (1959) *Le sentiment, dans : A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1993, 251-65.

Straus, E., (1966) *Phenomenological Psychology*, Tavistock Publications, London.

- (1963) *The Primary World of Sense*, Glencoe, Collier, McMillan, London.

- (1975) *The Monads have Windows*, in: H. Spiegelberg (ed.), *Phenomenological Perspectives*, Nijhoff, The Hague.

Bollnow, O.F., (1963) *Mensch und Raum*, W.Kohlhammer, Stuttgart. Van der Berg, J.H., (1987) *The Human Body and the Significance of Human Movement*, in: *Phenomenological Psychology: the Dutch School*, Nijhoff, Dordrecht.

c) *Estetica fenomenologica (v. anche II)*

Sartre, J-P., (1940) Sartre, J-P., *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940, 1986 *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1986

Gouhier, H., (1943) *L'essence du théâtre*, Aubier, Paris 1967

Gouhier, H., (1952) *Le théâtre et l'existence*, Vrin, Paris 1991.

Gouhier, H., (1958) *L'oeuvre théâtrale*, Flammarion, Paris.

Merleau-Ponty, M.,

- (1964) *Le visible et l'invisible* (1964), Gallimard, Paris, trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1968.

-(1964bis) *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris.

Dufrenne, M., (1953-1967) *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, 2 voll., PUF, Paris.

Formaggio, D., (1962), *Studi di estetica*, Milano.

Maldiney, H., (1973) *Regard Parole Espace, L'âge d'Homme*, Lausanne 1994(2)

Fellmann, F., (1989) *Phénoménologie als Esthetische Theorie*, Karl Alber Verlag, Freiburg-Muenchen.

Rudnick, H.H. (ed.), (1990) *Ingardeniana II, and Other Approaches to Aesthetics, Literature and the Fine Arts*, *Analecta Husserliana* 30, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.

Kronegger, M. (ed.), (1991) *Phenomenology and Aesthetics*, *Analecta Husserliana* 32, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.

Tymieniecka, A.T., (ed.), (1991) *Ingardeniana III: The*

Performing Arts, the fine Arts, and Literature, Analecta Husserliana 33, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.

d) *Fenomenologia della religione*

Hering, J., (1925) *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strassburg.

Otto, R. (1917), *Der Heilige*, München 1936, trad.it. *Il sacro - L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984.

- (1926), *West-östliche Mystik*, Beck, München 1971, trad. it. *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Genova 1985.

Walther, G., (1955), *Phänomenologie der Mystik*, Walter Verlag, Olten-Freiburg i. b.

Van der Leeuw, G., (1956), trad. it. *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1975.

Dupré, L., (1977), *L'autre dimension*, Cerf, Paris

- (1976), *Transcendent Selfhood - The rediscovery of the inner life*, The Seabury Press, New York;

- (1977), *A Dubious Heritage*, Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto

- (1998), *Religious Mystery and Rational Reflection*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, UK

IV. Introduzioni e studi su autori o temi fenomenologici

Ales Bello, A., (1992), *Fenomenologia dell'essere umano- Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova.

Bernet, F. Kern, I. Marbach, E., (1992), Edmund Husserl, Il Mulino Bologna, Bianchi, I.A., *Etica husserliana, Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano 1999.

Besoli, S., L. Guidetti, (a cura di) (2000), *Il realismo fenomenologico – Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata.

Bianchi, I.A., (1999), *Etica husserliana, Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano.

Bucci, P. (2000), *Husserl e Bolzano alle origini della fenomenologia*, Unicopli, Milano.

Civita, A., (1984), *Introduzione alla fenomenologia*, Signorelli, Milano.

Costa, V., Franzini, E., Spinicci, P., (2002), *La fenomenologia*, Einaudi Torino.

D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di) (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.

De Monticelli, (1995), *L'ascesi filosofica*, Feltrinelli, Milano.

De Monticelli, R., a cura di (2000), *La persona, apparenza e realtà – Testi fenomenologici 1911-1933*, Cortina, Milano.

De Monticelli, R., (1998), *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e associati, Milano. De Monticelli, R., (2000a), *Individuality and Mind*, *Proceedings of the International Conference The Emergence of the Mind* (Contributions by, among others: G. Rizzolati, E. Boncinelli, P. Churchland, J. Taylor, T. Crane, N. Block), Fondazione Carlo Erba, Milano, 2000.

De Monticelli R., (2002) *Personal Identity and Essential Individuality*, in: A. Tymieniecka (ed.), *Phenomenology World-Wide*, «Phaenomenologica», Kluwer Publ., Dordrecht-Boston 2002.

De Monticelli R., (2004) *Leibniz on Essential Individuality*, *Proceedings of International Symposium on Leibniz* (G. Tomasi, editor, M. Mugnai, A. Savile, H. Posen), Studia Leibnitiana, 2004.

De Monticelli, R.,(2003), *L'ordine del cuore – Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano.

De Natale, F. , Semerari, G., (1989), *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo Bari.

Franzini, E., (1991), *Fenomenologia: introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Angeli Milano.

Lanfredini, R., (1995) *Husserl: la teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza Roma-Bari.

Lenoci, M., (1992), *Primato della percezione interna e idealismo. La prospettiva fenomenologica di husserl e Scheler, in Autocoscienza Valori Storicità. Studi su Meinong, Scheler, Heidegger*, Angeli, Milano.

Mc Intyre, R., Smith, D.W., (1982) *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht and Boston: D. Reidel.

Mohanty, J.N., (1970), *Phenomenology and Ontology*, Njihoff, Den Haag.

Savi, C., (1995), *Husserl e lo scetticismo*, Guerini, Milano

Smith, B., Smith, D. W., (1995) *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge Univ.

Smith, B., (1988), a cura di, *Parts and Moments. Studies in Logics and Formal Ontology*, Philosophia Verlag, Muenchen, Wien.

Spinicci, P., (1985) *I pensieri dell'esperienza – Interpretazione di "Esperienza e giudizio"*, La Nuova Italia, Firenze.

Spinicci P. (2000), *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna.

Sokolowski (1968), *The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations*, in: "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 28, 1967-68, pp. 537-553.

Tragesser, R.,(1984) *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge University Press.

Tymieniecka, M.T., (2002), *Phenomenology World-Wide*, «Phaenomenologica», Kluwer Publ., Dordrecht-Boston.

V. Fenomenologia e filosofia analitica; altri riferimenti

Austin, J. L., (1962), *How to do things with words*, Oxford Univ. Press, Oxford; trad. It. (1987) di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova

Bozzi, P.,(1990), *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano.

Brentano, F.,(1924-27) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, trad. it (1997), *La psicologia dal punto di vista empirico*; a cura di Liliana Albertazzi, Laterza, Bari.

Cappuccio, M., (2004), a cura di, *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Albo Versorio, Milano.

Carnap, R., (1929), *Die Ueberwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», III, pp. 215-228; trad. it. (1969), *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, a cura di E. Melandri, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Torino, pp.504-32.

Clark, A., *Being There*, (1997) MIT, trad. it. *Dare corpo alla mente*, Mc Graw-Hill 1999.

Crane, T. (2003), *Fenomeni mentali*, Cortina, Milano.

Conni, C. (2005) *Identità e strutture emergenti*, Bompiani, Milano.

Cobb-Stevens, R., (1990), *Husserl and Analytic Philosophy*, Kluwer, Dordrecht.

Cremaschi (a cura di), (1997), *Filosofia analitica e filosofia continentale*, La Nuova Italia, Firenze.

Dummett, M., (2001), *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.

Damasio, A., (1995), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano.

- (2000), *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano.

- (2003) *Alla ricerca di Spinoza – Emozioni, sentimenti, cervello*, Adelphi, Milano.

Egidi, R.,- Dell'Utri, M., - De Caro, M. (2003) (a cura di), *Normatività Fatti Valori*, Macerata, Quodlibet.

Frege, G., (1968), trad. it. *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangioni, Boringhieri, Torino.

Frege, G., (1921), *Ricerche logiche*, Trad.it. (1988), M. Di Francesco, Guerini, Milano.

Levine, J., (1983), *Materialism and Qualia: the Explanatory Gap*, "Pacific Philosophical Quarterly", 64, 1983, pp. 354-361.

Mulligan, K., (2000), "Métaphysique et Ontologie", in: Engel, P. (a cura di), *Précis de philosophie analytique*, PUF, Paris.

Nussbaum, M., (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.

Oliverio, A., (2002), *Prima lezione di neuroscienze*, Laterza, Bari.

Palombi, F., (2003), *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-carlo Rota fra matematica e fenomenologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Papineau, D., (2004), *Thinking about Consciousness*, Clarendon Press, Oxford.

Ryle, G., *Phenomenology versus "The Concept of Mind*, in Id., (1990) *Collected Papers, I. Critical Essays*, Thoemmes, Bristol.

Rota, G.-C., (1993), *Pensieri discreti*, Garzanti, Milano (cf. "Fundierung", pp. 178-187).

Rudder Baker, L., (2002), *The Ontological Status of Persons*, "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. LXV, No. 2, September 2002.

Rudder Baker, L., *Persons and Bodies: A Constitution View* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Silesius, A., (1991), *Pellegrino cherubino*, trad. it. a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Cinisello Balsamo.

Usberti, G., (2000) *Modi dell'oggettività*, Saggi in onore di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano.

Van Inwagen, P., (1995), *Material beings*, Ithaca N.Y. [etc.] : Cornell University Press.

Van Inwagen, P., (1993), *Metaphysics*, Oxford ; Delhi [etc.] : Oxford University Press.

F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, (1991) *The embodied mind- Cognitive science and human experience*, MIT 1991

Varzi, A., (2001), *Parole, oggetti, eventi*, Roma, Carocci

Varzi, A., (2002) *Ontologia e Metafisica*, in D'Agostini, F., Vassallo, N. (a cura di) (

Von Wright, G.H. (1963) *Norm and Action*, London: Routledge & Kegan Paul; Von Wright, G.H. (1983) *Practical Reason: Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford: Blackwell.

Bibliotec@SWIF Readings/Contemporanea

Collana diretta da Enzo Rossi, Gian Maria Greco, Luciano Floridi

Editing e Grafica

Rossella Rosciano, Fabrizio Martina

© Roberta De Monticelli 2005.
© SWIF 2005.

SWIF - Edizioni Digitali di Filosofia
URL: <http://www.swif.it>
Registrazione: ISSN n. 1126-4780

R. DE MONTICELLI, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, SWIF Readings/Contemporanea, 2005, ISSN 1126-4780, http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf

Readings è una collana di e-book composta da numeri speciali della rivista SWIF. Lo scopo del progetto è quello di rendere disponibili al pubblico italiano, in forma gratuita, testi filosofici che possano contribuire all'analisi dei classici alla luce di problematiche filosofiche attuali, e favorire la diffusione di influenti linee del pensiero contemporaneo.

La collana si articola in tre sezioni: *Classici* (opere di grandi autori del passato); *Contemporanea* (testi chiave per comprendere gli sviluppi recenti del sapere filosofico); *Scienza* (classici del pensiero scientifico di rilevanza filosofica).

Le copertine di SWIF Readings sono progettate e realizzate da Fabrizio Martina e Gian Maria Greco partendo da un'idea di Rocco Satalino.

Tutti i diritti riservati. È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite, inoltre, le copie a titolo di cronaca, studio, insegnamento, critica o recensione, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Per ogni ulteriore uso del materiale presente nel sito, è vietato l'utilizzo senza il permesso di autori o autrici. Si rimanda alle più estese norme sui diritti d'autore presenti sul sito Bibliotec@SWIF: http://www.swif.it/biblioteca/info_copy.php

Per citare un testo di si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, *Titolo*, introd. di Nome (se presente), trad. di Nome (se presente), SWIF Readings/Sezione (inserire il nome della sezione: Classici, Contemporanea o Scienza), Anno, ISSN 1126-4780, URL (esempio: http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/epitteto_SWIF.pdf).



Bibliotec@SWIF

Bibliotec@ è il servizio dello SWIF che tramite la pubblicazione di saggi, testi inediti, classici e traduzioni, si rivolge a studenti e docenti di filosofia. Il fine è incentrare l'attenzione sul dibattito dei problemi filosofici contemporanei, cogliendone gli aspetti teorici più salienti in modo non-storicistico. *Bibliotec@* è attualmente costituito da: Calls for Comments, Linee di Ricerca e Readings.

www.swif.it/biblioteca

Calls for Comments

Calls for Comments è il servizio finalizzato alla discussione filosofica di testi che sono stati accettati per una presentazione al pubblico oppure per la pubblicazione.

www.swif.it/biblioteca/cxc

Linee

di

Ricerca

Linee di Ricerca è un e-book in progress finalizzato all'aggiornamento filosofico, in cui ciascun capitolo fornisce una visione panoramica e critica di una specifica area di ricerca della filosofia contemporanea.

www.swif.it/biblioteca/lr