

Carmino Di Martino, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini e Associati, 2013, pp. 147, € 16.50, ISBN 9788881073467

Matteo Settura, Università degli Studi di Padova

Il libro raccoglie, in altrettanti capitoli, tre saggi sulla fenomenologia husserliana, preceduti da una breve *Introduzione* che dichiara immediatamente il duplice intento: da un lato si tratta di introdurre al pensiero di Husserl, dall'altro di contribuire, con osservazioni critiche rispetto alla sua impostazione, al dibattito contemporaneo sul "realismo". Queste due esigenze si trovano congiunte nel recupero dell'istanza centrale che guida il percorso husserliano: l'intenzionalità. Preservare questo concetto da facili fraintendimenti e contestualizzarlo alla luce della inaggrabile centralità della "esperienza trascendentale" permette già, come verrà in luce nel terzo capitolo, di tenersi alla larga da alcune ingenuità speculative che viziano il dibattito di cui sopra. Se quello dell'introduzione alla fenomenologia non appare un compito così originale, è perché lo stesso Husserl ha nei suoi scritti incessantemente insistito sulla necessità di una preliminare *metànoia*, di una conversione dell'atteggiamento che deve sfociare nel punto di vista fenomenologico, capace di superare la tradizionale contrapposizione tra idealismo e realismo.

Il capitolo primo, intitolato *Doxa ed Episteme. Il senso comune e la fenomenologia*, prende dunque le mosse innanzitutto dal "senso comune", inteso come "certezza del mondo" o "suolo universale della credenza del mondo che viene presupposto in ogni prassi, sia in quella della vita, sia in quella teoretica del conoscere" (p.25). La prima esigenza, quella di una metodica messa entro parentesi di questa certezza, deriva dal fatto che l'atteggiamento naturale o dossico – così come l'obiettivismo dogmatico delle scienze – si rovescia subito nel proprio opposto: lo scetticismo. Al punto che "l'assolutizzazione del mondo è [...] il fondamento nascosto delle argomentazioni scettiche" (p.27). L'atteggiamento naturale è "ingenuo": esso "non mette in linea di conto o non vede l'atto intenzionale implicito nel darsi e nel valere per me dell'oggetto" (ibid.). Di qui la necessità di un metodo capace di far emergere l'immanenza fenomenologica come "regione fenomenologica" della certezza o dell'"indubitabilità", l'"io puro", "coscienza pura" o "soggettività trascendentale": né psiche, né natura, né sostanza metafisica né

attività psichica. Siamo all'“idealismo trascendentale fenomenologico” che “conduce all'abbandono di ogni idealismo soggettivo” (p.37), nella misura in cui l'intenzionalità non è mai scoperta di una “proprietà della coscienza” ma piuttosto “principio che governa il farsi fenomeno” (p.36). E l'impresa fenomenologica non è se non l'analisi di queste leggi della manifestatività: analisi della costituzione. “Costituzione” non significa mai creazione, costruzione o produzione dell'oggetto da parte della coscienza costituente, ma piuttosto *il Faktum che*, per essenza, essere e senso d'essere si danno inseparabilmente, che l'*objectum* non è mai *objectum tantum* ma sempre manifestato-manifestantesi secondo precise condizioni di manifestazione: l'oggetto è sempre oggetto nel suo *come*. Il compito dell'analisi intenzionale come analisi costitutiva, sarà dunque quello di far emergere e di indagare la peculiare eccedenza rappresentata da questo “come”. A questo livello, è l'analisi stessa a scindersi in due momenti complementari: da un lato, l'analisi statica, che si muove ancora nella dimensione del “già-costituito” e mantiene pertanto lo schema “contenuto d'apprensione/apprensione”, nel quale cioè il polo degli atti soggettivi mantiene una funzione di *messa in forma* intenzionale su dati iletici inermi; dall'altro, l'analisi genetica, che, interrogando la “storia” correlativa dell'io e dell'oggetto, giunge fino a rivelare “la dipendenza della donazione di senso, dell'atto propriamente intenzionale, da ‘sintesi passive’, che non sono cioè realizzate ‘dalla’ soggettività [...] ‘sintesi’ a cui la soggettività stessa è soggetta” (p.43). Proprio quest'ultima scoperta fenomenologica costituisce l'apertura di un campo di “intenzionalità passiva” abitato da “tendenze *anteriori* al cogito” (p.46), fino alla formulazione di una *Triebintentionalität*. E giusto questa *Rückfrage* genetica permette anche di ripercorrere la “storia” della *Lebenswelt*, del mondo della vita, il mondo che è già-sempre-là, prima della soggettività, e lo è in duplice senso: da un lato come “mondo percettivo”, “mondo dell'esperienza pura”, a-storico e identico per tutti; dall'altro come mondo-ambiente, *Umwelt* delle validità circostanti storico-culturali particolari. Il secondo sta con il primo in un rapporto di fondazione, ed entrambi sono il prodotto di una “storia necessaria”, che tocca alla fenomenologia genetica disvelare ripercorrendone a ritroso il cammino fatto di leggi trascendentali. È questo anche il senso dell'ispirazione teleologica dell'ultimo Husserl: “un giusto ritorno all'ingenuità

della vita, ma attraverso una riflessione che s'innalzi al di sopra di essa” (p.24).

Il capitolo secondo, significativamente intitolato *Una filosofia dell'esperienza*, non può non prendere le mosse dal serrato confronto che Husserl ingaggiò con la filosofia moderna e in particolare con l'empirismo britannico. Emerge così come la fenomenologia proceda dalla “insufficienza dell'empirismo moderno”, nel tentativo di far emergere l'“impulso trascendentale” che riposava nascostamente in esso, coltivandolo nelle sue estreme conseguenze. L'autentica scoperta trascendentale fenomenologica è allora la “scoperta immensa e insuperabile dell'intenzionalità” (p.69), come sottolinea l'autore citando Ricoeur, nella misura in cui il fraintendimento fondamentale che affetta tutta la filosofia moderna è proprio la mancanza di una distinzione radicale tra “esperienza di sé psicologica” ed “esperienza trascendentale”. Al contrario “la soggettività trascendentale non può essere né la soggettività psicologica né la soggettività reale, psico-fisica. Anche quest'ultima rientra, infatti, come tutte le ‘realità’ costituite, nella sfera di ciò che ottiene il suo senso a partire dalla soggettività trascendentale” (p.78). In questo senso, l'intenzionalità è ciò che è sfuggito in vari modi tanto a Descartes quanto a Kant e Hume: rettamente intesa, essa “non è un'attività di connessione col mondo che si aggiunge in un secondo momento ad una coscienza che sarebbe già senza di essa” – l'intenzionalità husserliana non consiste, in altre parole, in un “ponte” da costruire tra due poli già presenti, ma è “relazione originaria, la quale cioè, come si direbbe in un linguaggio estraneo a quello della fenomenologia, precede i suoi poli” (p.80). La struttura della correlazione intenzionale è appunto *struttura*: in essa non vi sono termini originali – entrambi i termini sono *costituiti*, costituiti nella relazione. Ad una soggettività trascendentale sovrana che “informa” l'oggetto si contrappone una “vita ultima operante”, una “vita operante universale” (p.79), o “intenzionalità fungente”, dativo anonimo della manifestatività che viene a coincidere in ultima istanza con il movimento altrettanto anonimo della temporalizzazione e dell'associazione originaria, strutture infime della formazione delle appercezioni e gradini fondanti della stessa “costituzione della cosa”, cosicché “l'atto noetico non può più venire considerato come la messa in forma soggettiva del mondo, bensì come il riconoscimento di una direzione di senso che si è formata passivamente e che si impone al soggetto” (p.104).

Il terzo capitolo, intitolato *Intenzionalità e realtà*, sulla base del percorso compiuto nei primi due, interviene all'interno del dibattito sul realismo. Esso prende le mosse dal rilievo di un certo "disagio nei confronti dell'intenzionalità" che caratterizza autori di varia provenienza ma tutti variamente impegnati a promuovere un "realismo" (Meillassoux, Benoist, Ferraris). Il suddetto disagio si esprime nel fatto che l'intenzionalità viene considerata "lo strumento teorico più raffinato per la metabolizzazione della realtà" (p.108): essa deriva ancora, secondo Meillassoux, dal vecchio soggettivismo moderno, di ascendenza cartesiana ma soprattutto kantiana, che ha la pretesa fondamentale idealistica di "affermare il 'primato della relazione rispetto ai termini relati'" e difendere ancora la "potenza costitutiva della mutua relazione" (p.109). Il realismo (continua Di Martino citando ancora Meillassoux), di contro al carattere *relazionale* della fenomenologia, richiede di considerare le "sfere della soggettività e dell'oggettività l'una indipendentemente dall'altra" (p.108). Il percorso che Di Martino intraprende per mostrare la vacuità di questa posizione, muove dalla *Quinta Ricerca Logica*, luogo fondamentale della "scoperta" husserliana della intenzionalità, scoperta che avviene proprio tramite l'approfondimento critico della nozione brentaniana: in primo luogo, "la relazione intenzionale non è da confondersi con una relazione reale-causale" (p.113); in secondo luogo, se è proprio di ogni atto il riferirsi per essenza ad *un* correlato, ad *un* oggetto intenzionale: qual è il carattere di questa 'presenza intenzionale'? e inoltre, che cosa giustifica questa "coscienza d'identità"? Queste domande divengono le domande centrali della fenomenologia di Husserl: le domande sul senso d'essere, che si presenta in modo peculiare e inseparabile insieme all'essere stesso. Ma è appunto sulla base della diagnosi di questa inseparabilità che Husserl afferma il necessario riferimento del mondo reale alla coscienza trascendentale: "reale è quel mondo che mi si mostra *sempre e solo* all'interno dei decorsi della mia esperienza, secondo certe caratteristiche di manifestazione e di concordanza; reale non è *l'al di là* di tale sfera di manifestatività, ma proprio ciò che in essa si manifesta come tale" (p.132). L'intenzionalità non dissolve la realtà, non la "discioglie nell'acido" del soggettivismo, semplicemente "la realtà [...] coincide con il manifestarsi in conformità a [...] strutture di coerenza. Non vi è un altro senso possibile della parola 'realtà' né qualcosa da cercare dietro ad essa" (p.133).

Precisamente queste ultime considerazioni ci permettono di sottolineare quello che ci pare essere il merito principale del libro: tramite il concetto di intenzionalità e il recupero di un concetto di esperienza non empirico-ordinaria ma trascendentalmente emendata, esso fa il punto critico su alcune tendenze prevalenti del dibattito filosofico contemporaneo, al punto da rovesciare l'accusa di soggettivismo su chi l'aveva sollevata. Da un punto di vista fenomenologico, è infatti chi pretende di parlare di una realtà *esterna* a cadere nei paradossi insolubili consegnatici dalla tradizione: questi paradossi si trovano tutti riassunti nello schema della trascendenza, della partizione interno/esterno, ma questo schema è derivato a sua volta dallo schema del percepire ordinario, della *doxa*. Questo punto apre anche un problema più vasto, che esige di ritornare alle questioni del primo capitolo, e segnatamente al rapporto con la *doxa*; problema che può essere così riassunto: la *doxa* "è il punto di partenza e il punto d'arrivo della fenomenologia husserliana" (p.24). Da un lato, la "tesi naturale" deve essere messa tra parentesi, dall'altro, la fenomenologia si pone come fine una "radicale giustificazione del regno della *doxa* nella sua verità e necessità" (*ibidem*). Ora, la fenomenologia non ha mai smesso di definirsi come "critica" che si pretende *ohne Voraussetzungen*: ma non finisce qui la *doxa* per costituire un presupposto implicito? È sufficientemente radicale una critica che si pone fin dall'inizio l'obiettivo di una "giustificazione" di ciò che critica? Naturalmente, questo problema non può essere risolto, e nemmeno posto in termini rigorosi, in questa sede.