

## ATTUALITÀ DELLA FENOMENOLOGIA?

Carmine Di Martino

Si può parlare di una attualità della fenomenologia e, in particolare, della fenomenologia di Edmund Husserl? Occorre intendersi sul significato del termine attualità. Se dicessimo che la fenomenologia husserliana continua ancor oggi a essere studiata, che ancora non si è interrotta la pubblicazione della immensa mole dei manoscritti inediti, questo non ci autorizzerebbe a parlare di una attualità della fenomenologia, perlomeno non più di quanto potremmo parlare di una attualità di Platone e del platonismo. Se invece adottiamo come indizio il fatto di per sé significativo che non pochi filosofi oggi rivendicano per i rispettivi percorsi una partenza o una prospettiva «fenomenologica», abbiamo qualche appiglio in più per parlare di una possibile attualità della fenomenologia. Soprattutto in Francia sono infatti relativamente numerosi i filosofi che avvertono l'esigenza di richiamarsi alla fenomenologia, anche là dove le loro impostazioni sono rimaste a lungo estranee ad essa. Talvolta si tratta semplicemente di appelli a una ispirazione o a uno stile fenomenologico, in quanto esso comporta un riferimento filosofico all'esperienza in chiave non empirico-cognitiva, avvertito forse oggi come più necessario o addirittura indispensabile. E tuttavia il fenomeno ha assunto un certa rilevanza internazionale, come documenta il volume recentemente pubblicato in Germania sulla fenomenologia francese contemporanea<sup>1</sup>.

Negli ultimi decenni, insomma, si è realizzata una 'strana' parabola, che ha condotto a un singolare 'ritorno' della fenomenologia e alla fenomenologia. Ma in che consiste questa stranezza? Il problema è che la fenomenologia, pur continuando a essere studiata, è apparsa per alcuni decenni irrecuperabile da un punto di vista filosofico. Negli anni Sessanta e Settanta essa è stata accantonata proprio nel paese in cui è sorta (più sbilanciato verso forme di attualizzazione del marxismo, come la Scuola di Francoforte, e modelli di pensiero anglosassoni) e sottoposta a una severa messa in questione in Francia, sotto i colpi convergenti del paradigma strutturalista (nella sua complicità con antropologia e psicanalisi), di quello marxista e della critica heideggeriana dell'ontoteologia e della metafisica della presenza (si pensi a Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault, e poi a Jacques Derrida, Jean-François Lyotard etc). Lo stesso accade in Italia, sebbene con uno scarto in avanti di più di un decennio. Soprattutto dalla metà degli anni Settanta fino a metà anni Ottanta, la notevole opera di traduzione di testi heideggeriani dà nutrimento a una nuova generazione di filosofi, i quali, prendendo simultaneamente congedo dall'idealismo gentiliano e dall'orizzonte gramsciano – che sembravano avere esaurito la loro spinta propulsiva –, si ispirano decisamente alla «decostruzione» heideggeriana della metafisica, sviluppando particolarmente lo Heidegger critico del fondazionalismo occidentale e della *Weltzivilisation*, della omologazione planetaria ad opera della tecnica (pensiamo qui soprattutto a Carlo Sini, Gianni Vattimo, Vincenzo Vitiello, Massimo Cacciari). Con tempi e modi diversi, l'ermeneutica heideggeriana sembrava aver prodotto un vero e proprio rigetto anche della fenomenologia.

Nell'ambito della filosofia continentale europea, il discorso heideggeriano sulla «fine della metafisica» divenne in certi anni dominante, canonico. Il

---

<sup>1</sup> D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011.

talento filosofico di Martin Heidegger si era reso visibile anche nella capacità di leggere l'intera storia della filosofia come una totalità sistematica retta da alcuni presupposti fondamentali: in sintesi, essa sarebbe caratterizzata da quella interpretazione del senso dell'essere come presenza, o semplice presenza, in cui la differenza ontologica è obliata. In tutte le figure dell'essere che si sono susseguite, l'essere è sempre stato interpretato sul modello dell'essente presente, come principio, fondamento, causa di esso. Fino a noi. La nostra sarebbe l'epoca del nichilismo dispiegato, in cui dell'essere non ne è più nulla, perciò l'epoca della fine della metafisica: vi sono solo essenti semplicemente presenti, disponibili alla manipolazione scientifico-tecnica. La razionalità filosofico-scientifica è in se stessa l'attuazione destinata di questa riduzione dell'essere all'essente e dell'essente a fondo utilizzabile: fino a *Essere e tempo*, infatti, la filosofia è in qualche modo responsabile dell'oblio dell'essere; da *Introduzione alla metafisica* in avanti è l'essere stesso che si sospende nell'avvento dell'Occidente, della razionalità filosofica e scientifico-tecnica, che ne rappresenta il culmine.

Al di là dei contenuti specifici di questa prospettiva, con le sue discutibili profondità, ciò che qui importa è cogliere quello che di essa ha lasciato il segno. Con Heidegger è la questione stessa del fondamento che viene messa in discussione, decostruita, più ancora che questa o quella interpretazione di esso (*idea, ousia, energeia*, soggettività, coscienza, Dio etc). Heidegger mostrerebbe cioè che essa ha un atto di nascita, è storica, ed è divenuta impossibile, non per la negligenza o l'opposizione di qualche pensatore, ma perché la metafisica è giunta alla sua fine: non possiamo più pensare nei termini del fondamento, cioè di un punto di arresto, di assicurazione, di certezza, a cui tutto si può ricondurre. Di tutto ciò, proprio in quanto siamo sull'orlo di un'epoca, noi vediamo la finitezza: le figure dell'essere, della presenza fondante e rassicurante, sono tutte interne a una parabola storica, e tramontano con essa. Da una parte, allora, con Heidegger la filosofia metteva capo a una radicale storicizzazione di se stessa: essa non è che una stagione determinata del pensiero, che sta per lasciare il posto a qualcosa d'altro che sta per venire e che noi possiamo soltanto preparare, auspicare; niente giustifica la sua superiorità, la sua convinzione di essere una entelechia della ragione. La filosofia si assegnava così un compito eminentemente decostruttivo: attendere all'oltrepassamento della metafisica, aiutare l'Occidente a declinare, e ciò si intreccerebbe al superamento della pretesa dell'Occidente di essere un capo, del suo intrinseco imperialismo. Dall'altra parte, nonostante la prima ricezione heideggeriana, in Francia in particolare, si fosse caratterizzata in senso esistenzialistico, la critica heideggeriana alla onto-teologia era anche una potente messa in questione dell'umanismo e del soggettivismo che da Descartes a Husserl avevano dominato la scena filosofica. Anche il soggetto, anzi forse soprattutto il soggetto, si rivelava nella sua finitezza e storicità. Nella riflessione filosofica che si era iscritta nella apertura heideggeriana si era dunque proceduto, dagli anni '60 agli anni '80, a seconda che si trattasse di un contesto francese o italiano, ad una sistematica decostruzione della metafisica della presenza in tutte le sue modulazioni.

Nel clima determinato dallo strutturalismo e dalla «fine della metafisica», sembrò allora che la fenomenologia fosse rimasta vittima di una ingenuità e di un ritardo clamorosi e appartenesse a un'altra epoca filosofica: essa risultava il porta-bandiera di un progetto complessivo, quello metafisico, che era crollato nel suo insieme e appariva come gli ultimi soldati giapponesi che continua-

vano a combattere quando la seconda guerra mondiale era a tutti gli effetti finita. Il sogno di una filosofia come scienza rigorosa era definitivamente tramontato. Il riferimento a una soggettività trascendentale costituente – a una coscienza pura – appariva come un imbarazzante residuo di cartesianesimo e suonava come un soggettivismo, un idealismo soggettivo, divenuto filosoficamente improponibile. La riduzione trascendentale risultava come la pretesa o l'illusione di accedere a un campo purificato di esperienza, e quindi alla soggettività o intersoggettività trascendentale, mediante una sospensione impossibile delle validità. L'istanza dell'intuizione, cioè di una offerenza e di un coglimento della cosa in carne e ossa, che qualificava il «principio dei principi» della fenomenologia, era stata inesorabilmente messa in questione dal carattere interpretativo di ogni rapporto col mondo. Il primato della percezione, presunto o reale, era stato rovesciato dalla scoperta della dimensione ermeneutica e pragmatico-affettiva dell'incontro con gli enti intramondani: niente cose semplicemente presenti, ma *pragmata* in una prassi e in un universo di senso precompreso. L'ambizione eidetica, quella cioè di raggiungere strutture – *eide* –, era stata ampiamente sconfessata dal carattere storico, finito, linguistico di ogni scoperta, quando non attribuita a quella volontà di potenza che, con Nietzsche, si era rivelata come l'autentico volto della volontà di verità. Insomma, la fenomenologia pareva incarnare proprio ciò che si trattava di lasciarsi alle spalle.

In Francia, si pensava che la lettura derridiana della fenomenologia ne avrebbe sancito l'eclissi definitiva: «La fenomenologia rimane – nel suo “principio dei principi” – la più radicale e critica restaurazione della metafisica della presenza»<sup>2</sup>, recita un noto passo di *Della grammatologia* (1965). Derrida metteva in questione i concetti fondamentali della fenomenologia husserliana: l'intuizione, l'evidenza, la presenza, l'esperienza e naturalmente la coscienza. Quest'ultima incarnava infatti in maniera eminente il valore di presenza: presenza a sé, che si possiede in una assoluta coincidenza, e che si propone come istanza ultima e insuperabile al di qua di ogni finitezza (coscienza trascendentale). Anche se le analisi husserliane della coscienza temporale, con la dialettica ritenzionale-protenzionale, sembrano andare in un'altra direzione, alla fine, secondo Derrida, in una interpretazione che si discosta manifestamente dalla lettera husserliana, è alla impressione originaria, vale a dire al presente, alla punta di un presente impressionale, che Husserl attribuisce il primato: «Da Parmenide a Husserl, il privilegio del presente non è mai stato messo in questione. Non ha potuto esserlo. È l'evidenza stessa e nessun pensiero sembra possibile fuori dal suo elemento»<sup>3</sup>. E il primato del presente è solidale con quello dell'intuizione, cioè di una supposta presa senza resti – che avverrebbe nel batter di ciglia di un

<sup>2</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A.L. Loaldi, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano (1969) 1989, p. 55.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 64. Derrida, interpretando le analisi husserliane sulla temporalità, sovrappone in modo improprio e abbastanza sistematicamente la nozione di «ora» o «impressione originaria» a quella di «presente vivente», orientando così la comprensione della temporalità husserliana nella direzione di un primato del presente e dunque di una appartenenza alla metafisica della presenza. Lo si può evincere per esempio da questo passo: «Il privilegio accordato alla coscienza significa dunque il privilegio accordato al presente; e anche se si descrive, alla profondità a cui lo fa Husserl, la temporalità trascendentale della coscienza, è al “presente vivente” che si accorda il potere di sintesi e di raccolta incessante delle tracce» (J. Derrida, *Margini della filosofia*, cit., p. 44).

indivisibile istante presente – della supposta originaria presenza della cosa. In luogo di un pensiero della presenza, cui si ricondurrebbe in ultima istanza la fenomenologia, bisognerebbe dunque lavorare a un pensiero della differenza e della traccia.

Insomma, dopo la morte improvvisa di Maurice Merleau-Ponty, avvenuta nel 1961, la fenomenologia in Francia sembrava avviata verso un'inesorabile uscita di scena, mentre si andavano affermando lo strutturalismo, le critiche di Derrida a Husserl, la «condizione postmoderna» di Lyotard. E invece, a partire dai primi anni '80 si intravedono i segni di una – all'apparenza insospettabile – ripresa della fenomenologia. Non si tratta ovviamente di un fulmine a ciel sereno. Alla sua radice si trovano alcuni nomi e il loro profondo influsso sugli orientamenti filosofici in Francia: Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Henri Maldiney e Jean Beaufret. Come osserva Jean Greisch, sono stati questi i «resistenti»<sup>4</sup>, gli autori che hanno reso possibile la rinascita della fenomenologia in Francia.

Tale rinascita si rende evidente all'inizio degli anni '80 con l'emergere di una generazione di giovani ricercatori destinati poi ad affermarsi<sup>5</sup>, il retroterra dei quali è costituito non tanto da un diretto riferimento a Husserl, quanto da un variegato e peculiare intreccio di Heidegger, Lévinas, Merleau-Ponty, Henry, e anche, per quanto strano possa sembrare, di Derrida. Due sono i fattori che occorre tenere presenti. In primo luogo, il considerevole ampliamento delle opere disponibili di Husserl e di Heidegger, che ha modificato le prime e più intransigenti classificazioni dei rispettivi orientamenti e dei rapporti tra essi. Lo studio della fenomenologia genetica da una parte e del primo Husserl dall'altra offrono un quadro più completo del percorso husserliano che contribuisce a una reinterpretazione non idealistica della fenomenologia (i problemi delle sintesi passive, della intenzionalità fungente, della pulsionalità e degli istinti originari, dell'intersoggettività ecc. intervengono a scombussolare le interpretazioni consolidate). In secondo luogo, si allarga anche la conoscenza del corpus heideggeriano e si sviluppano di conseguenza le analisi della fase di gestazione di *Essere e tempo* e dei legami profondi e complessi tra il pensiero heideggeriano e la fenomenologia husserliana: Heidegger comincia a essere considerato come un fenomenologo (quale in effetti egli stesso si era sempre ritenuto) e la sua opera inizia ad essere riletta fenomenologicamente. Inoltre, come nota Greisch, della nuova generazione di interpreti fanno parte notevoli studiosi della storia della filosofia, i quali prendono a interrogare i grandi testi della tradizione metafisica in maniera fenomenologica, sul modello delle «interpretazioni fenomenologiche» (di Aristotele, di Agostino, di Kant etc.) realizzate da Heidegger stesso, guadagnando così uno sguardo nuovo su tutta la storia della filosofia.

---

<sup>4</sup> Scrive Greisch, a proposito dei nomi citati: «Ce sont ces “résistants” qui ont en partie rendu possible un nouvel essor de la phénoménologie» (J. Greisch, *Les Yeux de Husserl en France: Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle in Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Ellipses, Paris 2002, p. 53). Il riferimento al termine «resistenti» sta a significare che questi autori si rivolgevano alla fenomenologia in un periodo in cui essa era messa da parte.

<sup>5</sup> Riportiamo qui la lista stilata da Greisch: J. Barash, R. Barbaras, R. Brague, J.L. Chrétien, J.F. Courtine, F. Dastur, E. Escoubas, D. Franck, J.-Y. Lacoste, J.-L. Marion, M. Richir, P. Rodrigo.

Vi è dunque una chiara originalità nel ‘ritorno’ a Husserl verificatosi in Francia negli anni ’80 e tuttora perdurante<sup>6</sup>. Anzitutto, come occorre rimarcare, i suoi protagonisti non sono di stretta provenienza husserliana e i loro tentativi si inscrivono dichiaratamente, per temi e riferimenti, in un orizzonte post-heideggeriano. Non si può comprendere adeguatamente lo sviluppo della fenomenologia francese contemporanea se non si tiene conto, per esempio, come afferma Benoist, che «la generazione attuale dei fenomenologi francesi è costituita in gran parte dagli allievi di Jean Beaufret o dagli allievi degli allievi di Jean Beaufret»<sup>7</sup>. Ciò contribuisce a spiegare perché per essa non sono in primo piano i problemi della coscienza trascendentale e del ritorno agli atti costituenti della coscienza e in generale i problemi di una teoria della conoscenza legata alla filosofia moderna, bensì una ridefinizione dell’ambito della fenomenalità e una nuova interrogazione sulle condizioni di manifestatività. Se la metafisica come «epoca dell’essere» è finita, si pone da un lato l’esigenza di reinterpretare la storia della filosofia e riconoscerle un senso (e la fenomenologia si presenta come un modo efficace e potente per farlo), dall’altro il problema di come affrontare filosoficamente, con quali armi, con quale rigore, i «fenomeni», ossia quegli ambiti di esperienza che interpellano il pensiero e che possono anche oltrepassare il confine di quelli tradizionalmente frequentati dalla fenomenologia.

Quest’ultima diviene allora anzitutto un atteggiamento, un metodo – non necessariamente corrispondente al senso originario del metodo husserliano – con cui affrontare questioni vecchie e nuove, prendendo le mosse dai fenomeni, dalle «cose stesse», dalla «datità» o dalla «donazione» – secondo la sfruttata ambiguità della traduzione francese del tedesco *Gegebenheit* –, assicurandosi una partenza filosoficamente credibile e un modo di procedere rigoroso, provvisto di un apparato concettuale non arbitrario. L’intreccio dei due elementi evidenziati aiuta a comprendere perché la fenomenologia sia divenuta il «centro pulsante» della filosofia francese contemporanea e al contempo perché essa abbia assunto quella singolare ed eccentrica piega «a-soggettiva», in cui contestualmente avviene una sorta di ripensamento e di allargamento della «fenomenalità», che ne costituisce la marca. Proprio in ciò, infatti, osserva Tarditi, si riassumerebbe l’idea comune all’indirizzo francese della fenomenologia:

Lungo questo percorso si consuma la vicenda filosofica del rovesciamento dell’Io husserliano in favore di un modello di manifestatività completamente libero da ogni residuo di costituzione intuitivo-soggettiva: *l’evenementialità*, ossia la struttura dell’*altrove* (non necessariamente trascendente, dunque libero da schemi causali di stampo metafisico), fa strada ad una fenomenalità che si impone da sé e a partire unicamente da sé, interpellando l’io e coinvolgendolo nella manifestazione stessa.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Al riguardo rimandiamo anche al lavoro di C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

<sup>7</sup> J. Benoist, *L’idée de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, p. 7. Sono allievi di Beaufret Courtine, Marion, Renault, Janicaud, Vezin, Martineau (traduttore di *Essere e tempo*), Munier; e sono allieve di Janicaud F. Dastur e E. Escoubas, per citare degli esempi e senza pretendere troppo da queste indicazioni.

<sup>8</sup> C. Tarditi, *Plus d’une voix. Alle radici della fenomenologia francese*, «Biblioteca husserliana. Rivista di fenomenologia», aprile 2011, ISSN 1826-1604, [www.biblioteca-husserliana.com](http://www.biblioteca-husserliana.com), p. 15.



In quest'ottica il fenomeno, la manifestazione, è un evento di cui il soggetto non è più il fine e di cui i suoi atti non costituiscono né la direzione né la fondazione. Al contrario, è il soggetto ad essere istituito come tale in e da questo evento.

Il ritorno della fenomenologia – che ha il suo epicentro in Francia e, a partire da esso, ripercussioni che ne oltrepassano i confini – si produce in un contesto filosofico e politico generale molto mutato rispetto a quello degli anni '60-'80. La capacità di presa della visione heideggeriana dell'Occidente si è oggi notevolmente allentata e molte cose che prima apparivano inaggirabili ora hanno perso la loro urgenza e carica polemica (anche perché si sono in larga misura realizzate nei costumi). Non ha dunque più senso quella lettura che, da una parte, marcava i limiti degli elementi portanti della fenomenologia husserliana in quanto incompatibili con la visione heideggeriana della metafisica e, dall'altra, ne valorizzava tutti quegli aspetti che potevano essere letti come anticipazione di ciò che avrebbe detto e fatto Heidegger. È il caso per esempio della discussione sulla riduzione fenomenologico-trascendentale. Letta nell'ottica della «decostruzione della metafisica della presenza» essa non significa altro che ritorno a un cartesianesimo, a una coscienza soggettivisticamente intesa (questa era già l'interpretazione di Merleau-Ponty, oltre che di Heidegger e poi di Derrida). Letta al di là di quest'ottica essa può significare quella riconduzione all'esperienza che qualifica la filosofia come tale e fuori della quale la filosofia non ha più niente da dire, se non aggiungere la propria voce al coro delle ideologie o cedere il passo alle scienze empiriche.

L'esperienza di cui si occupa Husserl non è da intendersi in senso empirico, bensì in senso fenomenologico-trascendentale. Ma ciò non ha nulla a che vedere con un costrutto intellettualistico, una proiezione idealistica: al contrario, essa identifica il momento vivente dell'esperienza quale luogo di tutte le emergenze e rivelazioni di senso, alla luce del quale non è possibile parlare di «oggetto» in termini ingenuamente o dogmaticamente realistici (come ne parlerebbe una scienza obbiettivisticamente atteggiata) né di un «soggetto» in termini idealistici, come se si trattasse di un io attivo costituente, trasparente a se stesso e padrone in casa propria («L'attività egologica presuppone la passività – la passività egologica – ed entrambe presuppongono l'associazione nella forma dello sfondo iletico ultimo sottostante»<sup>9</sup>).

Il passo riflessivo della riduzione, dunque, non muove di per sé né verso un internalismo cartesiano né verso una ingenua metafisica della presenza, e nemmeno implica l'opzione per un io attivo che esercita il controllo sul mondo e su se stesso. La riduzione sottrae anzi il mondo e il soggetto all'astrazione in cui essi vengono mantenuti dall'atteggiamento obbiettivistico-naturalistico e li rivela nella loro piena concretezza, nella loro originaria con-costituzione. L'esercizio della riduzione fenomenologica schiude insomma l'ambito della manifestatività, apre l'accesso a un campo di esperienza e di operazioni in cui si producono le costituzioni di senso. Che l'indagine fenomenologica sia trascendentale significa pertanto che essa si interroga sulle condizioni di manifestatività dei fenomeni – evidentemente presupposte anche nella ricerca scientifica in 'terza persona' – e non che opti per una metafisica soggettivistica in luogo di una oggettivistica. Sotto questo profilo la fenomenologia incarna l'esigenza stessa di un radicalismo filosofico, in cui, sospendendo i presupposti

---

<sup>9</sup> E. Husserl, Ms. C 3/41b-42a.

dell'esperienza quotidiana e scientifica, si prendano di mira dati e contesti d'esperienza mettendo in questione il *come* essi si offrano per vederne sorgere il senso.

Nella prospettiva delle considerazioni compiute, si possono allora individuare alcuni motivi di interesse e di attualità della fenomenologia.

In primo luogo, là dove un certo sviluppo dell'ermeneutica, soprattutto di ispirazione gadameriana, ha condotto a una trasformazione della filosofia in cultura o in visione del mondo, in un libero esercizio dell'interpretazione o in chiacchiera ideologica, la fenomenologia rappresenta la possibilità per la filosofia di avere come proprio terreno di indagine l'esperienza e di interrogarne modalità e insorgenza conservando un rigore nel proprio modo di procedere. Comunque la si assuma e la si incarni, l'istanza della fenomenologia costituisce insomma una via per chi non intenda rinunciare alla filosofia e abbandonarsi a più o meno oscuri irrazionalismi, per chi non plauda al suo superamento e alla sua dissoluzione in discorsi retorici o letterari. È il motivo per cui anche Derrida, che pure figura tra i critici più severi della fenomenologia, rivendica per sé l'appellativo di fenomenologo: «dobbiamo oltrepassare fenomenologicamente la fenomenologia. È quello che cerco di fare anch'io. Rimango e voglio rimanere un razionalista, un fenomenologo. [...] Vorrei rimanere fenomenologico in ciò che dico contro la fenomenologia»<sup>10</sup>.

In secondo luogo, come documenta la crescente attenzione di talune scienze (innanzitutto scienze cognitive e neuroscienze) per la fenomenologia, quest'ultima mostra una positiva capacità di interagire con la ricerca scientifica. Senza in alcun modo contestarne o sminuirne la portata, la fenomenologia intende piuttosto sottrarla alle superstizioni che ne minacciano la razionalità. Il suo contributo più decisivo in questo senso non consiste tanto nel sottolineare la necessaria coimplicazione e integrazione delle prospettive in terza e prima persona (questo è quello che già provvedono a fare gli scienziati che si rivolgono alla fenomenologia), quanto nel mettere continuamente in questione le indebite ontologizzazioni dei propri risultati che le scienze, nella misura in cui sono obbiettivamente atteggiate, compiono. In contrasto con l'impostazione naturalistico-obbiettivistica delle scienze, la fenomenologia aiuta a comprendere che le «cose» o gli «oggetti» delle ricerche non possono mai essere sganciati dalle operazioni e dalle scritture implicate nella loro apparizione e dunque scambiati con presunte «cose in sé» (non ci sono, nel nostro cervello, neuroni in sé che fanno questo o quest'altro, così come non ci sono bosoni di Higgs in sé, semplicemente presenti, a portata di mano, anzi di sguardo, che aspettano solo di essere colti dai nostri cervelli evoluti di scienziati). Il che non comporta evidentemente che essi si trasformino per questo in costruzioni arbitrarie o in «interpretazioni» nel senso debolistico del termine – l'efficacia del procedere scientifico è lì a testimoniarlo –, ma che la «natura» con cui hanno a che fare le scienze non possa presentarsi come una «natura in sé», bensì come rivelazione interna a codici e scritture determinate. L'obbiettivismo resta un bersaglio costante della critica fenomenologica husserliana.

In terzo luogo, la fenomenologia, proprio in quanto impegnata in una fedeltà all'esperienza, ai fenomeni e alla fenomenalità, svolge una funzione cri-

---

<sup>10</sup> J. Derrida, *On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, in J.D. Caputo, M.J. Scanlon (a cura di), *God, The Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, p. 75.

tica anche nei confronti delle ipotesi esplicative totalizzanti – non solo di carattere scientifico, ma anche filosofico, siano esse metafisiche o genealogico-ricostruttive. L'impostazione fenomenologica porta con sé una modestia speculativa e una dimensione anti-ideologica che non cessano di testimoniare la loro fecondità filosofica: essa invita infatti a non staccarsi da ciò che si manifesta, perciò da quella fonte originaria che è il nostro esperire, in cui si delineano evidenze e rivelazioni di senso, e in cui necessariamente sono chiamati a radicarsi i percorsi costruttivi e ricostruttivi delle teorie (scientifiche o filosofiche).

Questo è forse il segreto della vitalità della fenomenologia: il suo non coincidere con una dottrina, vale a dire il suo essere e proporsi come una istanza di radicalismo filosofico, come un atteggiamento segnato dalla duplice esigenza di un terreno originario, non posticcio, di partenza (l'esperienza nel senso detto), e di un metodo per coglierlo, interrogarlo, di uno sguardo ad esso genuinamente ordinato (Husserl parla a questo proposito di un mutamento dell'interesse, di un volgersi al «come universale dell'essere-già-dato del mondo», ai «modi di datità» che gli ineriscono). In quest'ottica, al netto di quanto di contingente e polemico pure vi era contenuto, si può dire che Heidegger aveva visto giusto quando, riferendosi alla fenomenologia, diceva che «l'essenziale per essa non sta nell'essere *reale* come "corrente" filosofica (cioè non come correnti della filosofia trascendentale derivata dall'idealismo critico kantiano<sup>11</sup>). Più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità»<sup>12</sup>. In ciò soprattutto risiede l'attualità della fenomenologia: la possibilità di un esercizio dello sguardo che lasci la parola alla manifestatività.

---

<sup>11</sup> Le parole poste tra parentesi tonde sono quelle che Heidegger annota a commento del passaggio sulla sua copia personale di *Essere e tempo*.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it., Longanesi, Milano 2010, pp. 54-55.