

**OLTRE IL TRASCENDENTALE, IL TRASCENDENTALE.
IN DIALOGO CON E. HUSSERL, J. PATOČKA, M. HENRY, J.-
L. MARION E C. ROMANO**

Claudio Tarditi

Non si può andare oltre la visione.
E. Fink

In questo breve contributo¹ vorrei riproporre una questione decisiva per ogni prospettiva teoretica di ispirazione fenomenologica: la fenomenologia è necessariamente trascendentale? Più precisamente, il progetto fenomenologico è inscindibile dal modello husserliano della soggettività trascendentale? A un primo sguardo, la risposta sembra ovvia: la fenomenologia è trascendentale o, semplicemente, *non è*. Scrive infatti Husserl in *Filosofia prima* (2007): «Quello di cui si tratta all'interno di questo metodo [...] si afferma subito concretamente e nella sua peculiarità essenziale come *vita* trascendentale infinita, come una vita che [...] da una parte è intrinsecamente incentrata sull'*ego*, sull'*io* trascendentale, e dall'altra è in

1 Proprio mentre mi accingo a preparare questo breve testo per il primo numero di *Philosophy Kitchen*, giunge la notizia della prematura e improvvisa scomparsa di Laszlo Tengelyi, eminente studioso di Husserl e autore di *Phänomenologie in Frankreich* (Surkamp 2012), destinato a restare un testo di riferimento imprescindibile per chiunque voglia attraversare gli infiniti e tortuosi sentieri della fenomenologia francese. Al suo vivo ricordo dedico questo modestissimo lavoro.

relazione con svariate obiettività intenzionali [...]» (p. 213). Va da sé che a questa affermazione di Husserl se ne potrebbero affiancare infinite altre, tratte sia dai testi pubblicati in vita sia dai manoscritti inediti che man mano vedono la luce grazie soprattutto al lavoro dell'*Husserl Archiv* di Lovanio.

Tuttavia, se si esaminano con attenzione alcuni sviluppi che la fenomenologia ha subito già durante la vita del suo fondatore, ma soprattutto dopo la sua morte, si possono osservare alcuni tentativi – provenienti peraltro da voci molto autorevoli – di rifondazione del metodo fenomenologico in senso non-trascendentale. Si pensi, fra gli altri, alla fenomenologia a-soggettiva di Jan Patočka, al progetto di Michel Henry di fondare una fenomenologia non-intenzionale, alla fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion, fino alla recente fenomenologia (ermeneutica) evenemenziale proposta da Claude Romano: tutte prospettive che rimettono esplicitamente in discussione la dimensione strutturalmente trascendentale della fenomenologia husserliana. Il presente contributo cercherà dunque di chiarire alcuni aspetti decisivi nel dibattito contemporaneo sullo statuto della fenomenologia trascendentale. In particolare, cercherà di rispondere ai seguenti interrogativi: *a)* in primo luogo, i succitati tentativi di rifondazione in senso non trascendentale della fenomenologia riescono davvero a eliminare – o superare – la soggettività come “punto zero” di ogni esperienza del mondo? In altri termini, l’erosione dell’idealismo trascendentale husserliano che essi propongono non finisce sempre per reintrodurre un’istanza trascendentale – per quanto dislocata, de-assolutizzata, empirizzata – nel nucleo più profondo della loro prospettiva? *b)* In secondo luogo, il cosiddetto “idealismo trascendentale” husserliano che essi criticano è davvero così assoluto? Oppure tali critiche finiscono per sovrastimare – anche per ragioni storiche – alcuni testi di Husserl a scapito di altri, in particolare di quelli dedicati alla passività della coscienza intenzionale e al suo emergere problematico, graduale e antecedente qualsiasi sintesi attiva e costituente?

1. Il caso di Patočka è particolarmente significativo in quanto rappresenta un tentativo di modifica del metodo fenomenologico per così dire “interno” alla fenomenologia husserliana, meditato e sviluppato in dialogo diretto con Husserl, sebbene dato alla stampa molto più tardi (Patočka, 1988, 1992). Com'è noto, Patočka ritiene che la prospettiva trascendentale husserliana rimanga eccessivamente dipendente dal metodo cartesiano – critica che egli condivide con Heidegger – e che, conseguentemente, la riduzione fenomenologica non debba arrestarsi al soggetto trascendentale come residuo assoluto a propria volta non più riducibile e dunque condizione autoevidente di ogni ulteriore datità. Al contrario, Patočka sostiene che la coscienza intenzionale, pur essendo parte essenziale del movimento dell'apparire, non è condizione necessaria di ogni fenomenalità, ciò grazie a cui il mondo ci appare «in certe connessioni di esperienza» (Husserl, 2002, p. 121). In altre parole, Patočka (2009) ripensa la nozione di epoché conducendola fino alle sue più estreme possibilità, ossia estendendola alla totalità del mondo: una volta sospeso, esso si mostra come l'autentico trascendentale, l'*a priori* grazie al quale anche la soggettività può manifestarsi. Il mondo ha dunque uno statuto soggettivo solo in quanto si offre all'io come orizzonte di comprensione e non in quanto subordinato all'attività costitutiva dell'io stesso (p. 333-337). Scrive Patočka:

Il mondo naturale, il mondo in cui l'uomo vive la sua episodica, inconclusa giornata di vita, è fin dall'inizio una totalità manifesta che però non ci è aperta davanti come una scena di teatro che possiamo abbracciare con lo sguardo e che il regista ci permette di dominare. Si tratta invece di una totalità nella quale noi siamo sempre come una componente che vi è immersa, a cui non è mai possibile, né permesso elevarsi al di sopra della totalità [...]. E si tratta parimenti di una totalità, all'interno della quale eseguiamo noi stessi il nostro movimento vitale, il quale, essendo un movimento all'interno della totalità, è sempre ad essa rapportato, e quindi non è mai un movimento “assoluto”, bensì soltanto uno spostamento del punto di vista. (p. 120)

Da questo passo emerge come, secondo Patočka, il soggetto possa ricevere i singoli fenomeni solo in quanto già da sempre in rapporto col mondo come totalità delle apparizioni: ben più originario della coscienza è allora il mondo come orizzonte delle apparizioni in cui la coscienza stessa è immersa. Conseguentemente, la concezione del soggetto trascendentale come “contemplatore” del mondo – concezione che Patočka attribuisce a Husserl – va scartata: l’io è «ben più di una coscienza trascendentale» (Barbaras, 2008, p. 91, trad. mia). Più precisamente, Patočka rifiuta l’idea husserliana della coscienza trascendentale come donatrice di senso a ogni datità: affermare che la correlazione intenzionale è la struttura di ogni apparire non implica – come vorrebbe Husserl – che l’io costituisca, cioè fornisca di senso, tutto ciò che gli si manifesta, bensì che esso stesso derivi direttamente dalla correlazione, cioè venga determinato dalla correlazione ben più di quanto quest’ultima sia determinata dall’io. In breve, «non vi è apparizione se non *per* un soggetto e, conseguentemente, non vi è soggetto se non *mediante* l’apparizione. Ciò significa che il soggetto dipende dall’apparizione tanto quanto l’apparizione dipende dal soggetto. [...] Soltanto un soggetto extra-mondano potrebbe rappresentarsi il mondo come un oggetto» (Barbaras, 2008, p. 91, trad. mia).

Da queste brevi considerazioni sorge legittimamente una domanda: in che misura la fenomenologia a-soggettiva proposta da Patočka supera davvero il soggetto trascendentale husserliano? Infatti, dislocando il trascendentale dall’io al mondo, l’io non viene affatto eliminato o neutralizzato, ma soltanto depotenziato. A ben vedere, Patočka non nega affatto che il soggetto costituisca i fenomeni giacché, se esso non li costituisse intenzionalmente, i fenomeni non gli potrebbero neppure apparire. Ciò che Patočka contesta a Husserl è che il soggetto trascendentale sia il terreno assoluto, autoevidente e originariamente puro, ossia indipendente dall’orizzonte del mondo, risultante dalla riduzione, dunque l’istanza ultima a cui ricondurre ogni datità. Pur rimandando oltre alcune doverose precisazioni sulla

necessità di riconsiderare la prospettiva husserliana sulla genesi della soggettività tenendo in maggior conto gli scritti sulla passività, sulla temporalità e sull'intersoggettività, è possibile affermare sin d'ora che, proprio laddove la fenomenologia a-soggettiva di Patočka mira a superare l'idealismo di Husserl, ritrova il trascendentale – eroso, dislocato e allargato all'orizzonte del mondo – come condizione necessaria di ogni esperienza intenzionale.

2. Un destino analogo subisce il progetto di una fenomenologia non-intenzionale tentato da Michel Henry. In un breve ma densissimo saggio intitolato *Phénoménologie non intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir* (2003b),² Henry chiarisce le ragioni per cui la propria fenomenologia della vita conduce a una critica radicale della fenomenologia husserliana e alla rifondazione della fenomenologia in senso non intenzionale. In primo luogo, afferma Henry, la necessità di una fenomenologia non intenzionale deriva dalla grave indeterminazione di cui soffre la nozione husserliana di intenzionalità. L'intenzionalità, secondo Henry, va dunque rifondata a partire da ciò che la precede e la rende possibile: la manifestazione. Se non si coglie con precisione il senso dell'apparire, si rischia di dar luogo a «un uso arbitrario o aberrante» (p. 106) della nozione di intenzionalità. Da ciò deriva il rifiuto da parte di Henry di considerare la fenomenologia esclusivamente come un metodo: tale definizione non è sufficientemente originaria, in quanto ogni processo di chiarificazione e di ostensione – tale è il compito della fenomenologia in quanto metodo – è possibile soltanto a partire dalla manifestazione. Dunque la fenomenologia è ben più di un metodo attraverso cui “far vedere”, mostrare ciò che appare. A ben vedere, prosegue Henry, se la fenomenologia è concepita unicamente

2 Conferenza presentata al convegno internazionale di Nizza, 11-13 giugno 1992, sul tema: *L'intentionnalité en question entre les sciences cognitives et le renouveau phénoménologique*, poi pubblicata in Janicaud (1992, pp. 383-97) e successivamente in Henry (2003b, pp. 105-121); le citazioni si riferiscono a quest'ultimo testo e sono tutte di mia traduzione.

come metodo, la comprensione della manifestazione risulta gravemente compromessa: infatti la manifestazione, se pensata come presupposto del metodo fenomenologico, ossia come apertura di un campo visivo e ostensivo nel quale si getta l'intenzionalità, subisce una profonda restrizione, per non dire mutilazione.

Scrive Henry:

Il metodo fenomenologico, che in definitiva è la messa in moto di un processo intenzionale che cerca di rendere tematicamente presenti i significati che l'intenzionalità ha costituito o preconstituito in sintesi originarie – ebbene questo metodo si muove in un ambito che gli è proprio per effetto di una sorta di armonia prestabilita, visto che il campo dell'intenzionalità è allo stesso tempo il campo di quell'intenzionalità chiarificante che è il metodo (p. 107).

Nella prospettiva di Henry, pensare la manifestazione in funzione dell'intenzionalità significa denotare in modo arbitrario la nozione stessa di manifestazione, concepita come «orizzonte estatico di visibilità» (*ibid.*) in cui tutto ciò che si manifesta diventa, per l'appunto, *visibile*. Ecco dunque ricomparire la critica fondamentale a Husserl che Henry ha già sviluppato precedentemente:³ agli occhi di Henry, Husserl concepisce la manifestazione come «orizzonte estatico della visibilità» (*ibid.*) in cui ogni cosa diventa visibile, in altre parole come “esperienza del mondo” in cui l'intenzionalità cerca costantemente i propri riempimenti intuitivi. Così facendo, Husserl riduce l'immenso campo della manifestazione al limitato dominio della visibilità, a ciò che chiama “apparire del mondo”: ben più originario è invece l’“apparire della vita”, in quanto tale invisibile e su cui l'intenzionalità non ha alcuna presa. Più precisamente, se l'apparire del mondo corrisponde a ciò che si offre nella forma della *Gegenständlichkeit* a titolo di correlato intenzionale, la manifestazione della vita è ciò che invece si manifesta nell'invisibilità dell'*autoaffezione*: «Che la Parola della Vita fondi il linguaggio del mondo non impedisce che essa ne differisca totalmente, a tal punto da sottrarsene. Se, secondo l'affermazione ricorrente di Lévinas, c'è un Dire

3 In particolare, mi riferisco a Henry (2003a, 2001).

essenziale che non può essere ridotto al detto, è perché la parola di cui il *logos* dice l'essere non è la parola originaria. *Altrimenti che essere, parla la vita*» (p. 196). Su questo presupposto, Henry mette lucidamente a fuoco il movimento secondo cui, in Husserl, la fenomenalità risulta compresa tradizionalmente a partire dalla coscienza intenzionale, sempre protesa fuori di sé: proprio in tale gettarsi fuori di sé emerge la fenomenalità come messa a distanza del fenomeno dinanzi alla coscienza trascendentale, cioè come ostensione del fenomeno nella piena visibilità. Dunque la possibilità della visione risiede in tale messa a distanza di ciò che è posto dinanzi allo sguardo intenzionale. Per quanto in una prospettiva differente e a partire dall'originaria *inapparenza* del fenomeno, secondo Henry anche Heidegger ha inteso la fenomenalità nei termini di un apparire del mondo: quest'ultimo è pensato come l'orizzonte estatico della visibilità entro cui ogni cosa *può* mostrarsi. La seconda sezione di *Essere e tempo* conferma che il progetto-gettato che caratterizza il *Dasein* assume proprio la forma dell'esteriorità, del trovarsi già sempre avanti-a-sé, costantemente riconsegnato al proprio essere-per-la-morte, culmine di quella estaticità che lo proietta sempre fuori di sé: in ultima analisi, il mondo è identificato con la temporalità, a sua volta pensata come «il fuori-di-sé originario» (Heidegger, 2000, p. 329).

Ora, a questa struttura fenomenologica dell'esteriorità, propria di ciò che si mostra come cosa-dinanzi-a-me, si oppone – secondo Henry – la *manifestazione della vita*. Se il mondo svela gli enti secondo l'estasi dell'esteriorità, facendoli essere nel modo della differenza e dell'alterità rispetto allo sguardo intenzionale – sia esso pensato come *Io* trascendentale o come *Dasein* –, la rivelazione della vita non reca traccia di alcuna differenza né di alcuno scarto, ma si manifesta sempre come pura autorivelazione. Scrive Henry (2003b): «Autorivelazione, quando si tratta della vita, significa dunque due cose: da un lato, è la vita che compie l'opera della rivelazione, essa è tutto fuorché un processo anonimo e cieco. Dall'altro lato, ciò che essa rivela è

se stessa. La rivelazione della vita e ciò che essa rivela sono tutt'uno» (p. 199). Se dunque la *visibilità* è il modo di apparire del mondo – ossia di ciò che si offre nell'esteriorità del "di fronte a me" e che viene colto dal mio sguardo intenzionale –, l'*invisibilità* è il tratto essenziale della manifestazione della vita: ciò che il senso comune ha sempre pensato come irrealtà diviene così il suggello di quella dimensione originaria che si rivela come pura immanenza nella forma dell'interiorità e dell'autoaffezione. L'inapparenza del fenomeno heideggeriano è qui spinta da Henry sino alle sue estreme possibilità; essa non va pensata come ciò che, a partire dalla copertura originaria, dev'essere condotto fenomenologicamente alla visibilità – secondo la funzione metodologica che *Essere e tempo* assegna alla fenomenologia –, giacché tale operazione comporterebbe un'esteriorizzazione della manifestazione stessa, secondo la struttura estatica dell'"aver di fronte": al contrario, l'inapparenza va concepita come invisibilità e mantenuta come tale, cioè in quel luogo fenomenologico pre-intenzionale in cui la vita "tocca se stessa" nella sua pura immanenza. Dunque, pensare la vita come rivelazione dell'invisibilità e nell'invisibilità significa ricondurre la fenomenologia alla sua radice non intenzionale, o meglio, alla sua origine pre-intenzionale, in cui l'Io – non più Ego trascendentale, ma *vivant* – scopre se stesso nel movimento di manifestazione della vita.

Tralasciando la discussione della questione dello statuto fenomenologico dell'invisibilità e le accuse – mosse a Henry da più parti – di ricaduta nella metafisica, nello spiritualismo o nella teologia,⁴ ciò che, nel contesto di questo breve lavoro, più mi interessa sottolineare è come la fenomenologia a-soggettiva proposta

4 Il principale esempio di questa tipologia di critiche al concetto henriano di invisibilità della vita è senza dubbio rappresentato da Janicaud (1991). Com'è noto, Janicaud rivolge le proprie critiche non solo a Henry, ma anche a Heidegger, Lévinas e Marion, secondo lui i principali responsabili della svolta teologica della fenomenologia francese.

da Henry non corrisponda a una fenomenologia non trascendentale o a-trascendentale. Infatti, una volta ampliato fino all'estremo l'orizzonte della manifestazione, cioè una volta abbandonato il modello husserliano di datità fondato sulla correlazione tra intenzionalità e riempimento intuitivo, il legame interno tra intenzionalità e struttura trascendentale della coscienza – del tutto ovvio per Husserl, almeno dal 1907 in poi – è rimesso in discussione da Henry. Più precisamente, se nel contesto della concezione husserliana della datità come *Gegenständlichkeit* (cioè come presenza dell'oggetto intenzionale, materiale o no, dinanzi alla coscienza) la coscienza intenzionale è in quanto tale trascendentale, nel contesto della fenomenologia (a-soggettiva) di Henry il trascendentale non è più di pertinenza esclusiva della coscienza, ma della vita come orizzonte originario e inestatico della manifestazione. Ciò significa che, da un lato, la fenomenologia husserliana è come tale trascendentale e ha per oggetto la correlazione tra intenzionalità e datità intuitiva, mentre, dall'altro lato, secondo Henry la fenomenologia resta trascendentale ma il suo oggetto precipuo è la manifestazione come movimento di autoaffezione della vita, movimento entro cui è generata la stessa intenzionalità della coscienza. Come nel caso di Patočka, il trascendentale risulta dislocato, eroso e rimodellato nuovamente, ma mai del tutto eliminato o eliminabile: anche nel caso di Henry, il tentativo di oltrepassare la coscienza trascendentale husserliana si scontra con l'inemendabilità del trascendentale stesso.

3. A sostegno di questa tesi, mi sia concesso di discutere un caso ancor più emblematico: la fenomenologia della donazione di Jean-Luc Marion. Se già la dinamica della fenomenalità come *anamorfosi* e non come *causa* o *principio* della manifestatività dei fenomeni emergeva pienamente in *Dato che*, essa viene ripresa e radicalizzata da Marion in *Certitudes négatives* (2010), al cui termine egli introduce la differenza tra *oggetti* ed *eventi*:

Il dato risale verso di noi, in un flusso continuo, molteplice e incontrollabile, puro (o piuttosto impuro?) e vario dell'intuizione. Al suo interno [...] noi distinguiamo certe oasi di stabilità, che costituiamo o che crediamo almeno di costituire (in quanto possono anche costituirsi da se stesse) in altrettanti fenomeni. Questi fenomeni non corrispondono certamente che ad una piccola parte del dato che ci perviene; la parte più grande, certamente, la lasciamo passare senza trattenere né conservare nulla come dei fenomeni [...]. E tuttavia, tra quelli che la nostra attenzione può guardare direttamente, noi non arriviamo mai a guardarli tutti, né tutti allo stesso modo. Più precisamente, noi non ne guardiamo altri da quelli a cui riconosciamo il rango di oggetti. La vista diventa lo sguardo guardiano, che conserva sorvegliando ogni volta che istituisce dinanzi a sé qualche cosa che può permanere stabile, determinato, quindi invariabile, tale da offrire almeno una volta le condizioni di una conoscenza certa, almeno provvisoriamente (p. 243-244).

Se proviamo ad accostare questo passo con la *Sesta ricerca logica* o le lezioni *Sulla sintesi passiva*, in cui Husserl prospetta uno scenario fenomenologico caratterizzato da una datità quasi sempre indiretta e procedente per *Abschattungen* e stratificazioni, cioè da quello “sfondo opaco” a partire dal quale i fenomeni emergono intuitivamente nella propria *oggettività* (fino al caso limite della piena evidenza per la coscienza), ci accorgiamo di quanto il progetto husserliano di una fenomenologia trascendentale – come scienza della coscienza nella sua dimensione statico-attiva e genetico-passiva – e il tentativo di Marion di destituire ogni fenomenologia trascendentale finiscano per toccarsi e convergere. Infatti, l'ampliamento estremo della fenomenalità messo in atto dalla fenomenologia della donazione di Marion, che va di pari passo con la destituzione (trascendentale e ontologica) dell'io come termine privilegiato di ogni manifestazione, deforma la *Gegebenheit* husserliana sino a rovesciarla nella figura dell'*evento*: l'evenemenzialità non è più, dunque, il carattere tipico di alcuni fenomeni, ma costituisce il modello più ricco e profondo di fenomenalità in generale. Benché – come già ricordato – la mediazione heideggeriana

sia forte, non si tratta qui di pensare l'evento come l'"accadere dell'essere",⁵ ma come la dinamica secondo cui i fenomeni, innanzitutto (cioè prima ancora di manifestarsi, di rendersi visibili, cosa che in linea di principio potrebbero anche non fare), si danno. Scrive Marion (2010):

L'interpretazione oggettiva del fenomeno ne maschera e non ne riconosce l'evenemenzialità. [...] [L'evento] avviene senza alcun sostrato, non perché difetti di permanenza, ma perché non ne ha alcun bisogno; o piuttosto perché il concetto di permanenza non è adeguato alla sua descrizione in quanto effetto di una causa; esso accade senza causa, non perché ne sia privo [...], e neppure perché ne sia dispensato per mezzo di una sorta di grazia, ma perché non può mai essere compreso come un effetto (né come una causa), in quanto la propria unicità atomica e *folgorante* non richiede alcun luogo, né forse alcun tempo [...]. E ancora: "[...] l'evento puro non intrattiene alcuna analogia con altri oggetti dell'esperienza – e proprio perché accade come evento che, nell'istante del proprio accadere, accade *da solo*, senza condividere la scena fenomenale con nient'altro, dunque senza solidificarsi in un oggetto interconnesso con altri oggetti, con cui si trova in un rapporto analogico. [...] l'evento coincide perfettamente col proprio irrompere e *non consiste in altro dal proprio passaggio*. Esso accade, senza dover neppure liberarsi dall'oggetto che non è mai stato – se non nella confusione della sua interpretazione metafisica (p. 275-276).

L'evento, dunque, non si lascia costringere entro le maglie dell'oggettività: anzi, nella libertà del proprio sorgere, esso rende evidente – distaccandosene – la "diminuzione" fenomenale dell'oggetto, ossia la propria subordinazione allo sguardo intenzionale che lo delimita, costituendone il carattere di (graduale) evidenza. Come ripete Marion, «l'evento non limita la fenomenalità – la apre e la salvaguarda» (p. 275-276). In ultima analisi, secondo Marion i fenomeni non devono essere definiti solo come oggetti in quanto la loro oggettivazione risulta da una restrizione fenomenale e questa *diminutio phenomenalitatis* non assicura certezza se non mascherando, addirittura sopprimendo, il loro carattere originario di evento:

5 Scrive Heidegger (2007): «È questo il presentarsi essenziale dell'Essere stesso: noi lo chiamiamo *l'evento*» (p. 37).

l'oggettivazione non produce quindi che un'apparenza di manifestazione, un fenomeno per difetto, una penuria di evento. Così il puro evento (se ve n'è uno) e il puro oggetto (se ve n'è uno) non fissano che i due poli estremi entro cui si manifesta il prisma di tutti gli altri fenomeni in altrettanti gradi e mescolanze. «L'oggetto e l'evento non si oppongono quindi più in quanto regioni separate da un muro insormontabile e che conferirebbe a ciascuna di esse un carattere puro ed esclusivo: essi variano l'uno dall'altro per più transizioni possibili» (p. 299). Ma allora, come distinguere gli oggetti dagli eventi, se lo sguardo intenzionale "vede" (costituisce) propriamente soltanto i primi? A ben vedere, tuttavia, la questione non è posta in modo corretto, giacché non si tratta mai di separare gli uni dagli altri, poiché si ha sempre a che fare con delle gradazioni fenomenali intermedie. Bisogna dunque ammettere che la distinzione dei modi della fenomenalità, non manifestandosi per definizione nel modo della visibilità – escluso per principio dall'evenemenzialità – non è *dato* insieme al fenomeno stesso, poiché in tal caso il carattere evenemenziale risulterebbe schiacciato sull'oggettività (unica forma della visibilità) e verrebbe ricondotto alla costituzione intenzionale. Al contrario, afferma Marion:

La distinzione dei modi della fenomenalità (tra oggetto ed evento) può articolarsi su delle *variazioni ermeneutiche* [...]. Dipende solo *dal mio sguardo* che anche una pietra possa talvolta apparire come un evento (per esempio se il mio piede urtasse un gradino nel cortile di un particolare palazzo del quartiere *Saint-Germain*) o al contrario che Dio stesso possa talvolta apparire come un oggetto (per esempio nell'idolatria e nella sua strumentalizzazione politica) (p. 307).

"Dipende solo dal mio sguardo": ecco ricomparire, sebbene trasfigurata e enormemente depotenziata, l'istanza trascendentale. A ben vedere, un tale esito è già inscritto nella struttura fenomenologica della donazione (e in particolare di quelli che Marion chiama *fenomeni saturi*) come rovesciamento della costituzione intenzionale: infatti, per quanto la soggettività costituente si trovi destituita dalla donazione e rovesciata nella figura dell'*a-donato* (ossia colui che, anziché costituire, si trova

costituito dalla donazione stessa), quest'ultimo riceve se stesso nell'appello tramite cui la donazione lo interpella – qui l'eredità heideggeriana e levinassiana è evidente – e a cui non può non rispondere (giacché anche il rifiuto di rispondere all'appello della donazione è pur sempre una risposta). Ora, la risposta dell'*a-donato* alla donazione viene precisata da Marion come “variazione ermeneutica” attraverso cui lo sguardo dell'*a-donato* riconosce più o meno evenemenzialità e oggettività a ciò che gli si manifesta. Ciò significa che, in ultima analisi, la donazione è nuovamente riconsegnata allo sguardo: non più costituente, ma pur sempre istanza ultima della fenomenalità. In altre parole, un nuovo e inemendabile trascendentale.

4. A conclusione del mio breve percorso, possiamo trarre alcune preziose indicazioni sul futuro del trascendentale dalla fenomenologia ermeneutica di Claude Romano.⁶ Nella prima sezione di *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (2010a), Romano articola le proprie critiche alla fenomenologia trascendentale husserliana, per poi esporre la propria proposta di una pratica ermeneutica della fenomenologia a partire dalla nozione di *evenemenzialità*. Secondo Romano, Husserl costruisce la propria fenomenologia trascendentale muovendo da due concetti intrinsecamente problematici, l'intenzionalità e la costituzione. I caratteri mediante cui Husserl descrive l'intenzionalità sono essenzialmente due: *a)* i vissuti intenzionali si riferiscono sempre a qualcosa, a una qualche trascendenza; *b)* i vissuti intenzionali non implicano necessariamente l'esistenza dei propri oggetti (p. 486). Ora, queste due caratteristiche essenziali dell'intenzionalità sono compatibili? Rompendo con la tradizione cartesiana, la prima determinazione afferma che il vissuto stabilisce una relazione con qualcosa di trascendente, nell'esteriorità; tuttavia, affinché vi sia

6 A questi sommari esempi bisognerebbe senz'altro aggiungere il caso di J. Derrida e la sua nozione di *quasi-trascendentale*: non potendolo affrontare nei limiti di questo breve lavoro, mi permetto di rimandare al mio saggio del 2008 *Con e oltre la fenomenologia. Le “eresie fenomenologiche” di J. Derrida e J.-L. Marion*. Genova: Il Melangolo.

un'autentica relazione tra la coscienza e la cosa *fuori dalla coscienza* è necessario che i due termini della relazione stessa *esistano*. Dunque, affinché la coscienza si costituisca come una relazione con la cosa trascendente, è necessario almeno che questa cosa *esista*, ossia che si verifichi ciò che è espressamente negato dalla seconda determinazione. Pertanto, l'intenzionalità non può essere considerata una relazione a pieno titolo, ma una quasi-relazione: infatti, nel caso in cui si desideri qualcosa di inesistente (caso che si verifica molte volte), l'intenzionalità non è più una relazione con l'esteriorità, ma un carattere del vissuto considerato in se stesso. Come conciliare queste due istanze fenomenologiche? Come può l'intenzionalità essere allo stesso tempo una proprietà relazionale e una caratteristica intrinseca dei vissuti? Posto in questa forma, il dilemma è irrisolvibile: sembra che l'oggetto debba insieme esistere necessariamente e poter non esistere affinché l'intenzionalità sia possibile. L'esempio più evidente di quest'aporia è quello della *percezione*: nel caso in cui l'oggetto intenzionato non esista, non si dovrebbe forse parlare di *allucinazione* o *illusione*? (Romano 2010a, p. 487). In definitiva, secondo Romano, Husserl tenta costantemente di conciliare queste due istanze conflittuali: l'intenzionalità deve mantenere il carattere di relazione con l'oggetto trascendente, come tale esistente, e allo stesso tempo dev'essere una caratteristica intrinseca dei vissuti, a prescindere dall'esistenza reale degli oggetti trascendenti, sospesa *ab origine* attraverso l'*epoché*. Come sottolinea Romano, si può notare come Husserl cerchi di uscire da quest'*impasse* proponendo una sorta d'intenzionalità "sdoppiata", allo stesso tempo *interna* (necessaria) ed *esterna* (contingente): una relazione interna a un contenuto e insieme una relazione esterna di questo stesso contenuto con un oggetto che può esistere o no. La prima forma di intenzionalità, costitutiva di ogni *Erlebnis*, è una relazione *a priori* (l'*a priori* della correlazione, per l'appunto), secondo cui a ogni percezione appartiene un *percepito* e, in generale, a ogni *cogitatio* un *cogitatum*; la seconda forma di intenzionalità è invece contingente, poiché al *perceptum*, o al *cogitatum*, può

corrispondere o no un oggetto realmente esistente (p. 495). Così, dopo il 1907 la prima relazione, che interiorizza l'oggetto riducendolo a un contenuto di coscienza, conduce direttamente all'*idealismo della costituzione*, secondo cui l'oggetto non è altro dalla rete di vissuti e di sintesi (attive) attraverso cui esso si manifesta alla soggettività, si costituisce per essa. La seconda relazione, al contrario, mantiene un'istanza timidamente realista, in quanto afferma che la percezione riguarda la cosa stessa così come essa esiste nell'esteriorità e non come uno suo doppio mentale. In ultima analisi, questa strana mescolanza di idealismo trascendentale e realismo empirico conduce Husserl a oscillare fra due polarità essenziali: da un lato, ogni relazione reale non può apparire se non sulla base di una relazione intenzionale – la cosa dev'essere costituita attraverso la molteplicità dei vissuti soggettivi –, mentre, dall'altro lato, la relazione intenzionale si fonda in definitiva su una relazione reale. E tuttavia, *come* vi si fonda? Una prospettiva realista affermerebbe che una relazione intenzionale non può esistere se non è fondata su una relazione reale con una cosa esistente; tuttavia, Husserl ribadisce continuamente che la relazione permane anche in assenza dell'oggetto. Così, l'istanza idealista diviene ben presto preponderante e Husserl afferma non solo che ogni relazione reale non può apparire se non a partire da una relazione intenzionale, ma che la prima non è nulla al di fuori della seconda. Conclude così Romano:

Il concetto di intenzionalità è strutturalmente ambiguo. E poiché è ambiguo, in quanto nasconde nel proprio profondo una tensione irrisolta tra un cartesianismo e un anti-cartesianismo, tra una teoria della rappresentazione e la sua negazione, tra una tendenza idealista e una realista, la fenomenologia ha potuto intraprendere diverse vie, che sono altrettanti modi di sopperire alla mancanza di unificazione dei diversi modi dell'intenzionalità (p. 496).

Tentiamo di mettere in relazione – ancora seguendo le analisi di Romano – l'ambiguità dell'intenzionalità con il modello fenomenologico trascendentale husserliano. Esso cerca di sintetizzare tre istanze differenti: a) la tesi realista secondo

cui ci si manifestano le “cose stesse”, ovvero la nostra conoscenza non modifica in alcun modo l’oggetto; *b*) la tesi cartesiana secondo cui vi è un’eterogeneità essenziale tra la coscienza pura e la realtà; *c*) la tesi kantiana (privata tuttavia della distinzione tra fenomeno e cosa in sé) secondo cui la coscienza pura costituisce la realtà come il proprio correlato trascendentale. La seconda e la terza tesi definiscono la posizione delle *Idee* del 1913: in esse, la differenza essenziale tra coscienza e mondo non è definita come opposizione, ma è mantenuta come dipendenza ontologica ed epistemica della realtà dalla coscienza. Così Husserl salva la distinzione trascendentale tra immanenza e trascendenza, tuttavia al caro prezzo della marginalizzazione della tesi realista secondo cui la conoscenza non comporta una modificazione dell’oggetto: ormai, la realtà diventa una formazione di senso interamente dipendente dalla soggettività costituente, «l’orizzonte indefinitamente rinviato di un processo di costituzione mai del tutto compibile» (Romano, 2010a, p. 538). Ciò significa che la riduzione non ha solo cambiato il nostro punto di vista sul mondo, ma ha modificato ciò che intendevamo per mondo prima di praticare la riduzione stessa: Husserl chiama pre-datità il mondo dell’atteggiamento naturale, il mondo che ci precede e che non è in alcun modo alterato dalla nostra presenza, mentre il mondo costituito è quello che ci appare attraverso il filtro della riduzione. Se il primo è indipendente dalla nostra coscienza, il secondo non è altro dal processo della sua costituzione da parte dell’*ego*. La difficoltà sorge quando Husserl afferma – a più riprese, ad esempio nella *Krisis* – che il mondo della pre-datità è il mondo costituito, essi fanno tutt’uno: ma com’è possibile, se il primo si definisce come indipendente dalla coscienza e il secondo come interamente dipendente da essa? Ecco perché – conclude Romano – il concetto di costituzione riproduce e amplifica l’ambiguità di fondo già evidenziata a proposito dell’intenzionalità. Infatti, se per un verso Husserl afferma la dipendenza del mondo dalla coscienza, d’altro canto non smette di precisare che non bisogna cadere in un’interpretazione scorretta della

costituzione, secondo cui essa diverrebbe il fondamento di una *genesì reale*: la realtà *non* è un prodotto dell'*ego* trascendentale. Pertanto, il concetto di costituzione esprime esemplarmente la difficoltà di sintetizzare le tre tesi fondamentali della fenomenologia trascendentale, ossia lo sforzo husserliano di tenere insieme l'istanza della *Selbstgegebenheit* del fenomeno alla coscienza con l'istanza trascendentale secondo cui ogni *Singebung* dipende dalla soggettività trascendentale.⁷ In ultima analisi, secondo Romano, la fenomenologia trascendentale husserliana non fornisce sufficienti chiarimenti alla difficoltà iniziale relativa allo sdoppiamento dell'intenzionalità, al tempo stesso principio non-relazionale tra coscienza/*cogitatum* (non necessariamente esistente) e principio relazionale coscienza/oggetto trascendente (necessariamente esistente). Da un lato, la descrizione dell'intenzionalità percettiva in termini di *Selbstgegebenheit* sembra presupporre che la cosa esista indipendentemente dalla coscienza costituente; dall'altro lato, se ci si basa su testi come le *Idee*, l'oggetto sembra non avere alcuna autonomia, non è altro che un correlato intenzionale. Husserl non si avvia mai verso una soluzione *tranchante*, lasciando così che nel profondo dell'*ego* si apra una zona d'ombra, un'oscillazione, un'ineliminabile "alterazione del proprio".

Queste le ragioni per cui, secondo Romano, la fenomenologia deve interrogarsi sulla propria struttura trascendentale e, anziché tentare di rovesciarla, svilupparla in una fenomenologia ermeneutica dell'evento. In questa prospettiva, trascendentale non è più *l'a priori* della correlazione tra l'apparire e ciò che appare, laddove *l'io* intenziona e costituisce di volta in volta i fenomeni che gli si manifestano (secondo il modello husserliano che mira all'evidenza dell'oggettività compiuta), ma *l'a posteriori* in cui si manifesta l'evenemenzialità radicale di ogni esperienza, anche e

⁷ Va anche notato che l'insistenza di Husserl sul carattere passivo e pre-egologico della costituzione non modifica i termini della questione: i processi passivi hanno luogo indipendentemente da ogni attività soggettiva, sono cioè pre-intenzionali, ma restano comunque formalmente egologici. In altri termini, anche se si tratta di processi che fluiscono senza la partecipazione dell'*io*, sono e rimangono soggettivi.

proprio laddove questa si celi dietro il volto rassicurante delle cose, degli “utilizzabili” che abbiamo quotidianamente “a portata di mano”.

L’evento non è altro da questa riconfigurazione impersonale dei miei possibili e del mondo che avviene nella mia propria avventura. Trasformazione di me stesso e del mondo indissociabile, di conseguenza, dell’esperienza che ne faccio. [...] Soltanto nel *contraccolpo*, nell’*a posteriori essenziale* di una necessaria retrospezione posso far prova dell’evento. [...] Questo ritardo non è affatto accidentale, ma è consustanziale all’evento: se non posso mai essergli contemporaneo, viverlo o sperimentarlo, è perché il suo senso stesso si dà solo in un *a-posteriori essenziale*, «trascendentale». (Romano, 2010b, p. 12)

Si tratterà dunque di distinguere dei gradi maggiori o minori di evenemenzialità a seconda delle diverse esperienze: man mano che l’evento si impone in misura maggiore, progressivamente si apre un ventaglio di possibilità essenziali per l’*Io*, che viene così restituito pienamente alla sua radicale libertà da ogni forma di oggettivazione. In ultima analisi, l’evento è dunque pensabile in quanto tale – ossia nella sua *evenemenzialità* – solamente nel suo rapporto col *possibile*, poiché è *ciò che riconfigura ogni volta le possibilità dell’esistenza*: «dopo il sorgere dell’evento, non sarà mai più come *prima*, non sarà mai più lo stesso mondo, con le sue possibilità aperte, ma il suo stesso sorgere, aprendo delle possibilità nuove e, reciprocamente, chiudendone altre, capovolge ciò che, stando alla terminologia di *Essere e Tempo*, è chiamato “mondo”» (Romano, 2010b, p. 103). Dunque, agli occhi di Romano, l’ermeneutica evenemenziale non merita il predicato di fenomenologica se non in quanto si affranca completamente da ogni descrizione eidetica: «Il senso è ciò che emerge nell’evento continuo di un incontro tra un soggetto dotato di capacità ed un ente di un certo tipo all’interno di una situazione rivestita di una certa forma» (Romano, 1998, p. 333). Qualunque pratica fenomenologica che si faccia carico della fenomenalità pensata secondo la propria evenemenzialità radicale assume quindi l’interpretazione come proprio strumento essenziale: descrizione fenomenologica e

interpretazione dell'evento si stringono in un nodo inestricabile, unico e insuperabile *a posteriori* trascendentale a cui l'*ad-venant* non può sottrarsi. La fenomenologia è ermeneutica in quanto fenomenologia, ma i fenomeni non sono ermeneutici in quanto fenomeni. In ogni caso non tutti i fenomeni: vi sono, certamente, fenomeni nei quali l'interpretazione gioca un ruolo costitutivo, ma ve ne sono altri che non possono essere analizzati in questo modo e ciò perché il senso sorge prima di essere esplicitato ed elaborato, è percepito prima di essere compreso, sorge con e dall'esperienza stessa che gli conferisce il carattere di *evento significante*. Un senso scaturisce dall'esperienza, conferendole il suo corso caratteristico, orientando il mio modo di com-prendermi e ri-trovarmi, il che non esclude, ma rende possibile, l'esperienza retrospettiva che posso farne. È *evenemenziale* cioè il carattere di ogni esperienza come «esperienza fin da subito significante» (Romano, 2010a, p. 8). Nella prospettiva di Romano, *evenemenziale* è allora l'aggettivo che accompagna quest'ermeneutica *già da sempre* fenomenologica e questa fenomenologia *già da sempre* ermeneutica. La fenomenologia è come tale ermeneutica poiché la fenomenalità ci raggiunge accadendo sempre a titolo di evento: in altri termini, la fenomenologia è come tale ermeneutica in quanto il trascendentale non è mai *a priori* ma sempre *a posteriori*. D'altro canto, l'ermeneutica è come tale fenomenologica poiché non vi è interpretazione che dell'evento nella sua particolare manifestazione, sempre coglibile *après coup*, "in contraccolpo", mettendo in gioco l'*ad-venant* e riconfigurando il suo mondo di possibilità esistenziali.

In conclusione di queste brevi considerazioni sull'evoluzione del trascendentale in alcuni fenomenologi post-husserliani, possiamo almeno abbozzare una risposta alla domanda da cui avevamo preso le mosse: o la fenomenologia è trascendentale o, semplicemente, *non è*. Tuttavia, i vari tentativi di superamento del trascendentale husserliano non costituiscono semplicemente degli errori da archiviare per tornare *tout court* a Husserl: infatti, se da un lato essi lasciano trapelare

numerose parzialità nella considerazione delle opere del fondatore della fenomenologia (e non potrebbe essere altrimenti, vista la pubblicazione recente di molti manoscritti decisivi per una comprensione più precisa del progetto husserliano), molto spesso tacciato di iper-oggettivismo o ricaduta in una qualche forma di iper-idealismo metafisico, dall'altro lato mostrano la necessità di un lavoro interno allo stesso concetto del trascendentale. Questo è infatti il significato dell'idealismo husserliano e il lascito che Husserl ha consegnato al pensiero contemporaneo: ben lungi da costruire un modello di soggettività capace di *creare* la realtà, Husserl afferma che ogni manifestazione si costituisce *per e attraverso* la coscienza, poiché non v'è per l'io altro modo di farne esperienza, e ciò può accadere a prescindere dalla reale esistenza dell'oggetto che si manifesta. In altri termini, che l'ego sia trascendentale significa semplicemente che è il fondamento di ogni trascendenza, ne è l'origine in quanto polarità costituente della manifestazione: tuttavia, giova ripeterlo, l'ego è la sorgente della relazione intenzionale con la trascendenza del *cogitatum*, in breve del vissuto, ma l'esistenza reale dell'oggetto intenzionato è del tutto indipendente dall'ego, e non potrebbe essere diversamente. Indagare questo rapporto dell'io con la trascendenza fenomenologica in tutti i suoi molteplici ambiti o regioni, in altre parole analizzare e decostruire la nostra esperienza del mondo e della rete infinita di significati che in esso si manifestano: questo è, in definitiva, utilizzando la felice espressione di Romano, l'*a posteriori* trascendentale che ci costituisce come soggetti di un mondo dotato di senso. In questa prospettiva, il trascendentale rappresenta ancora il futuro della fenomenologia e – forse – della filosofia come tale.

BIBLIOGRAFIA

Heidegger, M. (2000). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi. (ed. or. 1927)

Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Milano: Adelphi. (ed. or. 1989)

Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale*. Milano: Guerini e Associati (ed. or. 1990).

Id. (2003a). *L'essence de la manifestation*. Parigi: PUF (ed. or. 1963).

Id. (2003b). *Phénoménologie de la vie (I)*. Parigi: PUF.

Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I*. Torino: Einaudi. (ed. or. 1950)

Id. (2013). *Filosofia prima*. Soveria Mannelli: Rubbettino (ed. or. 1956).

Janicaud, D. (a cura di). 1992. *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*. Parigi: Vrin.

Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Parigi: Ed. l'Éclat.

Marion, J.-L. (2010). *Certitudes négatives*. Parigi: Grasset.

Patôcka, J. (1988). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Millon.

Id. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Millon.

Id. (2009). *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*. Verona: Centro Studi Campostrini.

Renaud, B. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Parigi: Vrin.

Romano, C. (1998). *L'événement et le temps*. Parigi: PUF.

Id. (2010a). *Au cœr de la raison, la phénoménologie*. Parigi: Gallimard.

Id. (2010b). *Il possibile e l'evento*. Milano: Mimesis.

Tarditi, C. (2008). *Con e oltre la fenomenologia*. Genova: Il Melangolo.