

RECENSIONE A “LE CONFERENZE DI PARIGI. MEDITAZIONI CARTESIANE”

Edmund Husserl, *Le conferenze di Parigi. Meditazioni Cartesiane*, a cura di Diego D’Angelo, Giunti editore/Bompiani, Firenze-Milano 2020.

Franco SARCINELLI

Le *Meditazioni Filosofiche* rappresentano un momento importante per Edmund Husserl in quanto aggiungono un tassello fondamentale nello svolgimento complessivo del suo pensiero. La loro composizione procede attraverso una serie di tappe che è opportuno ricordare per mettere a fuoco con più precisione il senso della operazione teorica condotta dall’autore. Il primo momento è stato costituito dalle due conferenze tenute da Husserl il 23 e il 25 Febbraio 1929 a Parigi dal titolo *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*. La sede non era casuale: da un lato, veniva incontro al crescente interesse dei filosofi francesi per la fenomenologia, e, ancor più, lo svolgimento delle conferenze presso l’Amphithéâtre Descartes della Sorbona, il luogo che riconduceva simbolicamente il riferimento alle *Meditationes de Prima Philosophia* di Cartesio, ovvero il fondatore del Cogito moderno su cui Husserl intendeva confrontarsi criticamente avanzando la idea di una egologia trascendentale. Immediatamente dopo le conferenze parigine Husserl si impegnò a rivedere e ad accrescere il testo fino a una stesura che trasmise al giovane Emmanuel Lévinas, neo-dottore di ricerca con la tesi intitolata *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Compiuta da Lévinas la traduzione francese con il supporto di G. Peiffer, l’opera uscì con l’appropriato titolo di *Méditations Cartésiennes* nel 1931. Husserl non era particolarmente soddisfatto della traduzione e neppure del suo proprio testo, in seguito anche allo scambio di vedute su di esso con i suoi collaboratori più stretti, a partire da Roman Ingarden. Per diverso tempo continuò ad apportare delle modifiche senza tuttavia mai giungere a una forma del tutto definitiva. Per questa ragione la prima edizione tedesca come approdo conclusivo di questo accidentato percorso uscì ad opera di Stephan Strasser soltanto nel 1950, diventando il riferimento testuale per gli studiosi husserliani. Questa

complicata vicenda della pubblicazione non fa che mettere in evidenza la rilevanza strategica per la fenomenologia dei temi dell'ego trascendentale e della intersoggettività e come su di essi si addensassero argomenti critici mai pienamente dissolti. In questo senso quanto mai propizia giunge alle stampe nel 2020, su iniziativa meritoria della Giunti Editore/Bompiani, questa nuova edizione delle *Meditazioni Cartesiane* per la esaustività delle fonti e le modalità con le quali essa è presentata al lettore. Merito del curatore Diego D'Angelo è quello di aver posto a fronte della traduzione italiana l'originale tedesco sia delle *Conferenze di Parigi* sia delle *Cartesianische Meditationen*, oltre che aver aggiunto il testo originale dei *Sommari* delle sue lezioni e le *Annotazioni Critiche* al testo di Roman Ingarden. Questo insieme offre una panoramica completa della problematica attorno a cui Husserl ha continuato a lavorare. Inoltre, la traduzione è linguisticamente aggiornata e prende come riferimento testuale la più recente e sorvegliata edizione tedesca del libro, quella dell'editore Meiner di Amburgo pubblicata nel 2012.

L'impianto complessivo del libro è chiaro e coerente: Husserl accompagna il lettore attraverso le prime quattro meditazioni che gettano le basi teoriche necessarie per affrontare i punti salienti della quinta *Meditazione*, che per estensione copre quasi la metà dell'intero volume. Che il percorso sia faticoso lo si evince dai primi due paragrafi della seconda *Meditazione*: le differenti proposizioni sono in esso accompagnate dall'avverbio "forse" e, in particolare, sulla riduzione trascendentale si dice che può sembrare «come una scienza che ci condanna al solipsismo» e «ancora non si può prevedere come, nell'atteggiamento della riduzione, possano porsi come essenti altri ego» (p. 167), salvo poi rassicurare il lettore di non spaventarsi «in quanto filosofi all'inizio» (tra l'altro, sui passaggi di questi stessi primi due paragrafi si appuntano specifiche osservazioni critiche di Ingarden riportate a fine volume). In ogni caso, questa seconda *Meditazione*, dopo aver preso nel corso della precedente le distanze dalla sostanzialità del Cogito cartesiano a favore di un ego trascendentale attraverso l'*epoché* fenomenologica, con la messa tra parentesi del mondo 'naturale', apre il campo della esperienza, ponendo la riflessione trascendentale come una esperienza trascendentale in quanto *ego cogito cogitatum* di cui traccia i connotati. Ne viene un mondo 'ridotto' al suo puro manifestarsi. Dispiegato il campo trascendentale di esperienza, Husserl procede speditamente nella terza *Meditazione* sulla questione della costituzione, che non è altro che far apparire ciò che si manifesta nella esperienza concreta, nei modi e negli orizzonti che gli sono propri. Ne viene il passaggio successivo della quarta *Meditazione*, nella quale si pone a tema il problema costitutivo di eminentissima importanza, che concerne la determinazione dell'ego trascendentale. Scorrendo i titoli dei paragrafi che la inaugurano – nell'arco che va dal § 30 al § 33 –, si ha chiaramente l'idea di come

Husserl proceda per configurare l'ego nel suo autocostruirsi. Eccone l'elenco: "L'ego trascendentale è inseparabile dai suoi vissuti"; "L'io come polo identico dei suoi vissuti"; "L'io come substrato di abitudine" per arrivare al § 33 intitolato "La piena concrezione dell'io preso come monade e il problema della sua autocostruzione". Si parla quindi di un ego «concreto solo nella multiformità in continuo scorrimento della sua vita intenzionale, e negli oggetti qui intesi ed eventualmente costituiti per essa come essenti» (p. 233), un ego per il quale Husserl adotta il termine monade nella funzione di totalità del flusso esperienziale, a dire un rimando leibniziano che va a rimarcare la distanza dal Cogito cartesiano. La chiusura del § 33 è illuminante sul piano teorico, in quanto si afferma che «il problema dell'analisi fenomenologica di questo ego monadico (il problema della sua costituzione per se stesso) dovrà includere tutti i problemi costitutivi in generale», da cui ne viene che «la fenomenologia di questa autocostruzione coincide con la fenomenologia in generale» (p.235). Altrettanto rilevante è la impegnativa presa di posizione che corona l'intera quarta *Meditazione* per cui l'autoanalisi dell'ego – "ego cogito" – viene identificata come "idealismo trascendentale", con l'apparentamento del fenomenologico-trascendentale con un idealismo trascendentale: «Se condotta in questa concrezione sistematica, la fenomenologia è *eo ipso* "idealismo trascendentale", per quanto in senso essenzialmente nuovo» (p. 265), concettualizzazione che suscitò un ampio dibattito tra gli allievi di Husserl critici nei confronti di un certo soggettivismo idealistico del maestro. D'Angelo nella sua *Introduzione* chiarisce opportunamente il "senso essenzialmente nuovo" cui fa riferimento Husserl con questa osservazione:

La costituzione è un far-vedere: in questo senso l'idealismo trascendentale non è un idealismo che riduce il mondo a "prodotto" della soggettività ma si limita ad affermare che la condizione ultima perché qualcosa possa manifestarsi è che ci sia una coscienza cui questo qualcosa si manifesta effettivamente. (p. 22)

Si arriva così al nodo cruciale che la quinta *Meditazione* affronta, il cuore delle *Meditazioni Cartesiane*: l'accesso al mondo delle dirette esperienze intersoggettive. Autenticare la validità del mondo intersoggettivo è un obiettivo di grande rilievo e in qualche modo apre l'orizzonte a quel mondo storico della vita preconizzato ne *La crisi delle scienze europee*. Le domande attorno alle questioni inerenti la quinta *Meditazione* si affollano e D'Angelo le pone nel giusto ordine:

Come recuperare l'esperienza dell'estraneo, dell'altro io, dell'*alter ego*? Come fondare la possibilità di una intersoggettività trascendentale? E si può giungere, attraverso questa intersoggettività, a giustificare un qualche senso di oggettività della verità per tutti? (p. 23)

Domande su cui Husserl si espone in modo esteso e articolato a partire dalla questione dell'oltrepassamento della concezione solipsistica dell'ego, ovvero del *solus ipse*, avendo ben presente le critiche dei suoi stessi estimatori su questo nodo problematico. È interessante seguire i passi che portano alle risposte in successione alle domande poste che configurano l'insieme delle argomentazioni inerenti al titolo di questa quinta *Meditazione*, "Scoprimiento della sfera dell'essere trascendentale in quanto intersoggettività mondo logica". Husserl fa ricorso alle risorse offerte dalla fenomenologia passate in rassegna nelle precedenti quattro meditazioni per venire a capo delle questioni qui poste in essere. Partendo dalla notazione che al fondo di ogni riduzione possibile il mio corpo-oggetto (*Körper*) è anche corpo vivo (*Leib*), ne viene che il corpo-oggetto dell'altro, in base a un procedimento di analogia, assume caratteri di somiglianza al mio corpo vivo ed entra per accoppiamento (*Paarung*) nel mio campo esperienziale, da cui la nozione di *alter ego* e il superamento del solipsismo. Scrive Husserl:

Ma il secondo ego non è semplicemente qui in autodatità; esso è costituito come *alter ego*, dove però l'espressione "*alter ego*" indica come momento un ego che io stesso sono nel mio proprio [...] l'altro è un rispecchiamento di me stesso, pur senza essere un rispecchiamento nel senso pieno della parola. (p. 279)

Attraverso una serie di ulteriori specificazioni si giunge al § 55 il cui titolo dice in sintesi quale approdo è possibile intravedere: "Il farsi-comunità delle monadi e la prima forma di oggettività: la natura intersoggettiva". Come chiarisce D'Angelo,

il nesso tra ego e alter ego è un intersoggettività trascendentale: ad essere in questione sono le condizioni di possibilità per cui il mio ego si trova all'interno di un'intersoggettività, dalla quale poi si possono vedere sorgere i costrutti intersoggettivi di grado più alto, come la comunità intermonadica, la società spirituale e così via. (p. 27)

In chiusura, Husserl ribadisce che compito della fenomenologia, così come lui la intende è fornire una fondazione filosofica alle scienze e questo passo che si trova nel § 64, intitolato "Conclusioni", lo sottolinea con una accentuazione verbale che è opportuno cogliere nelle sue intenzioni programmatiche:

Le ricerche, da noi predelineate vagamente in ciò che precede, sulla costituzione trascendentale di un mondo, non sono altro che l'inizio di una chiarificazione radicale del senso e dell'origine (ossia del senso a partire dall'origine) dei concetti di mondo, natura, spazio, tempo, essenza animale, uomo, anima, corpo vivo, comunità sociale, cultura e così via. Risulta dunque chiaro che l'effettiva realizzazione delle ricerche così indicate dovrà portare a tutti quei concetti che fungono, non indagati, da concetti fondamentali delle

scienze positive, ma che sorgono nella fenomenologia in una chiarezza e distinzione che non lasciano più spazio libero per nessuna questione concepibile. (p. 389)

Con questa conclusione Husserl intende ribadire la salda affidabilità delle meditazioni condotte a termine e annuncia la necessità di ulteriori chiarificazioni a partire dal quadro concettuale esposto nel libro fino alla forte e perentoria – si potrebbe definire ‘ardita’ – affermazione che

un proseguimento radicale e universale delle *Meditazioni Cartesiane* o, il che è lo stesso, di una universale conoscenza di sé, è la filosofia stessa, e include ogni scienza autentica che sia responsabile di se stessa. (p. 393)

A chiudere la sua *Introduzione*, Diego D’Angelo propone un rapido excursus sulla ricezione di questa opera nel panorama europeo e fa riferimento in particolare all’ambito francese, che è quello che si è più impegnato nel confronto con le *Meditazioni Cartesiane*, tenendo conto della circostanza che i nomi su cui egli più si sofferma, Lévinas e Merleau-Ponty, riguardano i due filosofi che, entrambi molto giovani, assistettero personalmente alle conferenze di Parigi del 1929. La questione speculativa sulla quale questi autori si sono confrontati criticamente con Husserl inerisce alla prospettiva delle *Meditazioni* a proposito della dinamica ego/alter ego. Lévinas tende a rovesciare il primato dell’ego nella costituzione dell’altro, indicando come originario l’altro, per cui l’alterità andrebbe equiparata ad una esterioresità radicale che si evidenzia attraverso la epifania del volto. Questo evita una sussunzione dell’altro all’ego che porterebbe i germi di un possesso con i tratti della violenza, mentre il rispetto della assoluta alterità dell’altro sarebbe la premessa di un riconoscimento reciproco sotto il segno della pace. Da parte sua, Merleau-Ponty avanza una critica per molti aspetti simile ma su un differente piano concettuale con la sua proposta di trasformazione della fenomenologia della coscienza nella ontologia della carne. Pertanto, lo studioso francese insiste sulla originarietà della carne visibile, altrettanto del mio corpo che di quello dell’altro, mettendo in questione quindi la egologia di marca husserliana. Va aggiunto che il riferimento in nota di D’Angelo a un testo di Paul Ricoeur di analisi sulla quinta *Meditazione* può essere integrato con le pagine che Ricoeur dedica in *Sé come un altro* ad un confronto serrato tra Husserl e Lévinas, nelle quali perviene alla idea che andrebbero incrociate tra loro in quanto il primo si pone su un piano gnoseologico e il secondo su un piano etico. Ed è di fatto sul piano etico che Derrida nel suo saggio *Violenza e metafisica* assume criticamente la posizione di Lévinas, al quale obietta che ricondurre l’altro al proprio è condizione utile e necessaria, di per sé non violenta, per il riconoscimento dell’altro in quanto tale. Inoltre, l’epifania del volto presuppone quel volto come parte del corpo vivo coglibile dall’essere vivente del mio corpo. Sullo stesso

tenore Derrida, allineandosi con le posizioni di Husserl, respinge l'assunto merleaupontiano, sostenendo che è l'originarietà della carne del mio corpo vivo a determinare quella altrui. Se si aggiunge che la fenomenologia ha avuto un ruolo determinante nella formazione giovanile di Sartre, diventa del tutto evidente quanto essa sia stata un terreno fertile per tutta una epoca della filosofia francese, tradizione poi messa da parte da coloro che Ricoeur definì i “quattro cavalieri dello strutturalismo”, ovvero Lévi-Strauss, Foucault, Lacan e Althusser. Questa nuova edizione della *Meditazioni Cartesiane* offre l'occasione non solo per tornare a considerare il ruolo importante giocato da questa opera nell'intero quadro della fenomenologia husserliana ma anche e ancor più per riaprire il dibattito sul ricco repertorio tematico che essa contiene e sul quale la filosofia di oggi non ha terminato di misurarsi.