



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Scienze Filosofiche

(LM-78, ord. ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

SOSPENSIONE

Metamorfosi di un concetto filosofico,
dall'*epoché* scettica all'esistenzialismo

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Dott. Emiliano Trizio

Laureando

Geremia Fasano

Matricola 870843

Anno accademico

2022/2023

Abstract

La presente tesi ha come tema il concetto di sospensione. Nel corso della storia della filosofia, questa nozione ha incontrato diverse visioni, giocando un ruolo sempre nuovo e dirottando il *logos* filosofico lungo vie differenti, sia dal punto di vista epistemologico, sia da quelli ontologico e gnoseologico. Questa ricerca ne individua in particolare tre che, per quanto distanti – talora storicamente, talora teoreticamente – condividono il motivo della sospensione e gli conferiscono un posto di primaria importanza nello studio del pensiero. La prima è quella battuta dai pensatori che per primi introdussero l'*epoché* (questo è il termine greco che sta per sospensione) nell'orizzonte filosofico, gli scettici antichi; la seconda è la via della *sospensione metodica* inaugurata dal pensiero moderno con Descartes e proseguita dalla fenomenologia di Husserl; la terza, più trasparente nelle intenzioni, ma al contempo straordinariamente vicina al nostro sentire contemporaneo, segnata dalle *sospensioni esistenziali* di Heidegger e Sartre. Oltre a presentare le analogie e le differenze che intercorrono tra le tre diverse forme di sospensione, obiettivo di questa ricerca è quello di dimostrare come si possano riconoscere in tali declinazioni le tappe di un medesimo cammino evolutivo del concetto – in questo senso si è scelto di usare, nel sottotitolo, il termine *metamorfosi*. Nelle battute conclusive viene esposta una personale interpretazione, secondo la quale si può riconoscere un primato, in termini ontologico-esistenziali, di una delle tre sospensioni analizzate.

SOSPENSIONE

Metamorfosi di un concetto filosofico,
dall'*epoché* scettica all'esistenzialismo

*Alla cara memoria dei miei nonni
Costantino, Gabriella, Gian Carlo.*

Indice

INTRODUZIONE	11
1. LA COMPARSA DELLA SOSPENSIONE NEL LOGOS FILOSOFICO: L'EPOCHÉ SCETTICA	15
1.1. PREMESSA	16
1.2. PIRRONE DI ELIDE: L'EPOCHÉ COME MEZZO	17
1.3. LO SCETTICISMO ACCADEMICO	23
1.3.1. Arcesilao: l'epoché come fine	24
1.3.2. Carneade: la necessità dell'epoché	27
1.3.3. L'epilogo "negativo" dello scetticismo accademico	29
1.4. IL NEOPIRRONISMO	30
1.4.1. Enesidemo di Cnosso: dieci ragioni a favore dell'epoché	30
1.4.2. Agrippa: cinque ragioni ulteriori	35
1.4.3. Sesto Empirico: un'epoché parziale	38
1.5. TRAMONTO DELLO SCETTICISMO ANTICO	44
1.6. CONSIDERAZIONI FINALI E PREPARATORIE	46
2. SOSPENSIONE: UN METODO. DAL DUBBIO CARTESIANO ALL'EPOCHÉ FENOMENOLOGICA	49
2.1. DESCARTES E HUSSERL: DUE RIFONDATORI	50
2.2. RENÈ DESCARTES: LA RADICALITÀ DEL DUBBIO	52
2.2.1. Il nuovo paradigma della modernità	53
2.2.2. Alle radici della sospensione cartesiana	54
2.2.3. Metafisica e metodo: le sedi del dubbio	56
2.2.4. Oltre la sospensione: la garanzia di Dio	60
2.3. EDMUND HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA	62
2.3.1. Scienza dei veri inizi	63

2.3.2.	Fenomeno, coscienza, costituzione	67
2.3.3.	Le due facce dello scetticismo	70
2.3.4.	L'epoché fenomenologica: il mondo in parentesi	71
2.3.5.	Dopo la sospensione: la sfera assoluta della coscienza	79
2.3.6.	La svista di Descartes e il trascendentalismo come cura	87
2.4.	CONSIDERAZIONI FINALI E PREPARATORIE	91
3.	LE SOSPENSIONI ESISTENZIALI: HEIDEGGER E SARTRE	93
3.1.	IL LIMITE DEL METODO: L'ESISTENZA	94
3.2.	LA RIFORMA HEIDEGGERIANA DELLA FENOMENOLOGIA	95
3.3.	LA SOSPENSIONE IN ESSERE E TEMPO	105
3.3.1.	L'intuizione di Jean-François Courtine	105
3.3.2.	Il senso dell'analitica esistenziale e l'essere-nel-mondo	111
3.3.3.	L'esistenza inautentica e lo scadimento nel si impersonale	117
3.3.4.	Lo schiudimento: il fenomeno esistenziale dell'angoscia	122
3.3.5.	L'"angoisse-réductive"	127
3.4.	DA HEIDEGGER A SARTRE	132
3.5.	LA SOSPENSIONE NE LA NAUSEA	135
3.5.1.	La cornice storica e gli studi fenomenologici	135
3.5.2.	La nausea: rivelazione dell'esistenza	139
3.6.	CONSIDERAZIONI FINALI	146
	CONCLUSIONI	149
	BIBLIOGRAFIA	159
	RINGRAZIAMENTI	167

*[...] c'è un abisso tra il “filosofare” sul
naufragio e un pensiero che davvero naufraga.*

(M. HEIDEGGER, Lettera sull'“umanismo”)

INTRODUZIONE

La filosofia, sin dalla sua nascita, si è appropriata del linguaggio umano per veicolare le sue ricerche e i suoi insegnamenti. Il fatto che se ne sia appropriata non significa che le parole abbiano smesso di conservare i propri significati comuni, né, al contrario, che esse abbiano attraversato il discorso filosofico mantenendo invariato il proprio statuto. La filosofia, infatti, non ha mai preso in prestito le parole per riconsegnarle indenni al senso comune, bensì, da sempre, le ha caricate di una moltitudine di sensi e significati. È per questo motivo che, quando ci si accosta al dettato filosofico, è necessario interpretare i termini ancor prima di tentare di conferire un senso a un'intera frase o, addirittura, a un intero testo. D'altronde, come suggerisce l'ermeneutica filosofica novecentesca, l'uomo è costitutivamente *interprete*, poiché non cessa mai la sua pratica esegetica di tutto ciò che gli si pone davanti; non solo ciò che è scritto, ma anche, e primariamente, ciò che viene vissuto. Tuttavia, preso com'è dagli impegni e dai pensieri del quotidiano, l'animale sociale-uomo vive perlopiù in un orizzonte precompreso e pregiudiziale che spesso non gli permette di interrogare a dovere le parole che incontra e utilizza. Il senso comune indica al linguaggio un'unica direzione. Il compito della filosofia, in questo panorama, non può che essere quello di indicare le molteplici strade e gli svariati itinerari interpretativi che si possono dipanare a partire dalle singole parole del linguaggio. Questa tesi, come suggerisce il titolo, intende prima di tutto porre al centro dell'attenzione una singola parola, un concetto, quello di *sospensione*. Questo termine, tuttavia, non si presenta, perlomeno di primo acchito, come un concetto filosofico. Coerentemente con quanto detto, perciò, il primo obiettivo che questa ricerca si pone – in quanto ricerca filosofica – è quello di spiegare in che senso la parola “sospensione” ha a che fare con l'indagine della filosofia.

Innanzitutto, è doveroso interrogare le origini della parola della lingua italiana: *sospensione*. Questo termine, che nel linguaggio comune conta vari usi, etimologicamente deriva dalla parola latina *suspensio* e dal verbo *suspéndere*¹. Quest'ultimo è formato da due parti: il *sus*, che significa “in alto” e il *pendere*, che sta per “essere appeso”. L'atto del sospendere è quindi l'atto di appendere e sostenere qualcosa in alto, in modo che penda, che non tocchi terra. Ancora, sospendere può significare “differire”, “rendere dubbio qualcosa”, “lasciare qualcosa nell'incertezza” o “arrestare

¹ O. PIANIGIANI, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, in versione web su *Etimo.it*.

per qualche tempo”.² Sono significati, questi, che danno già una vaga idea riguardo la fertilità del terreno sul quale si erge la presente ricerca. I motivi dell’incertezza, del dubbio, del differire e del “pendere senza toccare terra” contengono già di per sé, ancor prima di un’interrogazione mirata, delle eco filosofiche; alcuni di questi, non a caso, verranno ritrovati in maniera esplicita nelle analisi delle esperienze filosofiche ivi proposte.

Per cogliere la portata di questa “anticipazione etimologica”, tuttavia, è necessario esaminare in che modo, nella storia della filosofia, i pensatori hanno interpretato e si sono appropriati di questa nozione. D’altronde è difficile, se non impossibile, pensare di poter analizzare filosoficamente un concetto senza chiamare in causa la storia della filosofia, poiché è anche grazie alle formulazioni dei grandi filosofi che si sono susseguiti nella storia del pensiero se molte parole, oggi, risultano così pregne di significati. In particolare, questa ricerca individua tre momenti, o meglio *tre itinerari*, interni alla storia della filosofia occidentale, in cui il concetto di sospensione ha ricoperto un ruolo rilevante ai fini della riflessione filosofica. Il primo itinerario, che coincide con il capitolo iniziale di questa tesi, è costituito dalla vicenda filosofica dello scetticismo antico, dove il concetto di sospensione – in greco *epoché*³ – ha assunto per la prima volta un significato filosofico definito. Il secondo itinerario è segnato invece dalle riflessioni di René Descartes e Edmund Husserl, i quali ripresero diverse istanze del pensiero scettico, tra cui il motivo della sospensione, che posero al centro delle loro filosofie radicali, intendendola come un metodo. L’ultimo capitolo di questa tesi è dedicato a un terzo modo di intendere filosoficamente la sospensione, veicolato da due pensatori relevantissimi per la riflessione filosofica novecentesca e contemporanea, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Pur non chiamando mai propriamente in causa il termine “sospensione”, costoro tematizzarono due fenomeni esistenziali che non solo racchiudono in sé i caratteri distintivi del concetto protagonista di questa ricerca, ma ne ampliano ancor più l’orizzonte semantico. Una volta introdotti e dispiegati questi tre itinerari, scopo delle conclusioni di questo lavoro sarà quello di esplicitare la direzione di questa ricerca e di evidenziarne il valore intrinseco – non solo dal punto di vista filosofico, ma anche da quello che *precede* la riflessione teoretica.

² Cfr. *Ibidem* e M. CORTELLAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Vol. 5 / S-Z, Bologna, Zanichelli Editore, 1996.

³ “Dal verbo *epèchein*, che significa ‘trattenersi’ dal fare qualcosa.” (S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca, Dizionario di greco filosofico*, Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 191)

1. LA COMPARSA DELLA SOSPENSIONE NEL
LOGOS FILOSOFICO: L'*EPOCHÉ* SCETTICA

1.1. PREMESSA

Un'analisi attenta del concetto di sospensione non potrà prescindere dalla sua genesi storico-filosofica, che andrà sempre considerata, lungo tutto l'itinerario di questa tesi, come la struttura fondamentale (le fundamenta, appunto) su cui sempre poggia ogni riformulazione di tale concetto nella storia del pensiero. Come si vedrà, la sospensione comparve nel discorso filosofico per la prima volta nell'antica Grecia, dove la stessa filosofia ha preso forma, portando con sé quella che Emanuele Severino definisce una "novità senza precedenti": l'idea del rivolgersi alla verità, all'*episteme*, cioè alla "dimensione incontrovertibile in cui si manifesta la totalità dell'ente"⁴. La filosofia nasce grande, dunque, con l'obiettivo più alto di tutti: il sapere vero, manifesto, inconcusso. È proprio questo sapere che viene messo in dubbio, in seno alla filosofia stessa, a opera di alcuni pensatori definiti *scettici*. Il termine deriva dalla parola greca *sképsis*, che significa "ricerca", "dubbio", da cui *skeptikos* ("scettico"), che sta per "colui che ricerca". Si tratta di una denominazione che potrebbe essere attribuita a tutti i filosofi e così fu, in effetti, fino agli inizi dell'era cristiana, quando alcuni studiosi cominciarono a utilizzare il termine per indicare quei filosofi che, nella ricerca della verità, dubitavano di averla mai trovata o che ciò fosse possibile⁵. S. Maso, in *Lingua Philosophica Graeca*, definisce lo scettico "colui [...] che, riflettendo fino all'estremo sulla realtà, per questa via esprime un dubbio radicale su ciò che lo circonda e approda alla convinzione che non sia possibile guadagnare un criterio di conoscenza affidabile"⁶. Sono questi pensatori ad annunciare con forza, per la prima volta nella storia della filosofia, il bisogno di mettere in pratica l'*epoché*⁷, ossia l'atteggiamento di chi, impegnato nella ricerca o nell'analisi di un dato fenomeno, *sospende il giudizio*. Si tratta di una scelta che ha a che fare con la *possibilità della conoscenza*, con la possibilità che una conoscenza vera, *epistemica* possa manifestarsi al filosofo che la indaga, la quale viene messa in dubbio più o meno radicalmente. Infatti, alcuni filosofi scettici, come si vedrà più avanti, arrivarono a

⁴ E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. I: La filosofia antica e medievale*, Milano, BUR Rizzoli, 2018, p. 241.

⁵ Cfr. P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, Einaudi, 2005, p. 255.

⁶ S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca* cit., pp. 184-185.

⁷ È questa la parola greca che sta per "sospensione". Diffusamente, nel prosieguito di questa tesi, i termini "sospensione" ed "*epoché*" verranno dunque utilizzati come sinonimi. In questo primo capitolo, tuttavia, il termine *epoché* verrà preferito alla sua traduzione italiana, poiché è con questo nome che gli scettici antichi si riferivano al concetto di sospensione del giudizio.

concludere che tutto è illusione: la conoscenza non si dà di principio, l'esperienza della realtà, a parere di questi pensatori, altro non è che "il dominio della vanità"⁸.

Le pagine seguenti saranno dedicate alla presentazione dei principali esponenti con le relative posizioni – anche contrastanti – dello scetticismo nel mondo classico, a partire dalla sua genesi pirroniana, passando per le scempi nate nel bacino dell'Accademia platonica, per arrivare sino a quei filosofi che, profondamente delusi dalla piega che il discorso scettico aveva preso con i suoi interpreti accademici, si rifecero a Pirrone e al suo insegnamento, e vengono perciò riconosciuti come *neopirroniani*.

Quello che si andrà delineando nelle pagine a venire è il primo dei tre itinerari che questa ricerca propone al seguito del concetto di sospensione che, come si avrà modo di notare, muterà profondamente lungo queste tre vie, distanti tra loro non soltanto dal punto di vista storico, ma anche, soprattutto, da quello teoretico. Lo scetticismo antico costituisce il panorama di pensiero entro il quale la sospensione assunse per la prima volta un significato filosofico definito e perciò rappresenta, inevitabilmente, l'orizzonte dal quale sono sorte le successive interpretazioni del concetto in questione.

1.2. PIRRONE DI ELIDE: L'EPOCHÉ COME MEZZO

La paternità dello scetticismo viene attribuita tradizionalmente a Pirrone di Elide, vissuto all'incirca tra il 365 e il 275 a.C. nell'antica Grecia. Coerentemente con la sua formazione socratica⁹, Pirrone non lasciò nulla di scritto riguardo il suo pensiero e nemmeno fondò una scuola filosofica. Riprendendo appunto l'esempio di Socrate, egli veicolò la sua saggezza attraverso la vita e le azioni, talvolta portandole al limite dell'assurdo. Di tali testimonianze di vita abbiamo conoscenza grazie ad alcuni dei tanti estimatori che si raccolsero attorno al filosofo e che ne riportarono per iscritto il pensiero, oltre che le gesta.

Come già anticipato, la novità del pensiero scettico, e così di Pirrone, consiste nell'opporci all'idea più tipica della filosofia greca, ossia il fatto che esista una verità ultima e che essa sia raggiungibile, per via razionale, dall'uomo. L'origine di questa opposizione è da ricercarsi, in accordo con i principali studiosi, nel viaggio che Pirrone

⁸ E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I cit., p. 245.

⁹ Come riporta G. Reale, Pirrone si affacciò alla filosofia tramite i maestri delle scuole socratiche, in particolare quelli della Scuola megarica. (Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III: *I sistemi dell'età ellenistica*, Milano, Vita e pensiero, 1996, p. 465)

intraprese al seguito di Alessandro di Macedonia, il quale guidò una spedizione in Oriente tra 334 e 324 a.C.; l'incontro con la cultura orientale, ben distante da quella di appartenenza (e priva di un'idea forte come quella di *episteme*) diede probabilmente una svolta alla riflessione del filosofo. La spedizione di Alessandro, d'altronde, influì sul mondo greco tutto, che se da un lato estese il suo dominio politico e culturale, dall'altro inglobò in sé, come mai prima, diversi elementi del pensiero e della tradizione orientali. L'incontro con l'Oriente costituisce una delle possibili risposte a chi si chiede da dove provenga l'impulso al rovesciamento, da parte di Pirrone, di uno dei pilastri concettuali della filosofia greca: la verità¹⁰. Secondo Pirrone, infatti, nessun aspetto del mondo ha verità, poiché tutte le cose sono indiscriminabili, indifferenti e immisurabili. Tale tesi viene avvalorata dal filosofo sia attraverso la sfiducia nei sensi e in tutto quanto derivi da essi (sfiducia condivisa, peraltro, da diverse scuole filosofiche greche del tempo) sia mediante un procedere speculativo con il quale egli dimostrava che in ogni coppia di tesi opposte si possono rilevare pari dimostrazioni a favore dell'una e dell'altra. Come fa notare Severino, secondo Pirrone “a ogni aspetto del mondo è possibile applicare la ‘dialettica’ con la quale Zenone di Elea mostrava il contraddirsi della rappresentazioni della grandezza e del movimento”¹¹.

È opportuno scavare ancora più a fondo, però, per cogliere le influenze che portarono Pirrone a formulare una filosofia così spregiudicata. Sicuramente il filosofo subì la “gravità” della riflessione atomistica e in particolare della critica democritea alla conoscenza sensibile. Democrito – originario di Abdera e attivo tra il 460 e il 360 a.C. – non perse mai l'occasione per schierarsi contro la testimonianza sensoriale, a suo parere fallace e apparente, opposta a quanto invece l'uomo potesse conoscere attraverso le sue facoltà intellettuali. Alcuni luoghi del filosofo atomista devono aver alimentato in misura non indifferente la *scepsi pirroniana*:

¹⁰ “Come è giunto Pirrone al rovesciamento di questa convinzione, così tipica del razionalismo dei Greci? E come ha potuto dedurre una “regola di vita” e costruire una “saggezza”, rinunciando all'essere e alla verità e dichiarando ogni cosa vana apparenza?” (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit., p. 467)

¹¹ E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I cit., p. 244. Il riferimento all'argomento zenoniano non è certo casuale: come si vedrà più avanti con l'analisi dello “scetticismo accademico”, infatti, lo stoicismo – di cui Zenone è considerato il fondatore – sarà il principale interlocutore critico del pensiero scettico e, al tempo stesso, costituirà un'influenza teoretica dalla quale lo scetticismo non si è mai veramente reso indipendente.

L'uomo deve rendersi conto, per mezzo del presente criterio, ch'egli è [per opera delle apparenze sensibili] tenuto lontano dalla verità.

Noi in realtà non conosciamo nulla che sia invariabile, ma solo aspetti mutevoli secondo la disposizione del nostro corpo e di ciò che penetra in esso o gli resiste.

In realtà nulla noi conosciamo, perché la verità è nell'abisso.¹²

Tuttavia, le tesi di Democrito si scagliavano tutte contro la conoscenza sensoriale e non contro la possibilità *in toto* di una conoscenza del reale. Il reale esiste, secondo Democrito e consiste negli atomi e nel vuoto¹³, verità che possono essere attinte solamente tramite l'intelletto. Come si è già visto, però, secondo Pirrone nulla ha realtà; non vi è una distinzione di orizzonti o di facoltà più o meno coerenti con la verità. Comunque, le critiche ai sensi di Democrito ben si prestarono ad alimentare le convinzioni scettiche, anche perché – come sottolinea G. Reale – egli non seppe giustificare teoreticamente l'esistenza della conoscenza intellettuale, perciò si limitò a presupporla¹⁴. Pirrone, dunque, ereditò l'abisso di Democrito, bensì *svuotandolo*: nessuna verità si nasconde in esso.

L'altra grande influenza che Pirrone subì fu quella di un gruppo di saggi indiani detti *gimnosofisti*. Dediti a una vita di tipo monastico, costoro si esercitavano nel tentativo di superamento dei bisogni umani, in vista dell'impassibilità. L'incontro tra Pirrone e i saggi indiani è documentato da alcuni intellettuali, come Plutarco e Diogene Laerzio. Il primo riporta un episodio piuttosto curioso, legato a uno dei saggi, Calano, che si diede fuoco e morì dimostrando impassibilità di fronte all'enorme dolore procuratosi. Pare che questo evento scosse particolarmente tutto il seguito della spedizione di Alessandro e in particolare Pirrone, che ne derivò l'idea-tipo del saggio: colui che può essere felice anche tra i tormenti. Diogene Laerzio, invece, sostiene che grazie ai gimnosofisti, il padre degli scettici apprese e adottò i principi dell'*acatalessia* (l'inconoscibilità del vero e dunque la rinuncia a ricercarlo) e, soprattutto, dell'*epoché*¹⁵. Ecco, dunque, fino a dove giungono le radici del concetto al centro di questa ricerca. A dire il vero, come evidenzia Reale, il

¹² Le citazioni di Democrito sono riportate dalla selezione compiuta da G. Reale in *Storia della filosofia antica* cit. p. 472-473, a sua volta ricavate da SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII.

¹³ "Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto" (Idem nota precedente)

¹⁴ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit., p. 473.

¹⁵ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 2004, p. 378-379.

termine “*epoché*” è di derivazione stoica¹⁶, perciò è più corretto affermare che Pirrone parlasse di “assenza” o “astensione” dal giudizio e che il termine gli fosse stato attribuito a posteriori. In ogni caso, il pensiero di sospendere il giudizio e restare *adoxastos* (rimanere senza opinione) era un punto fermo della riflessione pirroniana. Applicare l’*epoché* di fronte a un dato fenomeno o a una data tesi è doveroso per chi, come lo scetticismo insegna, sostiene che non esistano verità meritevoli di assenso assoluto. Per Pirrone la nostra esperienza è dominata dalle apparenze e di fronte a esse l’unica disposizione coerente è l’indifferenza. Se l’impulso maggiore della filosofia greca è sempre stato quello di pervenire a un terreno inconcusso, a una verità stabile attraverso la quale raggiungere la felicità e la virtù, è difficile non riconoscere nello scetticismo e nella sua disposizione alla sospensione del giudizio l’antitesi di quell’idea primigenia di filosofia. Per gli scettici non si tratta, facendo filosofia, di giungere a un terreno che non si scuota sotto i propri piedi, bensì di essere capaci di “restare senza agitazione”, nonostante ci si trovi su un terreno di cui è inconoscibile la reale natura, su un suolo di mere parvenze. Una tale posizione, inoltre, costituisce una critica spietata non solo all’ontologia platonica e alla sua “seconda navigazione”, dunque all’idea che la verità sia da ricercare al di sopra dei fenomeni sensibili, nell’iperuranio delle idee, bensì anche alle posizioni più fisiche o realiste dei fisici presocratici e di Aristotele, fino a smentire il principio di non contraddizione. Infatti, come ha testimoniato Timone di Fliunte, il principale discepolo di Pirrone, nonché la fonte più diretta di cui disponiamo riguardo il pensiero del maestro, egli era solito affermare che “Bisogna essere senza opinione [...] affermando di ciascuna cosa che è non più di quanto non è, oppure che è e che non è, oppure che né è né non è.”¹⁷ È tramite l’esercizio dell’*epoché* e la rinuncia alla ricerca di un criterio-guida, dunque, che Pirrone giunge al conseguimento delle disposizioni d’animo del saggio: l’*afasia*, l’*atarassia* e l’*apatia*. A tal riguardo, disponiamo della fondamentale testimonianza del peripatetico Aristocle, che riporta quanto Timone aveva appreso dal suo mentore:

¹⁶ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit., p. 487.

¹⁷ ARISTOCLE, presso EUSEBIO, Praep. Evang., 18, 3 sg. cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 488. Le argomentazioni sull’essere e il non-essere del sofista Gorgia (485 a.C. – 375 a.C. ca.) risuonano chiare in queste posizioni pirroniane. Gorgia, in effetti, diffuse la sua dottrina del nulla e dell’inconoscibilità dell’essere nel suo trattato *Sul non essere o sulla natura* circa un secolo prima dell’avvento dell’esperienza filosofica di Pirrone.

Timone afferma che colui che vuole essere felice deve guardare a queste tre cose: in primo luogo come sono per natura le cose; in secondo, quale deve essere la nostra disposizione verso di esse; infine, che cosa ce ne verrà comportandoci così. Egli dice che Pirrone mostra che le cose sono egualmente senza differenze, senza stabilità, indiscriminate, perché né le nostre sensazioni, né le nostre opinioni sono vere o false. Non bisogna quindi dar loro fiducia, ma essere senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse [...] A coloro che si troveranno in questa disposizione Timone dice che deriverà per prima cosa l'afasia, poi l'imperturbabilità.¹⁸

L'*afasia* è il non parlare nel senso del non esprimersi riguardo la natura e l'essere delle cose. Portato all'estremo, il distacco delle cose, che raggiunge il suo culmine nell'*afasia*, comporta l'*atarassia*, ossia la mancanza di turbamento, la quiete interiore nell'indifferenza rispetto a tutto. Ecco in che senso per Pirrone l'*epoché* è un mezzo¹⁹, o meglio *il mezzo*, l'unico efficace per il raggiungimento del fine ultimo: l'imperturbabilità. Come abbiamo già avuto modo di accennare, Pirrone non si limitava a professare teoreticamente questi atteggiamenti, bensì – stando a quanto riportano gli antichi – li realizzava nella sua stessa vita terrena, dimostrandosi insensibile e indifferente di fronte anche ai più temibili dolori e alle peggiori disgrazie. In *Vite dei filosofi*, Diogene racconta che:

La sua vita fu coerente con la sua dottrina. Lasciava andare ogni cosa per il suo verso e non prendeva alcuna precauzione, ma si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. [...] Quando una volta [il suo compagno di viaggio] Anassarco cadde in un pantano, Pirrone continuò la sua strada senza aiutarlo. Qualcuno gli rimproverò un tal comportamento, ma Anassarco stesso lodò la sua indifferenza e la sua impassibilità²⁰.

Con questi atteggiamenti quasi paradossali, anziché con la scrittura, Pirrone diffuse la sua filosofia radicale²¹. In effetti, è probabile che sia stata una mossa vincente, quella del

¹⁸ F. DECLEVA CAIZZI (a cura di), *Pirrone, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981, testim. n. 53 cit. in P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 256).

¹⁹ Da cui il titolo di questo paragrafo.

²⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 379.

²¹ Tuttavia, come sostengono P. Donini e F. Ferrari in *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, è probabile che i comportamenti più assurdi assunti da Pirrone fossero degli atti dimostrativi occasionali, con lo scopo, anche pedagogico per i suoi discepoli, di esibire una solida coerenza nei confronti di quanto professava. (Cfr. P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 257) Questa tesi può essere

filosofo originario di Elide: lo scetticismo, soprattutto quello delle origini, si prestava ben poco a una trattazione scritta, che avrebbe necessitato di fondamenta teoretiche ben più solide, quali lo erano, per esempio, quelle di Platone e Aristotele. Il verbo scettico arrivò ai suoi adepti in maniera forte e viva, attraverso le gesta di Pirrone, che disegnò così la figura del saggio impassibile, capace di raggiungere la felicità nonostante le apparenze che, continuamente e senza eccezioni, traggono in inganno. “Così il Saggio è l’uomo superiore a tutte le contingenze” scrive, a tal proposito, L. Robin nella sua *Storia del pensiero greco*, e continua: “un giudice sovrano di tutte le situazioni, sempre beato in conseguenza di ciò”²². A giusto titolo, quindi, Diogene affermava che “il fine degli scettici è l’impassibilità”²³, che si realizza modificando completamente il proprio modo di ricevere le impressioni: non si giudicherà mai più una cosa bella o brutta, giusta o ingiusta, buona o cattiva; semplicemente, la si coglierà per sé medesima. Come suggerisce M. Conche in “*Pyrrhon ou l'apparence*”, l’esito della riflessione pirroniana è l’*insensibilità*:

L’insensibilità pirroniana è indubbiamente ottenuta mediante un ritorno alla sensazione pura. È una insensibilità al mondo dell’oggetto, alle cause, agli enti e alle loro imprese su di noi, attorno a noi, perché l’universo degli enti dell’essere, costruito da noi ed eretto di fronte a noi dal nostro giudizio medesimo, si trova ora smembrato e disfatto. La sensibilità a tutte le attrattive o offese, conflitti e agitazioni del mondo dell’oggetto, fa posto a una sensibilità alle impressioni pure, mute, e, per quanto possibile, senza aspettativa e senza memoria²⁴.

Prima di concludere la trattazione di quello che viene tradizionalmente considerato come il primo degli scettici, è opportuno dedicare alcune battute all’interpretazione che Severino fornisce dello scetticismo pirroniano. Nel capitolo dedicato, Severino parte dal presupposto che anche Pirrone, come la maggior parte dei pensatori di età ellenistica, ragionava in funzione di un fine ultimo: la felicità, che nel suo caso coincide con il raggiungimento dell’imperturbabilità. La sua osservazione critica,

confermata anche dalla longevità di Pirrone che, come testimonia Diogene, visse fino ai novant’anni e soleva essere accompagnato dai suoi amici, sempre attenti a trarlo in salvo dai pericoli. (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 379)

²² L. ROBIN, *Storia del pensiero greco*, trad. it. di P. Serini, Torino, Einaudi, 1966, p. 384.

²³ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 396.

²⁴ M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, Éditions de Mégare, 1973, pp. 63 sg. cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 492.

riguardo questo punto, non lascia scampo a fraintendimenti: se Pirrone, come gli stoici e gli epicurei, credeva che la chiave per la felicità fosse la conoscenza della “natura delle cose” (che per lo scettico è l’indifferenza e l’immisurabilità di esse) allora, ancora una volta, viene affermata la presenza dell’*episteme* alla base della felicità. Il filosofo bresciano fa notare che “se per ‘scetticismo’ s’intende la negazione categorica di una qualsiasi verità (e quindi di una qualsiasi *episteme*), da questi primi tratti appare l’estraneità di Pirrone allo scetticismo” e continua: “Ma è probabile che quella negazione categorica non sia mai stata una filosofia storicamente reale, ma piuttosto una idea-limite, giacché ben presto il pensiero filosofico si è accorto che la negazione categorica di ogni verità pretende valere essa come verità assoluta”²⁵. In effetti, quest’ultima constatazione rischia di far crollare l’intero palazzo della riflessione scettica, così come fece il principio di non contraddizione di fronte alla principale tesi di Pirrone (“niente è più questo che quello”). Eppure, la provocazione pirroniana fu tanto forte da suscitare ancora diversi dubbi riguardo quell’idea che i greci, fino a quel momento, avevano istituito come la luce di un faro distante, ma sempre presente, che li avrebbe attesi al culmine della ricerca filosofica: la verità. La storia di questi dubbi proseguirà, non senza qualche precedente battuta d’arresto, nel seno dell’Accademia platonica.

1.3. LO SCETTICISMO ACCADEMICO

La storia del movimento scettico, dopo la sua genesi pirroniana, prese diverse strade, tra cui quella interna all’Accademia platonica. I due principali rappresentanti dello “scetticismo accademico” sono gli scolari Arcesilao, nato a Pitane nell’Eolide intorno al 315 a.C. e Carneade, nato probabilmente nel 219 a.C. e originario di Cirene. Inevitabilmente influenzati dalle dottrine socratica e platonica, i due trovarono al di fuori della scuola, nel pirronismo, un terreno fertile per le loro riflessioni, in particolare Arcesilao che, forse, conobbe Pirrone in persona. Entrambi si avvalsero dell’*epoché* come predisposizione-guida della loro indagine, in maniera più o meno radicale. Poiché operarono in due secoli distinti e ambedue furono alla direzione dell’accademia (si parla, a tal proposito, della “seconda accademia” con Arcesilao e della “terza accademia” con

²⁵ E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I cit., p. 243.

Carneade²⁶), sarà opportuno analizzare la loro filosofia distintamente, anche se, come si avrà modo di constatare, i loro pensieri appaiono intrecciati.

1.3.1. Arcesilao: l'*epoché* come fine

G. Reale definisce l'esperienza filosofica di Arcesilao – e dell'Accademia durante il suo periodo di attività – come “l'anello ideale che unisce il primo e il secondo scetticismo pirroniano”²⁷. Tale constatazione rende lo studio di questo pensatore ancor più rilevante anche nell'ottica di questo primo capitolo dedicato allo scetticismo antico e alla genesi dell'*epoché*. Infatti, Arcesilao si fece prosecutore della scepsi inaugurata da Pirrone in una fase in cui il pirronismo era pressoché silente. Ma ancor più rilevante, per la presente ricerca, è l'importanza che lo Scolarca riconobbe alla *sospensione del giudizio*.

Arcesilao, come anticipato sopra, ebbe una formazione socratico-platonica, dalla quale non si può prescindere nell'affrontare il suo pensiero; tuttavia, la suggestione scettica (molto probabilmente incontrata al di fuori delle mura dell'Accademia) prese il sopravvento nella sua interpretazione delle filosofie dogmatiche. Di Socrate e Platone, Arcesilao conservò i luoghi in cui i Filosofi adottavano posizioni aporetiche, di dubbio o di *epoché*, decontestualizzandole e accantonando il loro ritorno, per mezzo di queste, alla verità *epistemica*. È in questo modo che Arcesilao arrivò persino a negare l'unica verità che Socrate aveva concesso a sé stesso: il sapere di non sapere²⁸. Egli ereditò l'arte dialettica del metodo confutatorio (con la quale Socrate e Platone ricercavano la verità) e la pose al servizio del suo *èlenchos*²⁹ nei confronti di qualsiasi tesi e posizione. Con grande abilità e astuzia, dunque, Arcesilao raffinò la tecnica già pirroniana finalizzata a dimostrare che in una coppia di tesi opposte è sempre possibile desumere pari ragioni a favore dell'una e dell'altra. Ed è nello scontro continuo con gli stoici (che occuperà gran parte della sua attività di filosofo e di direttore dell'Accademia) che Arcesilao affermò la necessità di praticare sempre l'*epoché*. Per confutare la verità professata dai filosofi della Stoa, Arcesilao accettò alcune loro premesse, come la distinzione tra il saggio e lo stolto,

²⁶ Si tiene conto della denominazione di G. Reale in *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit.; altri autori, come Donini e Ferrari, preferiscono parlare di “Accademia Media” e “Accademia Nuova”.

²⁷ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 499.

²⁸ Cfr. P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 259.

²⁹ *Èlenchos* è il termine greco che sta per “confutazione”: “Nel processo dialettico indica la prova che viene assunta allorché ci si pone in posizione avversa a una qualche asserzione.” (S. MASO, *Lingua philosophica graeca* cit., p. 94)

tra il dare e il negare l'assenso e l'idea, infine, che fosse indegno del saggio avere opinioni (avere cioè un pensiero *doxastico*). Gli stoici, tuttavia, consideravano la comprensione uno stato cognitivo intermedio tra l'opinare e la scienza; ed è a questa affermazione che Arcesilao si rifaceva per far notare che non si può dare uno stato cognitivo che sia comune sia agli stolti che ai saggi, poiché se la comprensione fosse dei primi sarebbe opinione, se dei secondi sarebbe *episteme*. Perciò, attraverso questo motivo, Arcesilao procedette all'“annullamento” della verità in qualsiasi comprensione o rappresentazione comprensiva, sostenendo che non si dà mai assoluta evidenza dei fenomeni e che ogni rappresentazione può apparire vera quanto, allo stesso tempo, falsa:

Se dunque non c'è alcuna cosa che possa essere oggetto di comprensione, si dovrà sempre negare l'assenso; infatti, assentire a ciò che non è comprensibile equivarrebbe a opinare e anche gli stoici affermano che non è degno del saggio opinare. Negare sempre l'assenso significa poi sospendere sempre il giudizio. Le stesse premesse stoiche, correttamente collegate, condurrebbero dunque secondo Arcesilao alla generalizzazione dell'*epoché*.³⁰

Il termine *epoché*, oltretutto, compare nella terminologia scettica per la prima volta proprio con Arcesilao³¹; fu dunque lui, probabilmente, a trasportarlo a posteriori nella filosofia di Pirrone che, come abbiamo visto, vi faceva riferimento con formule quali “astensione dal giudizio” e “*adoxìa*”. Inoltre, è rilevabile un'importante differenza tra i due scettici a proposito dell'*epoché*: mentre per Pirrone la sospensione si prefigurava come un *passaggio* attraverso il quale raggiungere l'imperturbabilità e la felicità (come fine ultimo), *per Arcesilao l'epoché costituisce il fine stesso della ricerca filosofica*. Scrive Sesto Empirico: “Arcesilao dice che il fine è la sospensione del giudizio [...]; e, inoltre, che beni sono le singolari sospensioni del giudizio, mali le singolari affermazioni.”³² L'*epoché*, dunque, assume un ruolo completamente diverso nella filosofia arcésilica, ossia di *fine* anziché di *mezzo*. Il Saggio è colui che raggiunge la sospensione del giudizio su tutto. Naturalmente questo esito ha esposto l'accademico a non poche obiezioni da parte dei suoi rivali, prima tra tutte quella secondo cui la

³⁰ *Ivi*, p. 260.

³¹ Come si è indicato nel paragrafo 1.2., seguendo la ricostruzione di Reale, la parola “*epoché*” deriverebbe a sua volta dalla scuola stoica.

³² SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, I, 232 sg. cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 503.

radicalizzazione dell'*epoché* renderebbe di fatto impossibili la vita pratica e l'azione. Arcesilao superò questa critica con un'abile escamotage: l'argomento dell'*eulogon* o del "ragionevole". Avvalendosi di una distinzione già stoica, Arcesilao distingueva tra le azioni medie – per le quali era sufficiente un criterio inferiore alla verità, la ragionevolezza, appunto – e le azioni rette, che necessitavano di un criterio più alto. Per quanto riguarda la prassi, quindi, egli assunse la ragionevolezza (l'*eulogon*) come criterio orientativo, sostenendo che essa "bastasse" a giustificare gli assensi della vita pratica:

Ma poiché dopo ciò bisogna anche occuparsi di ciò che concerne la condotta della vita, la quale non si può dare senza un criterio di verità, [...] Arcesilao afferma che chi sospende il suo assenso su tutto regolerà le sue scelte e i suoi rifiuti e in generale le sue azioni col criterio del ragionevole o plausibile; e procedendo secondo questo criterio compirà azioni rette [...].³³

Lo scolarca, con questa precisazione, giustifica dunque l'assenso che inevitabilmente viene dato nella vita pratica, pur mantenendolo ben distinto dall'assenso che si dà riguardo una verità inattuabile che, come abbiamo visto, è sempre da sospendere. Secondo alcune argomentazioni di Plutarco riportate da Donini e Ferrari in *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, inoltre, Arcesilao avrebbe rinfacciato agli stoici l'inutilità dell'assenso in vista dell'azione, poiché "sarebbero sufficienti la rappresentazione di un oggetto appropriato e l'impulso che naturalmente guiderebbe l'uomo verso quell'oggetto"³⁴.

Lo scetticismo di Arcesilao fu il primo, lo ricordiamo, a essersi formato nel bacino di una vera scuola dogmatica ed è forse anche per questo che ebbe vita breve e degli esiti che paiono solo negativo-speculativi: oltre alla confutazione delle dottrine stoiche e alla tesi radicale secondo cui il culmine della ricerca coincide con la sua sospensione, davvero poco resta. Se alcuni studiosi – come Donini e Ferrari – ne conservano ed elogiano "un'opera di primario valore filosofico", costituita dall'esortazione continua, da parte dell'accademico, alla funzione fondamentale di approfondimento critico dei problemi, altri, come Reale, sostengono che lo scetticismo di Arcesilao "vive solo nella misura in

³³ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 158 cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 504.

³⁴ P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 261.

cui distrugge l'avversario, e poi, ucciso l'avversario, con lui cade esanime sul campo deserto"³⁵.

1.3.2. Carneade: la necessità dell'*epoché*

Dopo Arcesilao, l'Accademia vide un periodo di stallo che terminò solo con l'avvento dell'esperienza di pensiero di Carneade. Costui fu anche il primo filosofo greco a ottenere un certo successo a Roma, dove giunse come ambasciatore intorno al 156/155 a.C., accompagnato dai due scolarchi del Liceo e del Portico, Critolao e Diogene di Babilonia. Il suo scetticismo fu pressoché impiegato nella critica delle altre filosofie a lui contemporanee, piuttosto che nella costituzione di un contenuto positivo. Infatti, Carneade non scrisse nulla, ma non necessariamente per restare coerente alle vie già battute dai suoi predecessori, bensì perché la sua riflessione non ha mai portato, in effetti, a nessuna filosofia determinata. Il filosofo originario di Cirene, tuttavia, divenne famoso e si guadagnò l'ammirazione delle genti specialmente grazie alla sua arte retorica, di cui si serviva per confutare sistematicamente ogni suo avversario. Il suo metodo assumeva due forme in particolare: o mostrava dall'interno l'infondatezza delle tesi avversarie, accettandone le premesse per poi svilupparle e farle sfociare in contraddizioni, o in relazione a un determinato problema, enunciava tutte le possibili soluzioni teoretiche, anche opposte, in modo da metterle poi a confronto e dimostrarne la contraddittorietà reciproca³⁶. Attraverso questo procedere dialettico negativo, Carneade finiva per sostenere l'impossibilità di assentire a qualsiasi posizione e, dunque, *la necessità di sospendere il giudizio*.

Come Arcesilao, dunque, Carneade si trovò nella condizione di dover giustificare teoreticamente la propria vita pratica, delineando un criterio-guida della prassi che non intaccasse la necessità dell'*epoché*. Quello che viene definito il *probabilismo carneadeo* è l'argomento che egli forniva in risposta a questa questione. Sesto Empirico si è occupato di riportare le fasi di tale "dottrina del probabile":

³⁵ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 509.

³⁶ Estremamente esemplificativa, a tal riguardo, è la vicenda che vide Carneade protagonista a Roma, in occasione di due suoi interventi pubblici: in giorni diversi, egli tenne due discorsi opposti riguardo la giustizia, procedendo nella difesa delle ragioni di una tesi prima, dell'altra poi e dimostrando, dunque, la presunta adeguatezza di entrambe. (Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 511)

Così ragionava Carneade, contrastando con gli altri filosofi, per dimostrare l'inesistenza del criterio. Richiesto, però, anch'egli di qualche criterio per la condotta della vita [...] è costretto, in certo modo, a prendere egli pure, per conto suo, posizione a questo riguardo, assumendo la rappresentazione probabile, quella probabile e insieme non contraddetta e quella esaminata da ogni parte.³⁷

Appurato che non esista un criterio di verità valido, si dovrà tener conto, nella vita pratica, di quelli che paiono più *probabilmente* vicini al giusto o al vero. Carneade teorizza una gerarchia che, dunque, a seconda del tempo e dei mezzi a disposizione, fornisce dei criteri ai fini della *praxis*. Si tratta di una mossa quasi analoga a quella incontrata in Arcesilao con l'argomento del "ragionevole". E Reale fa notare che entrambi i concetti, il probabile e il ragionevole, derivano ancora una volta dalla filosofia stoica³⁸. In effetti, i due scettici fecero propri questi concetti della Stoa per due motivi: da un lato per giustificare gli assenti della vita pratica, come si è visto; dall'altro per dimostrare che il saggio stoico non conosceva davvero la verità, bensì agiva secondo questi criteri surrogati. Ancora a tal riguardo, Carneade era solito far notare ai propri interlocutori critici che è cosa ben diversa "accettare di fare x" da "accettare x come vero"³⁹. Comunque, l'assenza di un criterio di verità valido comporta l'incomprensibilità del tutto, di fronte alla quale si possono assumere due soli atteggiamenti, secondo lo Scolarca: l'*epoché*, o l'assenso nei confronti del *probabile* (che pur resta un assenso a qualcosa di inconoscibile).

Se da molti punti di vista la filosofia carneadea sembra essere una riproposizione quasi pedissequa della scepsi di Arcesilao, sono rilevabili, in essa, anche elementi più tipicamente pirroniani, primo tra tutti l'argomento a sfiducia dei sensi. Carneade, infatti, sosteneva che le rappresentazioni umane non potessero essere mai considerate veritiere e, di conseguenza, nemmeno la ragione degli uomini poteva costituire una fonte di verità, poiché fondata sulla testimonianza dei sensi (egli era solito richiamare, a favore di tale posizione, esempi come quello del ramo immerso nell'acqua che appare spezzato, o le immagini che appaiono nei sogni e così via).

³⁷ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, VII, 166, cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 514.

³⁸ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 516.

³⁹ P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 265.

In conclusione, c'è da ricordare che il pensiero di Carneade fu spesso criticato e non solo da chi subiva i suoi attacchi, primo tra tutti lo stoico Crisippo⁴⁰, ma anche da altri rappresentanti del movimento scettico – principalmente a lui posteriori – che lo accusarono di avere assunto posizioni dogmatiche, riferendosi in particolare alla dottrina del probabile e a tutto quanto aveva tratto dallo stoicismo. Secondo il giudizio di Reale, come nel caso di Arcesilao, lo scetticismo di Carneade “distrugge senza costruire alcunché”⁴¹, finendo per esaurirsi nell’opera di smantellamento dei dogmi avversari. Nella lettura più “indulgente” di Donini e Ferrari, invece, il pensiero carneadeo avrebbe indicato come compito principale della filosofia quello di “riflettere sulle dottrine filosofiche stesse [...] e solo mediatamente, attraverso la discussione delle dottrine, arrivare ai problemi e alle cose”⁴².

1.3.3. L’epilogo “negativo” dello scetticismo accademico

Lo scetticismo accademico avrà ancora poco da offrire, dopo Carneade, sia per la piega “negativa” che la corrente prese a causa delle due esperienze di pensiero sopra esposte, sia per motivi storici: dopo la ripresa di Atene nell’88 a.C. da parte di Mitridate, l’esercito romano guidato da Silla riconquistò con la forza la città greca, danneggiando irrimediabilmente le sedi e i beni dell’Accademia. In ogni caso, la vitalità teoretica della Scuola si era già esaurita ben prima, come sostiene Reale, ossia dal momento in cui la riflessione divenne tutta incentrata sulla distruzione delle filosofie avversarie, più che sulla costruzione di una propria via. Il filosofo italiano, eminente studioso del pensiero greco, conclude che:

mentre il pirronismo è uno scetticismo del tutto privo di elementi sofisticati, lo scetticismo accademico sussume numerosi elementi sofisticati, e perfino retorici [...] [che] non lo aiutano, tuttavia, a darsi un contenuto. Lo scetticismo accademico è, in ultima analisi, l’aspezzazione della componente negativa dello scetticismo pirroniano⁴³.

⁴⁰ Addirittura, come riporta Diogene, Carneade arrivò a dire: “Nulla io sarei se non fosse esistito Crisippo”, a testimonianza di quanto fosse indispensabile, per la sua speculazione filosofica, il confronto con un pensiero contrario al proprio. (DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 2004, p. 160)

⁴¹ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 517-518.

⁴² P. DONINI, F. FERRARI, *L’esercizio della ragione* cit., p. 265.

⁴³ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. III cit. p. 519-520.

Termina con questa constatazione, quindi, lo spazio dedicato a quello scetticismo generatosi all'interno dell'Accademia platonica. Forse, proprio a causa del suo luogo natale, lo scetticismo accademico non fiorirà mai veramente, lasciando la responsabilità del pensiero inaugurato da Pirrone e dell'*epoché* nelle mani dei proscrittori del movimento scettico: i cosiddetti "neopirroniani".

1.4. IL NEOPIRRONISMO

Dopo gli scolarcati di Arcesilao e Carneade e la distruzione a opera dei romani sopra menzionata, lo scetticismo subì un'importante battuta d'arresto. Questa frenata fu anche precedente alle disgrazie dell'Accademia, poiché i pensatori che successero alla direzione della Scuola riportarono la riflessione su posizioni dogmatiche, prevalentemente mutate dallo stoicismo⁴⁴. Fu, probabilmente, a causa di questo ritorno alle origini dogmatiche dell'Accademia, che i filosofi che vollero riportare *in auge* le istanze scettiche si riaffidarono al pensiero di Pirrone. Quest'ultimo, assunto al netto della tara interpretativa di Arcesilao e Carneade, fornì ai suoi nuovi studiosi la linfa filosofica di cui avevano bisogno per scrivere un altro capitolo della storia del movimento scettico e dare – nell'ottica di questa tesi – un rinnovato destino all'*epoché*. Tuttavia, come chiarisce M. Dal Pra nella sua meticolosa opera di ricostruzione teoretica e storico-filosofica dello scetticismo antico⁴⁵, sono ben poche le notizie che riguardano la sopravvivenza del verbo scettico nel periodo che succede a Carneade e precede la speculazione di Enesidemo di Cnosso. È a costui, dunque, che viene assegnato il merito della "restaurazione" del pirronismo.

1.4.1. Enesidemo di Cnosso: dieci ragioni a favore dell'*epoché*

Riguardo la collocazione temporale e lo "spazio di azione" della riflessione di Enesidemo di Cnosso persistono diversi dubbi. Non è chiaro, in particolare, se egli fece inizialmente parte dell'Accademia – e quindi la sua critica provenne dall'interno – o se,

⁴⁴ Clitomaco e Filone di Larissa furono discepoli di Carneade ed eredi del suo indirizzo filosofico. Costoro, se possibile, acuirono ancor di più la tendenza dogmatica già rilevabile nei loro predecessori.

⁴⁵ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 1975.

altrimenti, si oppose al suo indirizzo filosofico sempre e solo da esterno a essa. Come già anticipato, il neopirronismo nasce principalmente da un moto di opposizione nei confronti dell'inclinazione dogmatica che lo scetticismo assunse in seno alla Scuola. Infatti, Enesidemo si dichiarò presto contrario a quanto avevano professato gli scettici sopra analizzati e, in particolare, alle posizioni dei successori di Carneade, responsabili, a suo parere, di aver spacciato per scettiche le dottrine mutate dalla filosofia stoica. Nella sua opera maggiore, intitolata non a caso *Discorsi Pirroniani*, Enesidemo definisce inaccettabili – ai fini di una coerente filosofia scettica – le dottrine della persuasione o del probabile. Lo scettico dovrebbe sempre rimanere *adoxastos*, senza opinioni, nell'atteggiamento di “*sospensione scettica*”⁴⁶ e perciò non si può permettere di affermare simili dottrine, a maggior ragione se ciò avviene dopo aver negato l'esistenza (di principio) di un criterio di verità valido. La condotta autenticamente scettica e antidogmatica in senso pirroniano, che Enesidemo si propone di restaurare, è quella di un'*epoché* sia nei confronti dell'assenso sia in quelli del dissenso: non basta, per definirsi scettici, negare di principio la presunta verità di ogni cosa. Egli si espresse così riguardo le differenze tra Pirroniani e Accademici:

[...] i filosofi dell'Accademia sono dei dogmatici e pongono certe cose senza incertezza e ne rigettano altre senza esitazione; invece i seguaci di Pirrone fanno professione di dubbio e sono liberi da ogni dogma: nessuno di loro in assoluto ha affermato che tutte le cose sono incomprensibili né che sono comprensibili, ma che esse non sono più in un modo che in un altro, oppure che talora sono comprensibili e talora non sono comprensibili, oppure che per uno sono incomprensibili e per un altro non sono affatto comprensibili. [...] E, per la verità, non c'è né vero né falso, né probabile né improbabile, né essere né non-essere, ma la medesima cosa, per così dire, non è più vera che falsa, o più probabile che improbabile [...]. In generale, infatti, i Pirroniani non definiscono nulla, e non definiscono neppure questo, ossia che nulla si può definire, ma, essi dicono, noi parliamo senza avere di che esprimere ciò che è oggetto di pensiero.⁴⁷

Coerentemente con quanto qui annunciato, dunque, nei *Discorsi Pirroniani*, Enesidemo compie un'opera radicale, passando al vaglio del suo scetticismo quelle che, a suo parere,

⁴⁶ *Ivi*, p. 353.

⁴⁷ Le parole di Enesidemo sono state riportate fedelmente dal patriarca di Costantinopoli Fozio nell'opera *Biblioteca*, cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica, Vol. IV: Le scuole dell'età imperiale*, Milano, Vita e pensiero, 1996, p. 153.

sono le maggiori fonti di contraddizione e falsa conoscenza: a partire dall'esperienza sensibile e dalle dottrine filosofiche, per giungere ai concetti di causa, movimento, alla distinzione tra bene e male e così via. La sua riflessione antidogmatica portò così alla formulazione dei *dieci "tropi" della sospensione del giudizio*, ossia dieci ragioni per le quali si palesa la necessità dell'*epoché*⁴⁸. Il primo tropo riguarda la differenza tra le esperienze sensibili degli animali: gli animali presentano strutture sensoriali differenti, dalle quali derivano differenti percezioni e immagini. Se si esclude una gerarchizzazione degli "osservatori" – la quale equivarrebbe a imporre un criterio di verità, e dunque a uscire di nuovo dai binari di uno scetticismo coerente – l'uomo può limitarsi solamente a riconoscere come egli percepisce un fenomeno, ma non come esso sia in realtà. Il secondo tropo, direttamente collegato al primo, riguarda le percezioni differenti tra gli uomini: infatti, anche riguardo la medesima cosa, gli uomini provano emozioni o esprimono giudizi discordanti, talvolta addirittura opposti. Ancora una volta, l'unico atteggiamento corretto è quello della sospensione del giudizio. Con il terzo tropo, invece, si riconferma la necessità dell'*epoché* anche qualora si prendesse in esame un singolo uomo, poiché in esso convivono organi percettivi diversi, che producono tra loro effetti contrastanti. Riguardo questa constatazione sono d'aiuto gli esempi che fornisce, nella sua esegesi del testo di Enesidemo, Sesto Empirico: come il quadro che alla vista appare in rilievo ma al tatto risulta liscio, o il miele, gradito al gusto ma sgradito alla vista⁴⁹. Il quarto motivo per ricorrere all'*epoché* è quello che riguarda "le disposizioni individuali e, in generale, il mutamento di condizioni, quali salute, malattia, sonno, veglia, gioia, dolore, vecchiaia [...]"⁵⁰ e tutte le circostanze che si possono dare nell'uomo in questione. Continua Diogene, nel suo commento al quarto tropo: "La diversità delle impressioni è condizionata dalla diversa condizione delle disposizioni individuali. Neppure la condizione dei pazzi è contraria alla natura; perché essa dovrebbe riferirsi a loro più che a noi?"⁵¹ I tre tropi successivi hanno tutti a che fare con l'influenza dei fattori esterni sulle nostre rappresentazioni: il primo di questi (quindi il quinto dei dieci) riguarda la varietà delle rappresentazioni in base alle distanze, alle posizioni e ai luoghi che le condizionano e le rendono talvolta discordanti. "Poiché dunque la conoscenza di queste cose dipende

⁴⁸ Per l'analisi dei dieci tropi sono stati consultati, congiuntamente: M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit.; G. REALE, *Storia della filosofia antica, Vol. IV* cit.; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit.

⁴⁹ Esempi citati in G. REALE, *Storia della filosofia antica, Vol. IV* cit., p. 161.

⁵⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 387.

⁵¹ *Ibidem*

dalle relazioni di spazio e di posizione, la loro propria natura ci sfugge completamente”⁵², scrive Diogene a riguardo. Il sesto tropo evidenzia il fatto che nessun fenomeno si dà mai in sé e per sé, nella sua purezza, bensì sempre calato in una “mescolanza” con altro, che non permette di coglierlo isolatamente nella sua realtà. La nostra rappresentazione di un dato fenomeno, dunque, risulta sempre condizionata da ciò che lo circonda nel suo apparire. Di nuovo, è necessario sospendere il giudizio. La settima via per giungere all’*epoché* fa riferimento alla quantità e ai rapporti quantitativi in generale: “per esempio, la limatura d’argento appare nera se considerata nei singoli granuli, mentre considerata in massa appare bianca. I granelli di sabbia singolarmente appaiono ruvidi, in massa danno l’impressione di morbidezza.”⁵³ L’ottavo tropo assomiglia molto a quello della “mescolanza”: esso rileva che il nostro processo conoscitivo funziona in maniera “relazionale”, ossia conosciamo un fenomeno perché lo mettiamo in relazione ad altri. Questa nostra abitudine di pensiero fa sì che non apprendiamo mai la reale natura delle singole cose, bensì sempre all’interno di un orizzonte di relazioni tra esse. Filone di Larissa, nel suo commento alla riflessione enesidemea, spiega:

“[...] di solito nulla si conosce di per se stesso, ma ogni cosa si giudica in confronto al suo contrario, come il piccolo in confronto al grande, l’asciutto in confronto all’umido, il caldo in confronto al freddo, il pesante in confronto al leggero [...] [e così via]. E invero, ciascuna cosa essendo per se stessa incomprensibile, pare che la si conosca dal confronto con un’altra.”⁵⁴

Filone conclude il discorso constatando che ciò che, per così dire, non si giustifica di per sé, “è mal sicuro”⁵⁵. Il nono tropo di Enesidemo riguarda la frequenza o la rarità con le quali si danno determinati fenomeni, che condizionano il giudizio su di essi. L’ultimo tropo, invece, si discosta dai precedenti in quanto riguarda più propriamente le facoltà morali e intellettuali dell’uomo: esso è relativo all’educazione ed evidenzia le diverse opinioni degli uomini intorno alle leggi, ai valori morali e alle credenze legate agli Dei e alla generazione del mondo. Il filosofo scettico mostra come gli uomini cresciuti

⁵² *Ivi*, p. 388.

⁵³ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 165.

⁵⁴ FILONE, *De ebrietate*, 186 sg., cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., pp. 165-166.

⁵⁵ *Ibidem*

nell'ambito di una data tradizione abbiano credenze diverse e talvolta totalmente opposte riguardo la morale e l'esistenza in generale.

Le dieci ragioni annunciate da Enesidemo costituiscono un'aspra critica al modo di pensare dei greci e della maggior parte delle filosofie dei suoi tempi. Ma egli non si limitò a queste, che anzi funsero da fundamenta per il suo edificio speculativo. Nel resto dei *Discorsi*, Enesidemo prese le distanze in particolare dai grandi motivi greci di *verità*, *causa* e *inferenza*. Riguardo la *causa* Enesidemo elencò altri otto tropi, con lo scopo di annullare quelle idee derivate da tale nozione che, secondo lui, avevano condizionato irrimediabilmente la riflessione filosofica. Comunque, ai fini della presente tesi, conviene concentrarsi sulla critica enesidemea al problema dell'*inferenza* (anche "problema dei segni"⁵⁶). Come sottolinea Reale, quella di Enesidemo è forse la prima analisi critica specifica che sia stata fatta su questo tema⁵⁷: il filosofo originario di Cnosso si oppone al pensiero greco secondo cui ciò che appare è solamente una parte di ciò che non è visibile. Da questa credenza, deriva l'idea che il fenomeno sia solo un "segno" che indica una causa metafenomenica, che sta al di là dei sensi e delle percezioni umane. Ma la posizione di una realtà metafenomenica non è altro che la posizione di una causa non fenomenica produttrice di un effetto fenomenico; e ciò viene smentito da Enesidemo attraverso la sua critica alla causa. È opportuno soffermarsi su questo argomento perché dà modo di capire come l'*epoché* sia una necessità anche nel pensiero di questo esponente dello scetticismo: per Enesidemo, come già per Pirrone, l'*apparenza* coincide con l'essere. Ciò che appare sono i fenomeni (*tò phainòmena*), come vuole l'etimologia del termine, dal verbo greco *phainesthai*, che significa "sembrare", "apparire"⁵⁸. Non si dà altro dietro il loro apparire e, come i dieci tropi hanno dimostrato, si danno sempre in maniera contraddittoria nelle rappresentazioni degli osservatori. Da tale constatazione di contraddittorietà e inconsistenza delle cose consegue il pensiero secondo cui "non c'è precisamente né 'essere', né 'essenza', né 'fondo' delle cose, ma solamente una superficie senza profondità, una superficie assoluta"⁵⁹, nei confronti della quale va esercitata la sospensione scettica. Al contempo, la nozione di fenomeno è tanto cara a Enesidemo al punto da permettere di parlare di essa come l'unico criterio che il filosofo ammette nella

⁵⁶ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 173.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*

⁵⁸ Cfr. S. MASO, *Lingua Philosophica Graeca* cit., pp. 125-126.

⁵⁹ M. CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence* cit., p. 127 sg., cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 180.

sua riflessione. E a sostegno di questa tesi interviene Diogene: “Secondo gli scettici, il fenomeno ha validità di criterio: così almeno dice Enesidemo.”⁶⁰ L’apparire dei fenomeni, se pur in maniera ogni volta differente a seconda delle condizioni di osservazione, sembra, dunque, messo fuori dubbio. Se ciò sia considerabile come l’ennesimo inciampo nel dogmatismo, rimane un interrogativo aperto.

Inoltre, nonostante Enesidemo si sia fatto carico dell’eredità dell’*epoché* e, al tempo stesso, del verbo pirroniano, è bene considerare le differenze che intercorrono tra la sospensione di egli cui parla rispetto a quella che aveva in mente Pirrone. Infatti, anche se il filosofo in questione si è da subito scostato dalle vie prese dai precedenti Arcesilao e Carneade, pare che le loro concezioni riguardo l’*epoché* gli fossero più congeniali rispetto all’interpretazione pirroniana. La differenza consiste nel ruolo che la sospensione gioca nella struttura delle filosofie esposte: per Pirrone, come si è visto sopra, la sospensione del giudizio funge da *mezzo* per giungere all’imperturbabilità e, in ultimo, alla felicità; per Enesidemo, in linea con Arcesilao e Carneade, l’*epoché* indica un “atteggiamento puramente mentale”⁶¹ dal significato teorico e logico.

Infine, è giusto ricordare che mentre i due accademici, dalla loro, si preoccuparono di teorizzare un criterio di vita pratica che mantenesse invariata la validità dell’*epoché* di fronte all’azione (il “ragionevole” e il “probabile”), Enesidemo, al contrario, non giudicò necessario farlo (e anzi, come si è già visto, criticò fortemente la scelta dei due accademici), in forza del pensiero per cui anche le varie idee sul “sommo bene” derivano dalle filosofie dogmatiche. Infatti, l’idea del bene non è altro che una delle tante nella rassegna dei concetti labili, che si espongono a contraddittorietà e inconsistenza (come dimostra il decimo tropo) e di fronte ai quali l’unico atteggiamento accettabile è quello di chi applica l’*epoché*.

1.4.2. Agrippa: cinque ragioni ulteriori

Dopo l’esperienza scettica di Enesidemo si susseguirono quelle, poco rilevanti, di una serie di collaboratori e allievi dello Stesso che, con molta probabilità, aveva fondato una scuola ad Alessandria. Dopo Enesidemo, il primo nome considerevole per il prosieguo del movimento scettico è quello di Agrippa, che visse presumibilmente nella

⁶⁰ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., pp. 395-396.

⁶¹ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 389.

seconda metà del I secolo d.C., di cui non si sa praticamente nulla riguardo la vita e poco anche a proposito della sua speculazione. Di quest'ultima, tuttavia, si sono conservati i cinque "modi o vie della sospensione dell'assenso" che Agrippa formulò, in aggiunta a quelli già presentati da Enesidemo.

Il primo "tropo" fa riferimento alla discordanza inesauribile che, rispetto a un qualsiasi oggetto, si realizza nella vita e nelle opinioni dei filosofi. In prima battuta, dunque, Agrippa si concentra sui contrasti che si verificano in due diversi campi: quello della vita pratica e quello, più teorico, della ricerca filosofica. Secondo il filosofo, né l'adesione, né il rifiuto di una determinata posizione possono avere sufficienti giustificazioni tali da escludere la scelta opposta. Sembra la riproposizione della dialettica con la quale i vari Pirrone, Arcesilao e Carneade dimostravano di poter addurre pari ragioni riguardo due tesi diametralmente opposte. Il secondo motivo della sospensione è quello del rinvio all'infinito: Agrippa mostra che per ogni prova di una data tesi, c'è sempre bisogno di un'altra che la giustifichi che, a sua volta, abbisognerà di una giustificazione e così via, all'infinito. Diogene descrive così il secondo tropo: "[esso] non consente una soluzione ferma e stabile del quesito proposto, perché un corno della dimostrazione riceve fede da un altro e così via all'infinito."⁶² Il terzo, della "relatività", si avvicina molto ai tropi di Enesidemo che riguardavano la mescolanza dei fenomeni e le condizioni dell'osservatore: "diciamo che l'oggetto ci appare così o così, in rapporto al giudicante ed al resto che insieme con l'oggetto viene percepito, e ci asteniamo dal giudicare quale esso sia realmente."⁶³ Il tropo successivo, strettamente collegato al secondo, costituisce un attacco diretto alle filosofie dogmatiche: Agrippa sostiene che i rappresentanti di tali dottrine, nel tentativo di evitare il rinvio all'infinito, accettino senza dimostrazione alcuni principi primi, "pretendendo che essi siano immediatamente fededegni e quindi facendo ammissioni puramente gratuite"⁶⁴. Si tratta di un attacco diretto alle radici della filosofia stessa, per come i greci l'avevano sempre pensata (eccezion fatta, ovviamente, per gli scettici): la smentita dell'*episteme*⁶⁵. Il quinto e ultimo

⁶² DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 389.

⁶³ SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani* cit., cit. in M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., pp. 419-420.

⁶⁴ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 186.

⁶⁵ Così lo definisce E. Severino, in *La filosofia dai greci al nostro tempo*, che al contempo non si astiene dal criticare lo scettico Agrippa: "Tale rilievo è indubbiamente valido rispetto a certe configurazioni inadeguate dell'*episteme*. Ma proprio per questa sua validità esprime una verità di fondo: l'impossibilità che l'*episteme* si costituisca in quel modo. In effetti, nella sua forma autentica, l'*episteme* non afferma i principi per evitare il progresso all'infinito, ma, all'opposto, tale progresso non sussiste, perché i principi non possono essere negati, perché cioè la loro negazione li presuppone, ed è quindi da essi che incomincia

tropo ha come argomento il “diallele”, che si verifica quando “ciò che deve servire come mezzo di conferma della cosa su cui si indaga, ha bisogno di credito proprio dall’oggetto della ricerca”⁶⁶. Al termine dell’esposizione dei cinque tropi, Diogene conclude la sua trattazione tirando così le fila dei discorsi sia di Enesidemo, sia di Agrippa:

Gli scettici eliminavano ogni dimostrazione e non ammettevano un criterio, un segno, una causa, né il movimento né l’istruzione né il divenire né il principio che vi fosse qualcosa di bene o di male in natura. Essi affermavano che ogni dimostrazione consiste di cose dimostrate o di cose indimostrate. Se consiste di cose dimostrate, anche coteste cose avranno bisogno di una dimostrazione e così via all’infinito; se consta di cose indimostrate, basta che tutte le cose o alcune o anche una sola suscitino dubbio, perché tutto l’insieme rimanga indimostrato. Ed essi aggiungono che coloro che ammettono che vi sono alcune cose che non hanno bisogno di alcuna dimostrazione, mostrano meravigliosamente la loro intelligenza se non capiscono che appunto questo deve essere dimostrato, cioè che esistono delle cose che hanno da sé la facoltà di essere credute degne di fede.⁶⁷

E continua più avanti, facendo le veci di Agrippa, riguardo il dissidio con i filosofi dogmatici:

La questione, dunque, non è se le cose appaiono tali, ma se sono realmente così nella loro sostanza. Gli scettici chiamano stolti i filosofi dogmatici, perché ciò che si evince per via di ipotesi non ha il significato di una vera e propria indagine, ma di mero assunto. Con un siffatto procedimento si possono dimostrare anche cose impossibili.⁶⁸

Mentre Enesidemo si concentrò maggiormente sul coglimento dei fenomeni e sulle rappresentazioni sensibili dalle quali l’uomo deriva la (presunta) conoscenza, Agrippa, con i suoi cinque tropi, perseguì l’obiettivo di abbattere i dogmi della filosofia e della scienza tradizionali colpendoli alle radici dei loro ragionamenti. Perciò, se le dieci ragioni di Enesidemo si presentano, a prima vista, come un’analitica più completa ed

il processo fondativo della scienza. (E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I cit., pp. 248-249.)

⁶⁶ DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi* cit., p. 390.

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ *Ibidem*

esauriente a favore dell'*epoché*, Agrippa, dalla sua, riduce ai minimi termini la questione, dimostrando che ogni dogmatico – ignorando le infinite contraddizioni che si danno nei processi conoscitivi e nei tentativi di affermare una scienza – si troverà davanti a tre strade senza uscita: il processo all'infinito, l'ipotesi gratuita, il diallele. E di fronte a queste tre possibili vie, l'unica percorribile è una quarta: quella che conduce alla *sospensione del giudizio*.⁶⁹ A giusta ragione, dunque, si è considerata rilevante l'opera di Agrippa, nell'ottica di un'analisi dei sostenitori dell'*epoché*. Lo scettico in questione, inoltre, viene considerato da diversi interpreti, tra cui Brochard (e G. Reale che lo cita), il più definitivo e radicale tra gli scettici antichi. Egli afferma, infatti, che “i cinque tropi possono essere considerati come la formula più radicale e più precisa che sia mai stata data allo scetticismo. In un certo senso, ancora oggi essi sono irresistibili. Chiunque accetti la discussione sui principi, [...] non sarebbe in grado di sfuggire a questa sottile dialettica.”⁷⁰

1.4.3. Sesto Empirico: un'*epoché* parziale

L'ordine cronologico con cui sono stati finora esposti i maggiori rappresentanti dello scetticismo antico conduce, in quest'ultimo capitolo, all'esperienza filosofica di Sesto Empirico. D'altro canto, il motivo cronologico non è il solo a giustificare la scelta di esporlo come ultimo pensatore di questa sezione; infatti, la sua si configura come la voce più adatta a concludere questo primo itinerario sulle tracce dell'*epoché*. Itinerario che è cominciato, sopra, con l'indicazione riguardo l'origine del termine “scettico” che, nella forma greca “*skeptikos*”, sta per “colui che ricerca”. Secondo Sesto Empirico (vissuto probabilmente nella prima metà del III secolo d.C., la cui denominazione indica la sua appartenenza al gruppo dei medici empirici), lo scettico è proprio colui che continua nella ricerca, perché non si fa persuadere da nessun giudizio definitivo e da nessun tentativo di affermare una verità incontrovertibile. Coerentemente con questo motivocardine del suo pensiero, Sesto Empirico accusò di dogmatismo non solo i filosofi “tradizionali”, bensì anche buona parte degli scettici a lui precedenti, in particolare quelli appartenenti all'Accademia. Infatti, a suo parere, va incontro a esiti dogmatici sia chi è sicuro di aver raggiunto la verità, sia chi la dichiara irraggiungibile, poiché comunque

⁶⁹ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., pp. 424-425.

⁷⁰ V. BROCHARD, *Le sceptiques grecs*, Parigi, Imprimerie Nationale, 1887, p. 306 cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 188.

esprime un'idea definitiva. “Scettico si dirà invece colui che ritiene che la ricerca della verità debba essere proseguita”⁷¹. Nel primo libro degli *Schizzi Pirroniani*, infatti, è subito chiarito questo punto:

Quando si cerca qualcosa, accade che o la si trova, o si scopre che non la si può trovare e si ammette che è inapprensibile, o si continua a cercare. Così, anche riguardo alle cose di cui vanno in cerca i filosofi, alcuni dicono di aver trovato il vero, altri negano che sia possibile apprenderlo, e altri ancora persistono a cercarlo. Alcuni ritengono di averlo trovato e sono chiamati dogmatici: Aristotele per esempio, Epicuro e gli stoici e altri. Altri negano che sia apprensibile, come Clitomaco, Carneade, e gli altri Accademici. Gli scettici invece continuano a cercare.⁷²

A partire da questa considerazione, egli interpretò tutte le principali filosofie a lui precedenti, sia dogmatiche, sia scettiche. Le sue ricerche e speculazioni, una fonte di sapere estremamente importante per tutti gli studiosi di filosofia antica, sono raccolte nelle due opere a suo nome che si sono conservate, tra cui i già citati *Schizzi pirroniani* e gli undici libri *Contro i matematici*⁷³.

Sesto Empirico, al pari di Enesidemo e Agrippa (dei quali riportò i “tropi”, commentandoli e in parte interpretandoli a suo modo), si aggiunge alla lista degli scettici neopirroniani. Alcuni studiosi lo analizzano a partire dalla sua appartenenza alla setta degli empirici, ma ciò non toglie il fatto che egli, come i due sopra, si schierò contro lo scetticismo accademico, in favore di un ritorno al verbo del Primo degli scettici. Particolarmente rilevante, a proposito del pirronismo di Sesto Empirico, è la ripresa dell'imperturbabilità come fine della riflessione filosofica/scettica, che sarà analizzata più avanti.

Un altro aspetto che il filosofo riprese da Pirrone, condiviso anche da Enesidemo, è il *fenomenismo*, ossia l'assegnazione di una sorta di primato conferito all'apparire dei fenomeni. Si è già visto come questa tendenza faccia traballare il monito scettico, in linea di principio privo di criteri guida. A dire il vero, però, il “fenomenismo” di Pirrone e quello di Enesidemo si presentano in maniera diversa da quello di Sesto Empirico, il quale

⁷¹ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 471.

⁷² SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I cit. in M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco*, Torino, Einaudi, 2003, p. 162.

⁷³ Originalmente, gli undici libri erano divisi in due titoli distinti, comprendenti rispettivamente cinque e sei libri: *Contro i dogmatici* e *Contro i matematici*.

vi applicò una lettura gnoseologica dualistica. Per i primi due filosofi l'essere si esaurisce nell'apparire fenomenico, conferendo alla realtà esperita il mero significato di parvenza e, dunque, rendendo necessaria un'*epoché* generalizzata⁷⁴. Per Sesto Empirico, invece, sempre intento a eludere le possibili critiche derivanti dai dogmatici, nell'apparizione del fenomeno è opportuno distinguere l'affezione sensibile del soggetto dall'oggetto, ossia la "cosa esterna". Al "fenomenismo assoluto e quindi *metafisico*"⁷⁵ di Pirrone ed Enesidemo, Sesto oppone il suo fenomenismo empirico in cui il fenomeno non risolve in sé tutto il reale, bensì ne coglie solo una parte, l'unica accessibile all'esperire umano. L'oggetto esterno, d'altro canto, lungi dall'essere dichiarato inconoscibile, alla stregua di un noumeno inaccessibile ai sensi, viene semplicemente posto come "non conosciuto" e il filosofo, di fronte a esso, si trova in una condizione di continua ricerca. Riguardo la parte delle affezioni, quindi, lo scettico può dare il suo assenso, a detta di Sesto Empirico, poiché esse sono indubbiamente provate, ma non costituiscono un giudizio di realtà e, perciò, un dogma. Chi dogmatizza dà il proprio assenso a questioni che concernono le "cose oscure", ciò che supera l'orizzonte dei fenomeni. Il pensatore introduce il concetto di "nozione" per riferirsi a tutte le questioni che hanno a che fare con le impressioni sensibili e i ragionamenti che appaiono evidenti⁷⁶. Per lo Scettico è *cosa ben diversa avere la nozione di qualcosa dall'affermarne l'esistenza*, poiché "la nozione non ha nulla a vedere col mondo dell'essere e del non-essere; essa coincide col mondo dell'apparenza"⁷⁷. È una questione, dunque, di diversi orizzonti: mentre lo scettico individua il limite della sua conoscenza nell'apparire fenomenico e nelle affezioni che prova personalmente, sospendendo il giudizio riguardo il resto, il dogmatico pretende di poter sconfinare da esse e raggiungere un orizzonte ontologico ulteriore, in cui sarebbe contenuto ciò che sta dietro ai fenomeni⁷⁸. In questo "dietro", secondo Sesto Empirico, vi sono appunto le "cose oscure", sulle quali lo scettico fa *epoché*, evitando sia di affermare, sia di negare la loro esistenza. Quindi lo scettico concederà il suo assenso alle affezioni, ma mai ad altro che le superi:

⁷⁴ Spiega Reale: "La realtà delle cose, insomma, veniva risolta nel loro apparire, senza residuo." (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 196).

⁷⁵ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 196.

⁷⁶ Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 479.

⁷⁷ *Ivi*, p. 480.

⁷⁸ "Con ciò è chiarito un punto importante, cioè che la critica scettica non si pone sullo stesso terreno ontologico delle dottrine dogmatiche che essa avversa", spiega Dal Pra. (*Ivi*, p. 522)

Così, per esempio, sentendo caldo o freddo, [lo scettico] non direbbe: “credo di non sentire caldo o freddo”; ma diciamo che non dogmatizza del significato che altri danno alla parola dogma, cioè assentire a qualcuna delle cose che sono oscure e formano oggetto di ricerca per parte delle scienze (a nessuna cosa oscura assente il Pirroniano).⁷⁹

Al di là del suo valore esplicativo riguardo quanto detto sopra, la particolarità di questo passo tratto dagli *Schizzi Pirroniani* sta nell’annuncio con il quale Sesto Empirico afferma che le “cose oscure” sono l’oggetto della ricerca scientifica. Ma com’è possibile fare una simile affermazione restando coerenti alla regola scettica? Sostenere che la scienza si debba occupare della ricerca delle cose oscure non è forse già premettere che queste cose esistano, tali da meritare una ricerca verso esse? Se Sesto Empirico avesse voluto affermare coerentemente la necessità dell’*epoché* (riguardo quanto sconfinava l’orizzonte dell’apparire), forse avrebbe dovuto esimersi da tali posizioni.

Inoltre, il dualismo con il quale il filosofo empirico interpretò l’apparizione dei fenomeni lo ha esposto a diversi rimproveri da parte degli studiosi, che vedono in questa concezione dei forti residui dogmatici. Reale, tra gli altri, sottolinea il fatto che già la distinzione che Sesto Empirico opera tra fenomeno e oggetto esterno sia di matrice dogmatica, poiché presuppone la distinzione tra apparire ed essere e, al contempo, suppone un concetto di oggetto esistente al di là del fenomeno⁸⁰. Non solo, lo Scettico finì anche per riutilizzare il concetto di causa, che era stato ampiamente smentito dalla maggior parte dei suoi predecessori, tra cui Enesidemo e Agrippa. Tramite questo presupposto dualistico, Sesto era persuaso di poter evitare qualsiasi atteggiamento dogmatico e di poter dar vita a un ragionamento privo di falle, tale da mettere fuori gioco ogni obiezione. Tutte le formule scettiche, dunque, vennero da lui riproposte non come assolutamente vere, bensì come *espressione di ciò che prova lo scettico*. Ne consegue che anche l’*epoché* passi dall’essere una sospensione in generale a una “sospensione del giudizio intorno alla natura degli oggetti esterni”⁸¹, delimitando il suo terreno d’azione. Rispetto al mondo degli oggetti esterni lo scettico rimane *adoxastos*, come già voleva Pirrone, sospendendo il giudizio su qualsiasi cosa che non provenga dalle proprie affezioni, quindi sulle teorie filosofiche e scientifiche, ma anche sul senso comune e sui

⁷⁹ SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I, 13, cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 199.

⁸⁰ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 200.

⁸¹ *Ivi*, p. 202.

costumi adottati dalla società. Si deve però fare attenzione a non considerare l'evidenza delle affezioni come un terreno di verità, poiché Sesto ripete in più luoghi che le affezioni costituiscono la propria certezza soggettiva, ma mai una certezza in generale. Non basterebbe nemmeno la conferma degli altri che provano le stesse affezioni, in quanto sempre veicolate dalla loro soggettività e dai loro sensi. Questo pensiero produce uno scarto importante non solo con le teorie accademiche del ragionevole e del probabile, bensì anche con il fenomenismo del neopirroniano Enesidemo, per il quale l'accordo tra le sensazioni di tutti basterebbe a rendere vera una realtà esterna⁸².

Infine, è opportuno analizzare come Sesto Empirico affrontò un altro tema che causò non pochi problemi alle speculazioni degli scettici a lui precedenti. La questione della *vita pratica*, infatti, aveva collezionato diversi tentativi di soluzione già a partire da Pirrone e, in maniera ancor più approfondita, da parte di Arcesilao e Carneade, principali esponenti dello scetticismo accademico. Come si vedrà nelle righe seguenti, Sesto Empirico, in un primo momento, sembrò allinearsi con gli altri neopirroniani nel giudicare dogmatici i criteri formulati dai filosofi dell'Accademia; inoltre, considerò inattuabili e ai limiti del paradosso i comportamenti apatici assunti da Pirrone. Tuttavia, guardando con occhio critico alla *vita senza dogmi* da lui professata, si può notare come anche Sesto Empirico sia dovuto scendere a compromessi con il pensiero dogmatico. Anche questa teoria dello Scettico, come le altre, è fondata sul dualismo fenomeno-essere. Secondo Sesto Empirico è concesso dare l'assenso nelle azioni pratiche e anzi, è inevitabile farsi muovere dalle necessità della vita pratica. Pur affermando che lo scettico – grazie alla sua concezione dell'apparire e del reale – soffre meno il turbamento procurato dai mali della vita, Sesto Empirico fa presente che non si può pensare di vivere indipendentemente dagli stimoli di fame, sete, freddo e così via. Rispetto a essi, lo scettico agirà in maniera spontanea, concedendo in maniera indifferente che le affezioni condizionino la propria esistenza. Ciò che lo scettico fa, in questo caso, è lasciarsi trasportare dalle necessità della vita pratica senza pretendere di organizzare gli stimoli e le azioni in una scala di valori – che è ciò che fanno, invece, i dogmatici⁸³. Ma non si tratta solamente di concedere l'assenso alle evidenze sensibili, bensì anche a tutto quanto deriva dal *sensu comune*, come le leggi del proprio stato, i costumi, la religione e ciò che, in maniera generale, si definisce l'*ethos* di una civiltà. Fondamentale è sempre

⁸² Cfr. M. L. CHIESARA, *Storia dello scetticismo greco* cit., p. 166.

⁸³ Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 530.

l'atteggiamento con il quale vengono accolti questi aspetti della *praxis*, che è quello di chi accetta l'esperienza di essi, sottraendosi dall'affermarne, speculativamente, una verità assoluta. Scrive il Filosofo, in diversi luoghi degli *Schizzi*:

Riferendoci ai fenomeni, viviamo senza dogmi, osservando le norme della vita comune, ché non possiamo vivere senza far niente del tutto.

[...]

È sufficiente, penso, vivere secondo l'esperienza e senza dogmi, in conformità delle osservazioni comuni e delle preozioni che sono in noi, sospendendo il giudizio su quanto vien detto dalla sottigliezza dialettica, che trovasi del tutto fuori di ciò che è utile per la vita.⁸⁴

La “sottigliezza dialettica” citata da Sesto Empirico è quella dei dogmatici che, forti della loro arte speculativa, sostengono di conoscere il vero. Facendo *epoché* ed evitando di giudicare definitivamente l'apparire sensibile e intellettuale, cioè attenendosi all'orizzonte dei fenomeni, egli si dichiara lontano da ogni affermazione dogmatica. La struttura filosofica del discorso, però, appare già traballante, per i motivi sopra annunciati. Inoltre, lo Scettico rincarò la dose annunciando quattro regole elementari a cui conformarsi per vivere correttamente secondo l'esperienza. La prima e la seconda sono esortazioni a seguire le indicazioni della natura e gli impulsi delle nostre affezioni, che ci spingono a mangiare quando abbiamo fame, bere quando abbiamo sete e così via; la terza riguarda il rispetto delle leggi e dei costumi del proprio paese; l'ultima consiglia di non restare inerti, ma di esercitare un'arte⁸⁵. Sembra chiaro che, nell'ottica di uno scetticismo coerente e scevro da dogmi, la presentazione delle quattro regole costituisce un passo falso. D'altronde, Sesto si allontanò da subito dall'idea che lo scettico potesse essere perfettamente apatico, poiché anche i suoi studi medici gli fecero rivalutare la centralità dei dati dell'esperienza. Piuttosto, egli proseguì sulla strada dell'*afasia*, con la quale lo scettico si esime dal parlare, nel senso della rinuncia alla pretesa di formulare giudizi oggettivi. Sotto la stessa lente Sesto Empirico interpretò l'imperturbabilità che, oltre a costituire, pirronianamente, l'esito positivo della pratica scettica, sopraggiunge nella vita

⁸⁴ SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I, 23 sg. e II, 246 cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 202.

⁸⁵ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., pp. 202-203.

del filosofo in maniera casuale, conseguentemente all'*epoché*⁸⁶. Di questa casualità, fondamentale ed eccezionalmente scoprente per il prosieguo della ricerca, si parlerà nelle *Considerazioni finali e preparatorie* di questo primo itinerario.

1.5. TRAMONTO DELLO SCETTICISMO ANTICO

Dopo Sesto Empirico, fatta eccezione per il suo allievo Saturnino, il movimento filosofico dello scetticismo antico volse al suo termine. Al suo posto, nella stessa Alessandria dove probabilmente operarono Sesto Empirico e i suoi seguaci, si affermarono altri indirizzi filosofici dogmatici, poggiati su alcune nuove credenze e destinati a segnare la successiva storia della filosofia⁸⁷.

Con un volo d'uccello, Mario Dal Pra, nel suo testo, afferma che “se si prescinde dallo scetticismo primitivo di Pirrone e di Timone, si può dire che in tutti gli autori posteriori l'autocontraddittorietà dello scetticismo sia chiaramente presente, anche se sono diverse le misure adottate per evitarla”⁸⁸. In effetti, a partire dagli scettici dell'Accademia in poi, le riflessioni incontrate hanno tutte in comune il tentativo di togliere di mezzo le critiche provenienti dai filosofi dogmatici e, in particolare, quella confutazione che sembra esaurire l'intero apparato logico e teoretico dello scetticismo, secondo cui il verbo scettico altro non è che l'affermazione della verità secondo cui non esistono verità⁸⁹. Al di là dello scetticismo *irreprensibile* e *vissuto* di Pirrone, sembrano restare solo filosofie dall'esito aporetico. Già Sesto Empirico era solito riferirsi allo scetticismo come un “orientamento” (*agoghé*) e non come una vera e propria scuola di pensiero⁹⁰. Riguardo la propria scepsi, invece, in cui egli scorge un esito positivo, scrive che:

[...] per quel che concerne tutte le espressioni scettiche, bisogna tenere a mente questo, che noi non si afferma in modo assoluto ch'esse siano vere, in quanto diciamo che esse si possono annullare da se stesse, circoscrivendo se stesse insieme con le cose di cui si

⁸⁶ L'*epoché* è, ancora, sospensione dai giudizi di verità/oggettività riguardo i fenomeni che appaiono.

⁸⁷ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 211.

⁸⁸ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 537.

⁸⁹ Riportata da Severino ne *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Vol. I cit. e citata in questa tesi sul finire del par. 1.2 (*Pirrone di Elide: l'epoché come mezzo*).

⁹⁰ Cfr. P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione* cit., p. 291.

dicono; così le medicine purganti, non solo cacciano dal corpo gli umori, ma anche se stesse espellono insieme con gli umori.⁹¹

Con questa metafora, il Filosofo tentò di preservare il valore del verbo scettico, nonostante il congedo di tale orientamento apparisse imminente già ai suoi occhi.

Ma davvero non rimane nulla dopo l'esperienza scettica? Davvero si esaurisce nel solo tentativo di abbattere i dogmi della filosofia dominante? L. Robin fornisce un'importante risposta a questi interrogativi, dimostrando come lo spirito scettico non solo sia sopravvissuto al termine delle esperienze filosofiche dei pensatori qui analizzati, ma anche come l'impulso alla ricerca rigorosa e razionale in esso contenuta abbia condizionato l'intera storia della filosofia successiva. L'autore della *Storia del pensiero greco* conclude così la sezione dedicata allo scetticismo:

Analisi rigorosa e infaticabilmente esauriente di tutti gli aspetti d'un problema; abilità dialettica senza pari; probità intrattabile di uno spirito che rifiuta d'ingannarsi da sé; risoluta ostilità contro la teoria e gli apriorismi, di qualsiasi genere; rispetto del fatto puro, insieme con la sollecitudine di notarne scrupolosamente le relazioni e di utilizzarlo per la pratica: ecco alcune delle caratteristiche dello Scetticismo greco, al termine della sua evoluzione. In origine, il suo metodo era una disciplina morale, il cui fine era la tranquillità d'animo; in seguito, fu anche, e soprattutto, una disciplina dello spirito scientifico. Mai si atteggiò a ribelle, né cercò lo scandalo: l'umiltà del suo quietismo gli fece accettare la vita qual è, il suo rispetto del fatto lo condusse a trattare i fatti collettivi, costumanze e leggi, alla stregua di fatti naturali. Di fronte all'intolleranza dottrinale e alla tirannide dei pregiudizi di scuola, il suo atteggiamento critico espresse uno sforzo audace per rendere autonoma la scienza, chiedendole di applicarsi soltanto a determinare con rigore i suoi procedimenti tecnici, in vista della pratica utile. Per questo aspetto, esso fu – come venne giustamente osservato – un precursore dello spirito positivo.⁹²

La straordinaria capacità analitica di Robin permette, nelle righe citate, di considerare i principali punti sui quali la filosofia scettica si è concentrata e di coglierne tutti i pregi che, in altre interpretazioni, sembrano essere pressoché assenti. A ben vedere, dunque, lo scetticismo antico ha avuto almeno due meriti: *in primis* quello di aver abbattuto una certa

⁹¹ SESTO EMPIRICO, *Schizzi Pirroniani*, I, 206 cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 210.

⁹² L. ROBIN, *Storia del pensiero greco* cit., pp. 391-392.

idea della filosofia e della scienza in generale, adagiata su credenze assunte acriticamente; il secondo, strettamente collegato al primo, che consiste nell'aver perseguito il monito alla ricerca continua, critica, che *sospende il giudizio* anche su ciò che si considera vero senza che sia stato adeguatamente indagato. Se, come sostiene M. Dal Pra⁹³, l'esperienza dello scetticismo greco si conclude con il suo tramonto storico-filosofico e quindi sarebbe scorretta ogni interpretazione che ne ricerchi delle eco nel resto della storia del pensiero, al contempo è possibile, forse persino doveroso, riconoscerne i meriti riguardo l'apparato concettuale che ne è derivato. L'*epoché* è l'esempio di un concetto che, partito dalla riflessione scettica, è sopravvissuto anche all'uscita di scena del pensiero che lo ha prodotto. Come vedremo nel resto di questa tesi, infatti, la nozione di sospensione è stata ripresa da diversi pensatori nella storia della filosofia, sino alla contemporaneità, talvolta con le stesse intenzioni, talvolta con tutt'altre.

1.6. CONSIDERAZIONI FINALI E PREPARATORIE

Qualsiasi ricerca al seguito di un concetto, come si è specificato già all'inizio di questa prima sezione, non può prescindere dal suo luogo di nascita. Quello nel quale il concetto di sospensione è filosoficamente nato coincide con l'orizzonte di pensiero aperto dalla riflessione scettica. È quasi irrilevante, dunque, giustificare la scelta di dedicare al pensiero scettico il primo capitolo di questa tesi. Tuttavia, al di là del motivo della genesi storico-filosofica, sono tante le ragioni teoretiche che hanno portato a tale scelta. Come si è già anticipato e come si vedrà con più chiarezza nei capitoli a venire, le riflessioni dei pensatori analizzati sono state di grande ispirazione per l'intera storia della filosofia. Con particolare attenzione all'*epoché*, ai diversi modi con i quali tale nozione è stata utilizzata – già all'interno dello scetticismo antico – se ne sono aggiunti altri, inediti, nel destino del pensiero occidentale. Questa tesi si propone di presentarli in *due ulteriori itinerari*, in parte collegati tra loro, anche storicamente, in parte ben lontani dal punto di vista teoretico. In generale, a dire il vero, entrambe le prossime due vie di pensiero sono perlomeno storicamente distanti da questa prima, che va perciò considerata come il terreno sul quale si ergono le due successive.

⁹³ Cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., p. 545.

Un altro motivo a favore dell'importanza di questo primo capitolo è la constatazione, che in questa sede si vorrebbe dimostrare, secondo cui già nelle diverse riflessioni degli scettici antichi erano presenti, almeno in parte, le due tendenze che verranno presentate in maniera distinta nei due prossimi capitoli. La prima, per la quale ci si affida ai dettati cartesiano e husserliano, è quella spiccatamente razionalista che considera l'*epoché* come un metodo filosofico; la seconda è quella esistenzialista⁹⁴ di Heidegger e Sartre in cui, come si avrà modo di constatare, la sospensione si annuncia da sé e ciò che ne risulta deriva in maniera indipendente dall'applicazione arbitraria di concetti speculativi.

I presupposti dell'applicazione della sospensione come metodo filosofico sono più ben visibili rispetto a quelli a favore della *sospensione esistenziale*: già Pirrone trattò la sospensione come un mezzo per raggiungere il fine della pratica filosofica, ossia l'imperturbabilità. Gli scettici accademici, dalla loro, talvolta ne radicalizzarono il significato, talvolta ne generalizzarono l'uso, rendendo l'*epoché* una necessità per il pensiero. Anche i neopirroniani conservarono posizioni simili, preoccupandosi di dimostrare con sempre maggior rigore il bisogno – inevitabile al fine di una filosofia coerente e antidogmatica – di sospendere il giudizio. Sembra corretto affermare, dunque, che l'*epoché* si presenta come un'*arma concettuale* utilizzata dagli scettici per colpire l'intera struttura della conoscenza, della quale viene messa in dubbio la stessa possibilità. Lungi dal costituire solo un problema gnoseologico, però, gli scettici dotarono l'*epoché* di valore ontologico, in quanto la sospensione del giudizio, come detto, si delineò sempre più come una necessità di fronte all'inconoscibilità di tutto il reale e finì per dare luogo a soluzioni solo apparentemente non dogmatiche. I criteri accademici del ragionevole e del probabile o il fenomenismo di Enesidemo e Sesto Empirico ne sono una chiara dimostrazione. A questi motivi si aggiunge la critica di Severino al fine ultimo della scepsi pirroniana, che è stata sopra presentata. Come si approfondirà più avanti, invece, Descartes e Husserl si fecero forti della pratica dell'*epoché* solo in senso derivato, sfruttandone la radicalità e assumendola come un metodo finalizzato a raggiungere i propri distinti esiti teoretici, entrambi aventi come scopo finale l'affermazione dell'*episteme*.

⁹⁴ La definizione "esistenzialista", in riferimento a Heidegger e Sartre, è qui utilizzata nella misura in cui la sospensione appare nell'ambito della loro riflessione sull'esistenza umana.

Solo Sesto Empirico, su un aspetto in particolare, si apre a una diversa prospettiva, che sarà considerata come un'anticipazione – pur molto capillare – di quella che si definirà la *sospensione esistenziale* presente nelle filosofie di Heidegger e Sartre. Si riprende qui il discorso lasciato in sospeso al termine del paragrafo 1.4.3., dedicato a Sesto Empirico. Lo Scettico neopirroniano, come detto, riprende l'idea dell'imperturbabilità come fine della ricerca, coerentemente con quanto Pirrone aveva affermato. Tuttavia, mentre in Pirrone la pace dei sensi è annunciata a priori, come un esito necessario conseguente alla pratica dell'*epoché*, Sesto Empirico sostiene che essa sopraggiunga in maniera casuale, una volta che si è naturalmente assunto l'atteggiamento della sospensione. Come spiega Reale, l'imperturbabilità è presentata dal filosofo come la “casuale conseguenza della rinuncia dello Scettico a giudicare intorno alla verità, ossia come la casuale ed inattesa conseguenza della sospensione del giudizio”⁹⁵. Per spiegare questo aspetto dell'*epoché*, Sesto Empirico citò la vicenda del pittore Apelle:

Chi [...] dubita se una cosa sia bene o male per natura, né fugge né persegue nulla con ardore: perciò è imperturbato. Pertanto allo Scettico è accaduto quello che si narra del pittore Apelle. Dicono che Apelle, dipingendo un cavallo, volesse ritrarne col pennello la schiuma. Non riuscendovi in nessun modo, vi rinunziò, e scagliò contro il dipinto la spugna, nella quale astergeva il pennello intinto di diversi colori. La spugna, toccato il cavallo, vi lasciò un'impronta che pareva schiuma. Anche gli scettici speravano di conseguire la imperturbabilità dirimendo la disuguaglianza ch'è tra i dati del senso e quelli della ragione; ma non potendo riuscirvi, sospesero il giudizio, e a questa sospensione, come per caso, tenne dietro la imperturbabilità, quale l'ombra al corpo.⁹⁶

Dell'episodio ripreso da Sesto Empirico si terrà a mente, in vista del terzo tipo di sospensione che sarà analizzato, l'aspetto del *caso*. La casualità con la quale al pittore riesce di realizzare la schiuma nella bocca del cavallo sarà paragonata all'irruzione casuale, o meglio *eventuale*, delle sospensioni esistenziali di *angoscia* e *nausea*. Il significato e la pregnanza filosofica di questo paragone verranno chiariti nel corso della terza e ultima via al seguito della sospensione.

⁹⁵ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., p. 204.

⁹⁶ SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, I, 50, cit. in G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV cit., pp. 204-205.

2. SOSPENSIONE: UN METODO. DAL DUBBIO
 CARTESIANO ALL'*EPOCHÉ* FENOMENOLOGICA

2.1. DESCARTES E HUSSERL: DUE RIFONDATORI

La seconda via che questa ricerca prende in considerazione, come è già anticipato nel titolo del capitolo, è quella nella quale la sospensione si afferma come un *metodo filosofico*. Dopo lo scetticismo greco essa non fu più concepita dai pensatori come un esito, o addirittura come l'unico degli esiti possibili⁹⁷. Nonostante ciò, l'*epoché* scettica venne investita di un nuovo vigore filosofico grazie a quei pensatori che, a distanza di secoli, la presero "in prestito" dallo scetticismo per le loro meditazioni. A ben vedere, lo spirito critico e la radicalità dello scetticismo greco costituirono un precedente importantissimo per tutto il prosieguo della storia della filosofia e, nel caso dei due autori che si andranno ora ad analizzare, una vera e propria ispirazione. René Descartes (1596 – 1650) e Edmund Husserl (1859 – 1938) – due tra i filosofi più influenti dell'intero pensiero occidentale – non smisero mai di confrontarsi con il verbo scettico. Da quest'ultimo i due assorbito, in particolare, l'apparato concettuale e la forza dialettica e li utilizzarono, tra le altre cose, proprio per superare l'esito aporetico dello scetticismo. Entrambi i pensatori sopra menzionati, nonostante i due secoli che storicamente li divisero, produssero due filosofie molto affini, motivo per il quale Husserl citò spesso il filosofo francese nei suoi scritti, uno dei quali, tratto da una serie di conferenze, è esplicitamente intitolato a suo nome⁹⁸.

Il motivo principale che le due filosofie in questione condividono è quello della *rifondazione del sapere filosofico-scientifico*. Sia Descartes sia Husserl, infatti, si proposero di segnare un *nuovo inizio* nella storia del sapere, che avrebbe dovuto essere riedificato a partire dalle sue *fondamenta*. Inizia così la prima delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes:

È da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è da allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta.⁹⁹

⁹⁷ Com'era per alcuni scettici greci, in particolare quelli accademici.

⁹⁸ Si tratta delle *Meditazioni Cartesiane*.

⁹⁹ R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Bari, Laterza, 2018, p. 27.

La radicalità di tale proposito è evidente, così come lo fu la necessità di affidarsi a un escamotage, o meglio, a un vero e proprio *metodo* da seguire per riuscire nell'intento preposto. Lo fecero sia Descartes sia Husserl e, se pur con alcune differenze (anche non di poco conto)¹⁰⁰, utilizzarono entrambi una forma di sospensione come appoggio metodico. Mentre in Husserl la parola *epoché* appare diffusamente e costituisce uno dei concetti cruciali della sua filosofia fenomenologica, nell'opera di Descartes la sospensione è comunicata nella forma del *dubbio*. Come si vedrà nei paragrafi dedicati, il filosofo francese proporrà, al fine della rifondazione annunciata, di mettere in dubbio tutto ciò in cui si è fino ad allora creduto, a partire dalle certezze che sono considerate più ovvie, come il fatto che esista un mondo esterno alla propria mente. Mettere in dubbio tutto significa sospendere il giudizio su tutto e, perciò, mettere in pratica una certa forma di sospensione¹⁰¹. Inoltre, come si è analizzato in precedenza, la parola greca che sta per ricerca (*sképsis*) e dalla quale deriva "scetticismo" significa anche "dubbio". Husserl, invece, riprese fedelmente la denominazione scettica, alla quale aggiunse l'aggettivo che richiama la sua filosofia, battezzando la sua sospensione con il nome di *epoché fenomenologica*¹⁰².

Tuttavia, come è giusto richiamare gli aspetti che le filosofie di Descartes e Husserl hanno in comune con lo scetticismo, è doveroso altresì evidenziarne i punti di rottura. Si è già anticipato che entrambi gli autori, dopo aver utilizzato a proprio favore l'approccio scettico, se ne sono distanziati dal punto di vista degli esiti. Lo scetticismo greco, d'altronde, come diversi interpreti hanno fatto notare, non giunse mai alla formulazione di una filosofia determinata, ma spesso si limitò alla confutazione dei dogmi di altre dottrine o direttamente alla negazione incondizionata dell'*episteme*. Al contrario, sia nella filosofia di Descartes, sia in quella di Husserl la sospensione non fu affatto da capolinea, bensì costituì il *metodo* attraverso il quale era possibile, secondo loro, giungere al sapere incontrovertibile (*epistemico*).

Nei paragrafi a seguire, oltre a evidenziare le analogie e le differenze che intercorrono tra la sospensione scettica e quella "metodica", si tenterà di presentare

¹⁰⁰ Che verranno evidenziate più avanti in questo capitolo.

¹⁰¹ Già l'analisi etimologica della parola "sospensione", esposta nell'*Introduzione* di questa tesi, ha evidenziato un'assonanza tra il motivo della sospensione e quello del dubbio. "Sospendere", infatti, può significare anche "rendere dubbio qualcosa" o ancora "lasciare qualcosa nell'incertezza".

¹⁰² È nella sua opera principale, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, pubblicata nel 1913, che Husserl conferisce definitivamente al suo metodo il nome di *epoché fenomenologica*. Negli scritti precedenti il concetto era indicato con il nome di "riduzione", epiteto che riemergerà anche in altre opere successive del Filosofo.

analiticamente i nuclei concettuali delle riflessioni cartesiana e husserliana. Ci si soffermerà, in particolare, sugli snodi che più hanno a che vedere con il concetto al centro della presente ricerca, non dimenticando che i due autori indicati, pur condividendo molto dal punto di vista teoretico, perverranno a due esiti filosofici differenti. Prima di proseguire, infatti, è opportuno tenere a mente che i motivi per i quali i due filosofi sono presentati insieme, in questo secondo capitolo, sono di natura prettamente teoretica e propedeutica¹⁰³. Tuttavia, se entrambi i pensatori furono influenzati dallo scetticismo greco – e quindi è possibile individuare un legame con i filosofi esaminati nel primo capitolo – solo Husserl, in merito al concetto di sospensione, ha *direttamente* a che vedere con il terzo e ultimo itinerario che verrà proposto¹⁰⁴. Il dettato di Descartes, pertanto, costituisce una sorta di ponte per questa tesi, da un lato perché riprese le istanze scettiche, facendo della sospensione un metodo fondamentale per la ricerca filosofica, dall'altro in quanto fu di grande ispirazione per la ricerca husserliana e per la nascita dell'*epoché* fenomenologica. Da quest'ultima, a sua volta, nel panorama estremamente pregno del movimento fenomenologico, discenderanno quelle che più avanti saranno riconosciute come *sospensioni esistenziali*.

2.2. RENÈ DESCARTES: LA RADICALITÀ DEL DUBBIO

Si è già detto che Descartes non utilizzò letteralmente la parola “sospensione” e nemmeno il termine scettico “*epoché*” per riferirsi al suo metodo di indagine. Tuttavia, il dubbio cartesiano si configura, almeno in parte¹⁰⁵, come una *sospensione* e l'analisi a seguire tenterà di spiegare con la maggior chiarezza possibile le ragioni di tale affermazione. Prima di arrivare a parlare della sospensione metodica di Descartes, però, sarà necessario affrontare alcuni motivi della sua riflessione, fondamentali al fine di delineare l'orizzonte di pensiero entro il quale la sospensione è riemersa – privata del suo carattere definitivo ma, al contempo, ancora estremamente radicale nelle intenzioni.

¹⁰³ Propedeutico per quanto riguarda l'Husserl studioso della filosofia cartesiana.

¹⁰⁴ Ciò perché il terzo tipo di sospensione sarà analizzato a partire dal confronto fenomenologico tra Husserl e Heidegger, che intratteranno tra loro un rapporto di stretta collaborazione.

¹⁰⁵ È opportuno sottolineare questo “in parte”, poiché solitamente con la definizione di *dubbio cartesiano* s'intende l'intero procedimento del filosofo francese. Tuttavia, solo fino a un certo punto, come verrà chiarito, si potrà riconoscere il metodo di Descartes come una sospensione. Anticipando quanto verrà detto, dunque, si tenga a mente che il confine di tale concettualizzazione coincide con l'introduzione, da parte dell'autore delle *Meditazioni metafisiche*, del dubbio iperbolico.

2.2.1. Il nuovo paradigma della modernità

Descartes è quasi unanimemente considerato, dagli studiosi, come il padre della modernità filosofica. In effetti, l'esperienza di pensiero del filosofo francese segnò indubbiamente un cambio di rotta per la storia della filosofia e, come in tutte le rivoluzioni, portò nel panorama filosofico delle novità tali da poter parlare di un vero cambio di paradigma e del senso comune.

Lo scetticismo occupò un ruolo rilevante nella formazione di questo cambio *epocale*. Il paradigma fondante della filosofia greca, come chiarisce Severino, consiste nell'idea che alla *certezza* corrisponda la *verità*¹⁰⁶. Nella ricerca di quest'ultima, quindi, il filosofo non dovrebbe far altro che riconoscere, per mezzo della ragione, ciò che è meritevole di certezza. Questo fu l'atteggiamento predominante del pensiero greco (e di quello a venire, principalmente influenzato da esso), se pur con alcune rare eccezioni. Una di queste, la più rilevante, fu quella costituita dalla riflessione scettica. Come si è visto nel capitolo precedente, lo scetticismo fece irruzione nella filosofia greca opponendosi al concetto portante dell'intera struttura del sapere, l'*episteme*. Lo scettico, dunque, mettendo in questione la possibilità della costruzione di un sapere epistemico, negò per la prima volta l'identità di certezza e verità. “Si è perciò negato che il pensiero umano abbia come contenuto la verità innegabile e incontrovertibile delle cose”¹⁰⁷, spiega Severino, che afferma che lo scetticismo – in quanto negatore di tale identità e, talvolta, della stessa idea di verità – costituisce l'antitesi più diretta del realismo filosofico¹⁰⁸.

La novità principale annunciata da Descartes e dal pensiero moderno si spiega a partire dall'opposizione al paradigma del realismo. Infatti, la rifondazione del sapere che il Filosofo volle attuare partì proprio dall'assunzione dell'*opposizione di certezza e verità*. Questa opposizione non consiste nella negazione che alla certezza (che è uno stato mentale) possa corrispondere la verità (che è uno stato delle cose), bensì nella distinzione di due orizzonti, quello del pensiero e quello dell'essere, che non vengono più considerati necessariamente coincidenti. Secondo il sentire greco, quando il pensiero pensa l'essere, essi divengono uno; tuttavia, da quest'idea derivò la tendenza generalizzata a dimenticare

¹⁰⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. II: La filosofia moderna*, Milano, BUR Rizzoli, 2018, pp. 13-17.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 19.

¹⁰⁸ Cfr. *Ivi*, p. 20.

il pensiero in favore dell'essere che costituì, di fatto, l'unico protagonista della ricerca filosofica. Ciò che Descartes e gli altri filosofi della modernità proposero, al contrario, fu di eliminare tale *dimenticanza del pensiero* per far convergere l'attenzione su di esso¹⁰⁹. Se nella greicità la certezza era l'essere, nel panorama della filosofia moderna la certezza è il contenuto del pensiero, a partire dal quale si può, eventualmente, cercare l'essere e la sua verità. La filosofia moderna, dunque, si delinea sin da subito come una *filosofia della conoscenza* e lo scetticismo, ancora una volta, ha a che fare con questo mutamento. M. Dal Pra, a proposito di quest'anticipazione scettica, scrive:

E se, come ha notato Preti, è più propriamente con la filosofia moderna che si formula il problema "interno" della filosofia, in quanto viene intesa essenzialmente come conoscenza, non v'è dubbio che già con lo scetticismo antico la conoscenza viene investita nella sua totalità, sia con riguardo al sapere scientifico che con riferimento all'istanza filosofica; sotto tale rispetto, anzi, si può dire che già con lo scetticismo greco si arrivi a porre, in termini globali, il problema della conoscenza ed a fare di questo problema l'autoproblema della filosofia, ossia la questione in cui la filosofia "si pone come problema a se stessa".¹¹⁰

Sembrano chiari, dunque, i motivi per i quali Descartes trovò nell'orientamento scettico un importante alleato ai fini della rifondazione dell'*episteme*. Ma dato che si trattava di rifondare e non di distruggere, dello scetticismo venne preso in prestito, dal filosofo francese, solamente l'arsenale concettuale, con l'intenzione ultima di riporlo da parte una volta che fossero stati raggiunti gli scopi prefissati. Per questo Severino può sostenere che il pensiero di Descartes, affermando l'opposizione di certezza e verità, si avvicinò solo parzialmente allo scetticismo, per poi "esserne [...] il superamento più radicale"¹¹¹.

2.2.2. Alle radici della sospensione cartesiana

La sospensione fa capolino alle radici della filosofia di Descartes, nella sua metafisica, ossia nella sede in cui egli cominciò ad attuare la dichiarata *rifondazione del*

¹⁰⁹ A tal proposito, Severino riprende l'interpretazione di Hegel, che definì la filosofia moderna come "comprensione dello spirito". Ciò significa che in essa "il pensiero, che prima era come dimentico di sé, si mette ora dinanzi a sé stesso e si conosce come l'elemento in cui la realtà si costituisce". (*Ivi*, p. 11)

¹¹⁰ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco* cit., pp. 535-536.

¹¹¹ E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. II* cit., p. 20.

sapere. È ben nota la metafora dell'albero che Descartes propose in una lettera indirizzata a uno dei suoi traduttori, Claude Picot. Per rappresentare la struttura del Sapere, il Filosofo paragonò la metafisica alle radici di un albero, la fisica al suo tronco e tutte le altre scienze ai rami. Di questi ultimi, i tre più importanti corrispondono alle scienze che Descartes considerava principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale¹¹². Il rapporto che il filosofo francese istituì tra la metafisica e la fisica era invertito rispetto all'epistemologia dei suoi vicini predecessori, che era principalmente quella fondata sulle idee aristoteliche – nelle quali la fisica precedeva e preparava il terreno alla metafisica. È importante considerare questa nuova interpretazione delle scienze anche al fine della presente ricerca sulla sospensione, poiché permette di dare una collocazione a tale concetto all'interno della filosofia cartesiana.

Descartes raccolse le sue idee riguardo la scienza fisica nell'opera *Il mondo o Trattato della luce*. Ciò che qui conviene evidenziare è, in particolare, il dualismo che il Filosofo istituì tra le caratteristiche quantitative e qualitative dei corpi. Come spiega M. Mori nella sua *Storia della filosofia moderna*, “alla materia corporea Cartesio riconosce due tipi di qualità. Alcune sono a essa oggettivamente inerenti, quali la grandezza, la figura, il movimento, la quiete, la durata; altre sono percepite soltanto soggettivamente dai sensi umani, quali il colore, l'odore, il sapore, il suono.”¹¹³ Già da questa esposizione si può cogliere la differenza principale che sussiste tra i due gruppi di caratteristiche teorizzati dal Filosofo. Infatti, mentre le prime indicate sono dette qualità “oggettivamente inerenti” al corpo, il colore, l'odore ecc. sono considerate qualità soggettive e, perciò, non facenti parte della sostanza dello stesso¹¹⁴. Era un'opinione condivisa dai maggiori esponenti della scienza moderna quella secondo cui le caratteristiche qualitative dei corpi non costituissero dei dati oggettivi, ma piuttosto fossero degli “stati mentali provocati dalle modificazioni che il nostro corpo subisce per l'incontro con i corpi esterni”¹¹⁵. Ma non è tutto. Secondo il filosofo francese, le caratteristiche “primarie” sono tutte riconducibili all'attributo dell'*estensione*. Questo significa che tutto ciò che concerne la sostanza dei corpi fisici, stando al dettato

¹¹² Cfr. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle “Meditazioni Metafisiche” di Descartes*, Urbino, Laterza, 2010, pp. 6-7.

¹¹³ M. MORI, *Storia della filosofia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 71.

¹¹⁴ È opportuno indicare una definizione del concetto di sostanza secondo la filosofia cartesiana. Lo stesso Descartes, nell'opera intitolata *I principi della filosofia*, scrive che la sostanza è “una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di sé medesima per esistere”. (R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, §51 cit. in M. MORI, *Storia della filosofia moderna* cit., p. 70)

¹¹⁵ E. SCRIBANO, *Guida* cit., p. 7.

cartesiano, è misurabile secondo le proprietà della lunghezza, della larghezza e della profondità, le quali sono delle proprietà matematiche. È in questo snodo che si palesa il legame tra la fisica e la metafisica, poiché Descartes individua le idee matematiche tra le *idee innate*¹¹⁶ della mente umana. In quanto la fisica si occupa del mondo esterno e non dei limiti della mente e della conoscenza umana, tale ulteriore indagine verrà affidata alla metafisica. Quest'ultima, "che niente può dire sulla natura della materia, è invece indispensabile per garantire la verità della conoscenza che la mente umana ha del mondo."¹¹⁷ Dunque, come spiega acutamente Emanuela Scribano, la metafisica, pur essendo fondamentale per la fondazione del Sapere, svolge un ruolo prettamente strumentale:

Nessun uomo abita nelle fondamenta della casa, nessun uccello fa il nido nella radici dell'albero, e tuttavia è necessario costruire solide fondamenta e robuste radici perché le case e i nidi possano essere abitati stabilmente, il che Descartes spera di aver fatto, una volta per tutte, e per tutti, nelle *Meditazioni Metafisiche*¹¹⁸.

La metafisica di Descartes, perciò, assume come suo principale problema quello della possibilità della conoscenza. A tale motivo è strettamente legata la questione se sia possibile o meno per l'uomo di edificare un discorso scientifico capace di verità. Come nel caso dello scetticismo antico, l'*episteme* e la sua fondazione tornano a essere i temi al centro della riflessione.

2.2.3. Metafisica e metodo: le sedi del dubbio

La metafisica di Descartes è esposta principalmente in due delle sue opere, le più celebri: Il *Discorso sul metodo*¹¹⁹ e le *Meditazioni metafisiche*. Nei due scritti citati il

¹¹⁶ Riguardo l'innatismo: "Il progetto cartesiano [...] pretende che la conoscenza umana giunga all'essenza delle cose, e, contro il convenzionalismo, si appoggia sull'innatismo, ovvero sulla presenza, nella mente, di idee che non sono opera della mente stessa, e grazie alle quali è possibile conoscere la natura delle cose materiali. [...] la mente conosce le essenze delle cose attraverso un bagaglio di idee che fanno parte della natura stessa dell'intelletto." (*Ivi*, p. 14)

¹¹⁷ *Ivi*, p. 10.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 16.

¹¹⁹ Il *Discorso sul metodo*, a dire il vero, sarebbe la prefazione di un'opera più ampia di Descartes, la quale si compone di tre saggi scientifici: *La diottrica*, *Le meteore* e *La geometria*. Con il tempo si è diffusa l'abitudine a trattare il *Discorso* come un'opera a sé, ma comunque non sarebbe propriamente corretto definirla tale.

Filosofo espone i principi primi della sua epistemologia e in entrambi appare l'argomento del dubbio, che in questa tesi si è già indicato come la sospensione presente nel pensiero cartesiano. Si tratta di una *sospensione metodica*, come si è detto, arbitrariamente praticata da Descartes, che fu persuaso dall'idea che per rifondare il sapere fosse necessario dubitare di ogni opinione assunta fino a quel momento. Tuttavia, le difficoltà di una tale proposta apparvero sin da subito anche allo stesso autore delle *Meditationes de prima philosophia*¹²⁰, che nel testo afferma che “sarebbe senza fine” il tentativo di sottoporre a dubbio ogni opinione finora assunta; per poi spiegare che ai fini di una rifondazione è sufficiente scalzare le fondamenta, così da far crollare tutto quanto vi sia stato costruito sopra¹²¹. Comincia così l'impresa cartesiana, che si presenta come una decostruzione non solo del sapere scientifico, ma di tutto quando si è sempre considerato conosciuto e conoscibile. Nelle *Meditazioni*, infatti, tutto è sottoposto a dubbio attraverso delle constatazioni critiche, *in primis* riguardo la precarietà della testimonianza sensoriale (un tema, questo, ben noto agli scettici antichi) per arrivare alla tesi secondo cui non si può esser certi che un'esperienza sia frutto di un sogno o meno e così via. Il filosofo francese non ebbe esitazioni nell'allargare sempre più il campo d'azione della sua pratica. Le *Meditazioni Metafisiche* costituiscono un'opera estremamente radicale in cui, attraverso il dubbio, viene messo tutto *in sospeso*, nel senso che viene neutralizzato ogni giudizio su fenomeni o opinioni, sia esso a favore della sua verità o contrario:

Per ciò non sarà però necessario che di tutte io mostri che sono false, [...]; perché, dal momento che la ragione ci persuade che a quanto non sia del tutto certo e indubitabile si deve rifiutare l'assenso non meno che a quanto è manifestamente falso, per respingere tutte quelle vecchie opinioni sarà sufficiente che per ognuna di esse io trovi una ragione di metterla in dubbio.¹²²

La strategia di Descartes non si ferma qui. Infatti, dopo aver annunciato la necessità di estendere il dubbio a ogni opinione, egli fece un passo oltre. Teorizzando l'esistenza di un genio maligno sempre pronto a ingannarci, Descartes mise in pratica un esercizio più radicale, ma ancor più concettualmente lontano dalla tradizionale sospensione del giudizio. Attraverso questa teoria il dubbio diventa *iperbolico*: ogni realtà

¹²⁰ Questo il titolo originale dell'opera, che Descartes scrisse interamente in latino.

¹²¹ Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche* cit., p. 27.

¹²² *Ibidem*

o ogni opinione su di essa che presenti anche la minima ragione di dubbio, si dovrà momentaneamente ritenere *falsa*. Il carattere dell'iperbolicità si dà quando nel procedimento dubitativo il Filosofo assimila il dubbio al falso¹²³. “In questo modo, l'esercizio del dubbio è utilizzato per una temporanea messa in parentesi di tutte le opinioni che hanno finora occupato la mente” chiarisce Scribano, che più avanti aggiunge: “l'artificio metodologico di giudicare temporaneamente falsa ogni opinione dubitabile rivela subito i confini della ricerca cartesiana. Non c'è alcun interesse per scienze probabili o verosimili: quel che si cerca è solo la vera scienza”¹²⁴.

Come si è già più volte anticipato, però, il dubbio e lo scetticismo non sono assunti come un esito da parte del filosofo francese, bensì come un metodo. L. Cortella espone così la posizione cartesiana rispetto allo scetticismo:

In Cartesio, tuttavia, lo scetticismo è solo un metodo, non la soluzione. Dubitare di tutto significa che non vi sia nessuna verità ma che io non posso assumere come vero ciò che non riesco a dimostrare come tale. Insomma per arrivare alla verità bisogna passare attraverso il dubbio e vedere se vi sia qualcosa (una verità) in grado di resistere a questo dubbio radicale.¹²⁵

Senza un metodo che permetta di raggiungerla, dunque, è impossibile conoscere la verità. A sua volta il metodo abbisogna di un criterio-guida, di un fondamento sul quale erigere l'intero sistema delle scienze, e Descartes lo riconobbe nell'*indubitabilità*. Sarà degno di verità scientifica solamente ciò che non è passibile di dubbio, e poiché l'esperienza ha più volte dimostrato “che la forza del pregiudizio impone come assolutamente certe opinioni che, in seguito, si sono invece rivelate false”¹²⁶, fu necessario istituire un criterio che permettesse di riconoscere le opinioni vere da quelle false. Da questa mossa si può notare la differenza sostanziale con i filosofi scettici, per i quali l'*epoché* veniva evocata proprio allo scopo di evitare di stabilire un criterio che guidasse la ricerca. Il dubbio di Descartes, al contrario, se all'inizio serve a congelare ogni giudizio e opinione sulla realtà, in un secondo momento mira a stabilire ciò che resiste a tale congelamento, affermandosi come

¹²³ Cfr. G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 122-123.

¹²⁴ E. SCRIBANO, *Guida* cit., pp. 23-25. La metafora delle parentesi utilizzata da Scribano è molto probabilmente di derivazione husserliana. Come si vedrà più avanti, Husserl definì la sua *epoché* fenomenologica una “messa in parentesi” del mondo.

¹²⁵ L. CORTELLA, *Storia della metafisica. Dalle origini greche a Hegel*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2019, p. 139.

¹²⁶ E. SCRIBANO, *Guida* cit., p. 22.

realtà indubitabile. L'idea cartesiana che ci sia qualcosa capace di resistere al dubbio costituisce lo scarto più importante tra la sua filosofia e lo scetticismo; quest'ultimo viene superato, da Descartes, con il riconoscimento della prima verità indubitabile, l'*Io*. Poiché io sono in grado di dubitare, allora sicuramente sono qualcosa. Sono una cosa che dubita, dunque sono una cosa che pensa. L'io, in quanto sostanza pensante, è la prima realtà che resiste alla sospensione. Nella quarta parte del *Discorso sul metodo*, il pensatore in questione riassume in una pagina tutto il procedimento teorizzato, sino alla scoperta del *cogito*. Ai fini della presente ricerca, le righe a seguire costituiscono la più chiara esposizione di quella che si è riconosciuta come la *sospensione metodica cartesiana*:

[...] ma poiché allora desideravo unicamente di attendere alla ricerca della verità, pensai che dovevo fare tutto il contrario, rifiutando come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il minimo motivo di dubbio, per vedere se, dopo un tale rifiuto, qualcosa sarebbe rimasto a godere la mia fiducia come del tutto indubitabile. Quindi, dato che i sensi a volte ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa fosse tal quale ce la fanno immaginare. E poiché vi sono uomini che sbagliano ragionando anche a proposito dei più semplici argomenti di geometria, e cadono in paralogismi, giudicando me stesso altrettanto soggetto all'errore quanto chiunque, rifiutai come false tutte le ragioni che in passato avevo ritenuto dimostrazioni. Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni. Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservavo che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo.¹²⁷

Attraverso l'istituzione del "primo principio" della sua filosofia, Descartes derivò successivamente un'importante distinzione dalla quale non si può prescindere per cogliere al meglio la portata del dubbio: quella tra *essere formale* ed *essere oggettivo*. Si tratta della teorizzazione di *due orizzonti gnoseologici*: il primo, quello dell'essere

¹²⁷ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Vol. I, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Bari, Laterza, 2018, p. 312.

formale, si riferisce alla realtà esterna; il secondo, dell'essere oggettivo, indica l'orizzonte del pensiero con tutti i suoi contenuti, i pensati. Già Sesto Empirico, l'ultima voce autorevole dello scetticismo greco, aveva anticipato una teoria simile quando distingueva tra l'orizzonte dei fenomeni e quello delle cosiddette "cose oscure", ossia la realtà esterna, sulla quale non si può assentire e non si possono formulare giudizi di verità. Sesto Empirico mise a punto questa dicotomia per stabilire su cosa si potesse opinare e su cosa no, parimenti Descartes riconobbe nella sua distinzione due ambiti: il primo, quello formale, di cui è opportuno e doveroso dubitare e il secondo, oggettivo, che contiene invece le realtà indubitabili.

Giunti a questo punto ci si trova oltre la sospensione, essa è stata superata. La sospensione, sotto forma di dubbio, ha permesso al pensiero di riconoscere sé stesso come ciò che trascende il suo dubitare¹²⁸. Il dubitare di tutto si dimostra perciò solo un vano tentativo¹²⁹ e l'io, inteso come sostanza pensante, diventa il risultato della sospensione. La sospensione torna dunque a ricoprire il ruolo che già Pirrone aveva affidato all'*epoché*: essere *mezzo*. Per il primo degli scettici il *mezzo-epoché* apriva le porte dell'imperturbabilità e, in ultima, della felicità; per il padre della filosofia moderna quelle della "retta scienza"¹³⁰.

2.2.4. Oltre la sospensione: la garanzia di Dio

C'è spazio per dell'altro, a dire il vero, fuori dalle parentesi del dubbio cartesiano. Si tratta di Dio, cui il filosofo francese attribuì il ruolo di garante non solo della sua stessa esistenza, ma anche della possibilità di una *retta scienza* e della sua veridicità. Attraverso tre diversi procedimenti "secondo ragione" Descartes provò l'esistenza di Dio e stabilì in

¹²⁸ A dire il vero, come è già stato anticipato, sembra corretto riconoscere una forma di sospensione nel dubbio cartesiano solo fintanto che esso non diventa *iperbolico*. Infatti, ritenere che tutto sia falso costituisce una presa di posizione e, perciò, un giudizio. La sospensione, quindi, si esaurisce nel momento in cui il dubbio di Descartes assume le forme di una negazione. È bene far notare, comunque, che Scribano – in particolare in alcune righe già citate sopra – parla di "messa in parentesi" anche nel caso del dubbio iperbolico. (Cfr. E. SCRIBANO, *Guida* cit., pp. 23-25)

¹²⁹ Scrive Severino: "Con l'emergere di questa verità, si dovrà dire soltanto che il dubitare di tutto non può essere che un tentativo, perché in effetti si può dubitare di tutto meno che dell'esistenza del mio dubitare (e cioè dell'esistenza delle cose di cui dubito). Il fallimento di quel tentativo coincide con l'indubitabilità del pensiero." (E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. II* cit., p. 107)

¹³⁰ Vale la pena di ricordare, in questo passaggio, la critica di Severino a Pirrone, già riportata nel primo capitolo di questa tesi: poiché la felicità, nel pensiero dello Scettico, si raggiunge attraverso la conoscenza della natura delle cose, l'*episteme* si pone come il fine della ricerca. Secondo tale interpretazione, le sospensioni di Pirrone e Descartes sembrano ancor più affini. (Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. I* cit., pp. 242-243)

essa la ragione ultima per la quale si rende possibile l'istituzione dell'*episteme*. Dio, secondo il dettato del Filosofo, costituisce la garanzia che quello che riconosciamo in maniera "chiara e distinta" al di fuori di noi è effettivamente vero poiché, date le sue perfette caratteristiche, Egli mai permetterebbe che ci ingannassimo su ciò che è reale. Affrontare analiticamente le tre diverse prove dell'esistenza di Dio che Descartes espone nelle *Meditazioni*, tuttavia, potrebbe portare questa ricerca troppo lontano e probabilmente fuori fuoco; ma è comunque fondamentale cogliere la portata di questo esito.

Si è detto che Dio garantisce la verità di ciò che, fuori dalla mente, viene colto in maniera *chiara e distinta*. In questa maniera si danno solamente le realtà che rispettano la prima regola del metodo scientifico ideato da Descartes, che recita: "non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale"¹³¹. Mettendo insieme questo precetto metodico con la prova dell'esistenza dell'Essere perfetto, il filosofo francese pervenne finalmente a una risposta riguardo il presunto legame tra i due orizzonti gnoseologici prima citati, quelli dell'essere oggettivo e dell'essere formale. Dio, costituendo il ponte tra i due, esaurirà completamente la funzione della sospensione:

[...] Dio garantisce anche la realtà di quel mondo esterno di cui abbiamo idee chiare e distinte. La sospensione del giudizio sulla realtà diversa dalla sostanza pensante non ha più ragione di essere. Esiste dunque con certezza una sostanza con attributi opposti al pensiero, cioè una sostanza estesa e divisibile in parti, della quale sono composti tanto il nostro corpo quanto gli oggetti del mondo naturale.¹³²

Queste righe tratte dalla *Storia della filosofia moderna* di Mori permettono di cogliere in maniera concisa, ma al contempo efficace l'esito ultimo della rifondazione cartesiana. La realtà si compone di due sostanze, estesa e pensante, essenzialmente differenti ma fondate sulle medesime radici. Su queste certezze, a sua volta, si fonda la *vera e certa scienza*.

Fatta eccezione per l'argomento di Dio, molti aspetti della riflessione cartesiana torneranno a galla nell'analisi del prossimo filosofo che verrà presentato. Edmund Husserl, nonostante i due secoli che storicamente lo distanziano dall'autore delle *Meditazioni Metafisiche* – con tutto ciò che questa distanza comporta, soprattutto dal

¹³¹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo* cit., p. 303.

¹³² M. MORI, *Storia della filosofia moderna* cit., p. 70.

punto di vista del progresso scientifico ed epistemologico – fece proprie diverse riflessioni di quest’ultimo per formulare i principi della sua fenomenologia. Anch’egli si presentò come un rifondatore, se pur in tempi meno remoti e di fronte a un panorama scientifico – quello del positivismo-naturalismo – che sembrava sempre più mettere a tacere la voce della filosofia. Del pensiero di Descartes, in particolare, Husserl riprese il radicalismo delle prime *Meditazioni Metafisiche* e la scoperta del *cogito*, vero inizio apodittico e indubitabile per la fondazione della nuova scienza fenomenologica.

2.3. EDMUND HUSSERL E LA FENOMENOLOGIA

La nascita della Fenomenologia di Edmund Husserl costituisce indubbiamente uno degli eventi più importanti del Novecento filosofico. Questo non solo perché il pensiero di Husserl fu caratterizzato da una straordinaria radicalità e da un impegno teorico degno dei grandi classici, bensì anche per le conseguenze che la speculazione di Husserl produsse in gran parte della riflessione filosofica ed epistemologica del secolo scorso. Se la filosofia di Descartes è stata definita un ponte per questa ricerca, la fenomenologia e il suo fondatore ne costituiscono indubbiamente il *crocevia*. Infatti, la “scienza rigorosa” ideata dal filosofo originario di Proßnitz (Moravia, odierna Repubblica Ceca) oltre a riprendere le istanze scettiche antiche e cartesiane, diede vita a un vero e proprio movimento fenomenologico¹³³ dal quale derivarono le sospensioni esistenziali di cui si tratterà nella terza parte di questa tesi. La fenomenologia, dopo la sua genesi husserliana, subì diverse rielaborazioni da parte dei filosofi successivi a Husserl, e talvolta assunse delle forme anche parecchio lontane dalla sensibilità filosofica del suo fondatore. Questo consente di poter parlare senza indugi dell’esistenza di un movimento fenomenologico e al contempo di riconoscere che la fortuna di cui godettero e godono le intuizioni husserliane è anche dovuta, in parte, all’ecllettismo interpretativo che ne derivò – non solo in ambito filosofico.

Prima di affrontare le rielaborazioni della fenomenologia che i pensatori posteriori a Husserl proposero, però, è doveroso soffermarsi ad analizzare attentamente l’esperienza filosofica del suo fondatore. Quest’ultimo, persuaso dall’idea che fosse necessaria una

¹³³ *Il movimento fenomenologico* è anche il titolo del saggio che H.G. Gadamer ha dedicato alla fenomenologia di Husserl e al suo seguito nella filosofia del XX secolo.

rifondazione del sapere scientifico, diede vita a una *scienza filosofica* nella quale la sospensione gioca un ruolo imprescindibile.

2.3.1. Scienza dei veri inizi

Per Husserl la fenomenologia fu molto più di una dottrina filosofica. L'intenzione del filosofo in questione era quella di portare a compimento l'idea greca di scienza, ossia un sapere assoluto, epistemico. Un'ambizione, questa, alimentata anche dalla situazione culturale ed epistemologica nella quale Husserl si trovò a operare. Infatti, la fenomenologia nacque in opposizione a quelle tendenze scientifiche che il suo fondatore giudicò come "scepsi relativiste". Si tratta, in particolare, del naturalismo (e del derivato psicologismo) e dello storicismo.

Husserl espose le sue ferme critiche allo psicologismo già nella sua prima importante opera, le *Ricerche logiche*, pubblicata nel 1900. Il primo volume delle *Ricerche* è dedicato infatti alla confutazione dello "psicologismo". Con questo termine s'intende la tendenza, derivata dal positivismo, a considerare la psicologia come una scienza primaria in grado di chiarire e giustificare i concetti derivanti da altre discipline scientifiche. Più semplicemente, lo psicologismo giudica i processi psichici della mente umana come i responsabili della validità o meno di altri concetti derivati, per esempio quelli logici. Da ciò deriverebbe l'idea per cui le leggi della logica, persino il principio di non contraddizione, dovessero la loro validità alla mente umana (naturalisticamente concepita) e ai suoi processi. A tale concezione Husserl si oppose senza riserve, considerandola totalmente insensata. Per spiegarne l'insensatezza il Filosofo utilizzò come esempio le operazioni aritmetiche, il quale valore di verità rimane invariato indipendentemente da chi le svolge: l'addizione $2 + 2$ darà sempre come risultato 4, a prescindere dalla mente che la concepisce. L'errore dello psicologismo, dunque, consiste nell'identificare il dato con il suo modo di darsi. Secondo Husserl vi sono delle *idealità* che non dipendono dalla realtà sensibile indagata dalle scienze naturali e i concetti matematici sono compresi tra queste. Alla base di questo pensiero husserliano c'è un concetto di verità molto forte, simile a quello formulato alle origini della filosofia dai greci. La verità che Husserl aveva in mente ha i caratteri dell'*assolutezza* e della *sovratemporalità*. Per questo egli non poté accettare le posizioni dello psicologismo

logico, che pretendevano di analizzare un concetto a partire dall'analisi empirica della mente umana, relativizzandone il valore di verità.

Lo stesso vale per la sua critica allo storicismo, i cui rappresentanti esaminavano le tesi provenienti dalla storia della filosofia in relazione al periodo storico nel quale sono emerse e giudicandole come un'espressione dei valori di quei tempi. Il fondatore della fenomenologia, persuaso dall'idea che il compito della filosofia fosse quello di dare risposte univoche e sovrastoriche, non poteva accettare una posizione simile.

Per questi motivi, nel saggio del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*, il Filosofo presentò la Fenomenologia come la soluzione utile a superare la "dittatura" delle scienze naturalistiche, tra le quali psicologismo e storicismo erano annoverate. La tesi centrale di questo testo consiste nel dimostrare come le scienze positive, forti del loro dominio ormai incontrastato, guadagnato a partire dalle scoperte della modernità in poi, avessero la pretesa di conformare ai propri metodi e alle proprie norme ogni tipo di conoscenza. In questo clima culturale la filosofia si vide sempre più privata della parola, finendo per non essere seriamente considerata dall'ambiente scientifico o per essere ridotta a produzione di visioni del mondo (*Weltanschauungen*). Di tutt'altro avviso fu Husserl, che per lo più si affacciò agli studi filosofici dopo essersi occupato di matematica e, più in particolare, dei fondamenti dell'aritmetica. Quando egli decise di occuparsi di filosofia, perciò, lo fece con grande spirito scientifico e scevro da vacui pregiudizi nei confronti delle scienze sperimentali. Anzi, la sua idea di filosofia si presentò sin da subito come una ricerca che avrebbe dovuto esimersi dall'assumere atteggiamenti pregiudiziali, che fossero o meno provenienti dalla storia del pensiero o da quella di altre conoscenze. Per un pensatore il cui fine annunciato è l'*episteme*, il sapere incontrovertibile, era necessario prescindere da qualsiasi struttura preconfezionata. Da un obiettivo così alto derivò, di conseguenza, un impegno *fondamentale e radicale*. Quella proposta da Husserl fu una rifondazione del sapere alla pari di quella, sopra analizzata, che Descartes annunciò nelle *Meditationes de prima philosophia*. Il filosofo francese, riferimento imprescindibile del fondatore della fenomenologia, più di due secoli prima scrisse che avrebbe dovuto "buttare all'aria tutto quanto" e "ricominciare dalle fondamenta"¹³⁴. Husserl, animato

¹³⁴ R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche* cit., p. 27.

dalle stesse intenzioni¹³⁵, nel saggio del 1911 annunciò la Fenomenologia e l'incarico di rifondazione assegnatole definendola “scienza dei veri inizi”:

Non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve provenire l'impulso alla ricerca. Per sua essenza la filosofia è però scienza dei veri inizi, delle origini, dei *ρίζώματα πάντων*. La scienza di ciò che è radicale deve essere radicale anche nel suo procedere, ciò sotto ogni aspetto. Innanzitutto essa non avrà pace fin quando non avrà raggiunto i suoi inizi assolutamente chiari, vale a dire i suoi problemi assolutamente chiari, i metodi predesignati dal senso proprio di questi problemi e il terreno ultimo di ricerca in cui le cose sono date con assoluta chiarezza.¹³⁶

Le parole di Husserl sono inequivocabili. La fenomenologia si presenta come una scienza radicale “sotto ogni aspetto”, a indicare non solo che sarà libera dai pregiudizi derivanti dalla storia delle scienze e dalla cultura a sé contemporanea, bensì che il terreno al quale si rivolgerà – e nel quale i suoi metodi verranno applicati – sarà un terreno di “assoluta chiarezza”. I propositi di Husserl sono tutti mirati a salvaguardare la fenomenologia da qualsiasi obiezione, in particolare dalle istanze scettiche che mettono in dubbio la possibilità che si dia una vera conoscenza delle cose. A dire il vero, infatti, anche l'affermazione husserliana secondo cui esistono delle idealità formali inequivocabilmente vere è esposta a tale dubbio. L'obiettivo principale del Fenomenologo, perciò, fu quello di fondare una scienza rigorosa che partisse da fondamenta stabili e procedesse con passi in avanti sempre sicuri e giustificati. La fenomenologia di Husserl, come sostiene Gadamer nel saggio *Il movimento fenomenologico*, fu innanzitutto il risultato di un proposito fondamentale, quello di fondare una filosofia *onesta*:

La questione primaria di Husserl, in cui egli si immergeva con penetrante scrupolosità, era: come posso diventare un filosofo onesto? Con ciò egli intendeva: come posso

¹³⁵ Husserl non tentò mai di occultare l'eredità cartesiana del suo pensiero. Riguardo le intenzioni di rifondazione di cui si sta qui trattando, le parole tratte dalle *Meditazioni Cartesiane* del 1931 sono illuminanti: “Ora in questa età infelice non ci troviamo noi forse in una situazione simile a quella in cui si trovò Cartesio nella sua giovinezza? Non è già tempo di far rivivere il suo radicalismo filosofico originario? Non è già tempo di sottoporre a una “rivoluzione cartesiana” l'enorme letteratura filosofica, la quale confonde assieme le grandi tradizioni o con più seri tentativi di ricominciare daccapo ma ora anche con suggestioni provenienti dalle mode letterarie, che mirano a fare colpo ma non allo studio serio, e quindi di cominciare con nuove *Meditationes de prima philosophia*?” (E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di E. Natalini, Roma, Armando Editore, 1997, p.67)

¹³⁶ E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Sinigaglia, Bari, Laterza, 2020, p. 105.

compiere ogni passo del mio pensiero così che ogni passo ulteriore possa poggiare su di un terreno sicuro? Come posso evitare ogni presupposizione ingiustificata e realizzare così finalmente anche in filosofia l'ideale della scienza rigorosa?¹³⁷

Nel suo testo Gadamer rende molto bene la grandezza degli intenti husserliani, i quali furono inseguiti dal Filosofo, sostiene, con “un'autentica coscienza missionaria”¹³⁸, quella di chi voleva rifondare l'intero *logos* scientifico sin dalle sue basi. Nella misura in cui egli concepiva la fenomenologia come l'unica scienza degna di tali basi, essa si configurò come *Filosofia prima*, nel senso che avrebbe dovuto fondare e precedere tutte le altre scienze.

Per raggiungere gli obiettivi prefissati, Husserl sarebbe dovuto partire, nella sua analisi, da ciò che si offre in maniera immediata, non intaccata cioè da nessun genere di precomprensione. “Basta con le teorie infondate”, scrisse Husserl nel libro primo di *Idee*¹³⁹, la sua maggiore opera (pubblicata nel 1913), annunciando il *Principio di tutti i principi* sul quale avrebbe poggiato l'intero edificio della fenomenologia:

Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè, che ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. È chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto dai suoi dati originari [...] [perciò] ogni affermazione che si limiti ad esprimere tali dati, esplicandoli con termini significativamente aderenti, costituisce effettivamente un cominciamento assoluto, un *principium* nel genuino senso della fondazione¹⁴⁰.

Questo estratto del paragrafo §24 di *Idee* costituisce uno dei luoghi salienti della speculazione husserliana e può senza indugi essere considerato il manifesto della fenomenologia. Nonostante ciò, esso si presta ad alcuni possibili fraintendimenti, per esempio quelli che potrebbero derivare da un'interpretazione filo-kantiana delle parole utilizzate da Husserl, come nel caso del termine *intuizione*. Nel paragrafo successivo,

¹³⁷ H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Milano, Laterza, 1994, p. 10.

¹³⁸ *Ivi*, p. 8.

¹³⁹ Il titolo esteso è *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, del quale è stata consultata la traduzione italiana a cura di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965.

¹⁴⁰ E. HUSSERL, *Idee cit.*, pp. 50-51.

attraverso l'analisi del concetto di fenomeno, risulterà più chiaro in che senso l'intuizione che aveva in mente Husserl non ha nulla a che vedere con il concetto di intuizione kantianamente inteso. Già il riferimento ai "limiti in cui [il fenomeno] si dà"¹⁴¹ dice molto sulla differenza tra Kant e Husserl, il quale (quest'ultimo) non intendeva ricercare qualcosa che si desse al di là del dato colto nell'intuizione, bensì esortava a concentrarsi su di esso, indagandolo per come si mostra. Si vedrà più avanti, piuttosto, che Husserl, attraverso un nuovo modo di intendere la coppia di concetti opposti di *immanenza* e *trascendenza*, fece mutare integralmente la portata filosofica di nozioni come "dato", "fenomeno", "io". Queste ultime, già ampiamente utilizzate dai pensatori ai quali viene di frequente affiancato (tra i quali Kant), andranno quindi concepite in un senso inedito.

Conviene ora analizzare gli oggetti dell'intuizione chiamata in causa, che coerentemente con quanto annunciato, avrebbero dovuto essere dei dati originari, non mediati o presupposti. Husserl riconobbe tali dati con il nome di *fenomeni*, motivo per il quale la sua si definisce appunto come scienza di essi: *Fenomenologia*.

2.3.2. Fenomeno, coscienza, costituzione

Si è detto che la fenomenologia è scienza dei fenomeni. Questo sta a indicare, innanzitutto, seguendo le origini e l'etimologia della parola "fenomeno", che la scienza husserliana si occupa di quanto è primariamente *manifesto* ed *evidente*. Il termine fenomeno, infatti, deriva dal greco *phainòmena* e dal verbo *phainesthai*, che significa "sembrare", "apparire"¹⁴². Tuttavia, la nozione di fenomeno è stata più volte utilizzata dai filosofi nella storia del pensiero e, spesso, con significati divergenti¹⁴³. Anche nel caso della fenomenologia di Husserl è necessario capire come questo concetto vada inteso. A dire il vero, per un interprete inesperto, il sopra citato *principio di tutti i principi* non è affatto d'aiuto per comprendere quali siano i fenomeni che Husserl ha in mente come oggetto della sua scienza fenomenologica. Infatti, i fenomeni che indaga la fenomenologia non vengono immediatamente esperiti e sono teoreticamente lontani dal

¹⁴¹ *Ibidem*

¹⁴² "Il 'fenomeno' è insomma qualcosa che 'appare': è l'ente nel suo manifestarsi a colui che lo prende in considerazione." (S. MASO, *Lingua philosophica graeca* cit., p. 126.)

¹⁴³ Martin Heidegger, per esempio, evidenziò questo aspetto nel paragrafo §7 di *Essere e tempo*, quello dedicato alla fenomenologia, nel quale indicò i diversi significati che la parola "fenomeno" può assumere in filosofia.

senso comune tanto che per coglierli, come si vedrà più avanti, sarà necessario un *cambio di atteggiamento*.

Innanzitutto, per capire cosa intende Husserl quando parla di fenomeno bisogna tenere conto della nozione di *intenzionalità*, che il Filosofo mutuò dagli insegnamenti del suo maestro, nonché colui che lo iniziò alla filosofia, Franz Brentano (1838 – 1917). Quest'ultimo, psicologo e filosofo, utilizzò il termine di origine latina *intentio* per riferirsi allo specifico modo in cui qualcosa esiste nella mente. Attraverso questo concetto egli distingueva tra l'esistenza mentale di un dato dalla sua esistenza reale, empirica. L'oggetto intenzionale è, per Brentano, il concetto ideale-mentale di una cosa che sussiste nella mente, indipendentemente dalla sua esistenza fuori di essa. Da questa nozione Husserl derivò l'idea secondo cui ogni fenomeno è composto da due istanze: il dato e il suo modo di darsi, la sua *datità*. La relazione tra queste due istanze è ciò che Husserl definì *intenzionalità*. Ogni fenomeno, secondo il filosofo moravo, è dunque una relazione tra un dato e la sua datità. I fenomeni della fenomenologia sono sempre in relazione a una coscienza che li esperisce e si configurano, dunque, come fenomeni intenzionali. La coscienza, a sua volta, è sempre riferita a qualcosa, "intenziona" sempre dei dati. Per questo motivo essa è detta da Husserl "coscienza intenzionale" e i fenomeni da essa percepiti altro non possono essere se non "vissuti della coscienza intenzionale" (*Erlebnisse*).

I concetti fenomenologici di fenomeno e coscienza intenzionale sono alla base della gnoseologia husserliana. Si cercherà ora di spiegare in che senso, secondo il filosofo in questione, gli oggetti e le cose che vengono colti nell'abituale esperienza del mondo sono *costituiti* dalla coscienza intenzionale. Come si è già fatto notare, le riflessioni di Husserl sono lontane dal senso comune, in particolar modo si distanziano dal sentire a lui contemporaneo, profondamente influenzato dal modo di pensare tipico del positivismo. È da esso che deriva l'*oggettivismo* (o *obiettivismo*), ossia la tendenza a conferire – a tutto ciò che circonda l'osservatore – un senso di oggettualità secondo cui le cose avrebbero un'esistenza in sé al di fuori della coscienza che le esperisce. Si tratta dell'affermazione della *trascendenza indipendente* delle cose¹⁴⁴: il mondo, secondo l'interpretazione oggettivista, esiste in sé ed è indipendente dalla coscienza. Inoltre, anche ciò che è oggetto della psicologia viene considerato come un fatto, un oggetto, un dato psichico. Husserl,

¹⁴⁴ *Indipendenza* rispetto alla coscienza.

sulla scorta del suo maestro Brentano, si oppose a questa giurisdizione. Convinto del carattere intenzionale della coscienza, egli affermava che essa fosse già da sempre presso le cose e che l'oggettualità che viene ad esse assegnata altro non è che il risultato di un conferimento di senso da parte della coscienza intenzionale. Queste riflessioni furono avvalorate dal filosofo tramite una serie interminabile di dimostrazioni con le quali egli verificava, nelle cosiddette *analisi costitutive*, che nell'esperienza sensibile non si è mai di fronte a un oggetto nella sua interezza e che il suo statuto di oggetto dal nome *x* è stabilito a posteriori dalla coscienza dopo varie osservazioni. L'oggetto sarebbe quindi, secondo Husserl, il polo oggettivo che emerge di contro alla molteplicità dei vissuti, gli *Erlebnisse*. La nozione di *Erlebnis* indica quella struttura primitiva del percepire che non è ulteriormente scomponibile, a partire dalla quale la coscienza costruisce i suoi oggetti. In quest'ottica, come osserva L. Cortella, la fenomenologia si configura come una pratica di *decostruzione* che parte dagli oggetti e opera a ritroso, andando a scovare le pure e originarie intuizioni che hanno dato il via alla generazione delle "cose trascendenti"¹⁴⁵. Il padre della fenomenologia s'impegnava in maniera sorprendente nelle analisi con le quali, per esempio, dimostrava che di un oggetto che si ha di fronte non si possono mai cogliere tutti i lati e tutte le prospettive con un solo colpo d'occhio o meglio, con una sola *intuizione*. Su questo argomento R. Raggiunti, nella sua *Introduzione a Husserl*, spiega chiaramente che della "cosa esterna" si ha una percezione adombrante, che è costituita dalla somma di singoli aspetti e adombramenti dell'oggetto al centro dell'attenzione¹⁴⁶. Quest'ultimo, inoltre, è inserito all'interno di un orizzonte – costituito da una serie di elementi consaputi e anticipati – entro il quale la cosa appare come perdurante nello spazio e nel tempo anche se, di fatto, essa "si rivela in aspetti e lati sempre nuovi (o vecchi che si ripetono)"¹⁴⁷.

È chiaro, dunque, che gli "oggetti" delle scienze positive non possono in nessun modo costituire una "visione originalmente offerente"¹⁴⁸. In generale, tutto ciò a cui viene riconosciuta una trascendenza indipendente rispetto alla coscienza non può essere preso in considerazione come il dato primo (*fenomeno*) di un'analisi che voglia dirsi realmente fondativa e originaria. Per accedere a una visione siffatta, tuttavia, andrà abbandonato

¹⁴⁵ Cfr. L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Bari-Roma, Laterza, 2020, p. 111.

¹⁴⁶ Cfr. R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl*, Roma, Laterza, 2008, p. 41.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 41-42.

¹⁴⁸ E. HUSSERL, *Idee cit.*, p. 50.

definitivamente quest'*orizzonte oggettivo*, per pervenire a un terreno in cui le cose si danno con *assoluta chiarezza* e alla maniera dell'*immanenza*. È in questo passaggio che entra in gioco la *sospensione metodica* proposta da Husserl il quale, al fine di avvicinare quell'ideale della *filosofia come scienza rigorosa* (che finora nessuna filosofia era stata in grado di raggiungere¹⁴⁹), annunciò, nella sezione seconda di *Idee I*, il metodo dell'*epoché fenomenologica*.

2.3.3. Le due facce dello scetticismo

Prima di analizzare da vicino la sospensione metodica proposta da Husserl conviene dedicare alcune righe al rapporto che la fenomenologia e il suo fondatore intrattennero con il verbo scettico. All'inizio del primo capitolo si è detto che in quanto costituisce l'orizzonte in cui il concetto di sospensione è nato – con il nome di *epoché* – lo scetticismo avrebbe avuto inevitabilmente a che fare con tutte le altre esperienze filosofiche proposte in questa tesi. Nel caso di Husserl e della sua fenomenologia, questa indicazione è più che in ogni altro autore (qui presentato) vera. Infatti, lo scetticismo fu un interlocutore costante del filosofo in questione, che si pose nei confronti della scepsi in maniere diverse, talvolta anche apparentemente contrastanti. In realtà, Husserl fu acuto nell'individuare e tenere sempre a mente le *due facce dello scetticismo*: la prima è quella *negativa*, nella quale le istanze scettiche appaiono o come negatrici della possibilità della conoscenza (è questo il caso delle scepsi più antiche e spregiudicate), o come relativismi privi dell'idea di una verità epistemica (ci si riferisce alle tendenze scientifiche contemporanee a Husserl, che egli inquadrò come scepsi relativiste); la seconda è invece la faccia *positiva* dello scetticismo, quella costituita dall'impulso critico e radicale attraverso il quale gli scettici hanno sempre saputo mettere in luce le fallacie e i limiti presenti in alcune posizioni scientifiche e/o filosofiche. Non a caso quest'ultimo aspetto dello scetticismo fu il giusto alleato delle rifondazioni di Descartes e Husserl. La

¹⁴⁹ Un ideale che, a detta di Husserl, ha sempre costituito la massima aspirazione della filosofia, sin dalle sue origini; tuttavia, nella storia del pensiero, esso non è mai stato realizzato: “Sin dai suoi primi inizi la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa e, precisamente, la scienza in grado di soddisfare le più elevate esigenze teoretiche e di rendere possibile, in prospettiva etico-religiosa, una vita regolata da pure norme razionali. Questa pretesa è stata fatta valere ora con maggiore ora con minore energia, senza essere però mai completamente abbandonata [...]. In nessuna epoca del suo sviluppo la filosofia è stata in grado di soddisfare la pretesa di essere scienza rigorosa [...]” (E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa* cit., p. 3)

radicalità dell'interrogare scettico fornì ai due pensatori un alto grado di consapevolezza e lo spirito spregiudicato di cui avevano bisogno per intraprendere le loro rispettive riflessioni. L'*epoché* fenomenologica di Husserl, così come il dubbio di Descartes, furono il frutto di un'eredità scettica dalla quale non si può prescindere nell'analisi di questi due autori, i quali utilizzarono gli insegnamenti dello scetticismo per rendere ancor più solide le loro fondazioni. A proposito del ruolo dello scetticismo nella filosofia di Husserl, è molto chiaro e riassuntivo ciò che scrive V. Venier nell'apertura del suo saggio *Epoché. Husserl e lo scetticismo*:

Esiste per Husserl [...] non solo un'accezione negativa di scetticismo, quella secondo cui la ragione si dissolve in un relativismo esasperato ma anche – e di segno totalmente opposto – l'idea che lo scetticismo sia un passaggio necessario per l'argomentazione razionale e rispecchi la capacità stessa di mettere in questione radicalmente quelle certezze che si intrecciano fideisticamente nel rapporto tra vita e sapere scientifico.¹⁵⁰

È proprio da quest'accezione positiva di scetticismo che Husserl derivò l'idea dell'*epoché* fenomenologica, la quale costituisce uno dei tratti maggiormente distintivi della fenomenologia nonché, come vedremo, il passaggio necessario grazie al quale Husserl fu convinto di aver raggiunto quell'*originarietà* e quella *chiarezza* tanto bramate.

2.3.4. L'*epoché* fenomenologica: il mondo in parentesi¹⁵¹

Lasciando sullo sfondo quanto si è detto sullo scetticismo, si può ora riprendere il discorso principale da dove era stato interrotto, alla fine del paragrafo 2.3.2. È già stato anticipato il ruolo fondamentale della coscienza e dei suoi vissuti nella struttura della fenomenologia; tuttavia, ciò che a questa ricerca interessa maggiormente è il *modo* con il quale Husserl giunse all'affermazione del primato della coscienza. Il modo, nel caso della fenomenologia, è un vero e proprio metodo che ha la fattezze di una sospensione: si tratta dell'*epoché fenomenologica*.

¹⁵⁰ V. VENIER, *Epoché. Husserl e lo scetticismo* in LEBENSWELT, vol. 14, 2019, p. 44.

¹⁵¹ In questo paragrafo e in alcune parti di quelli a venire, coerentemente con quanto suggerì lo stesso Husserl in *Idee* (Cfr. E. HUSSERL, *Idee* cit., p. 57), per l'esposizione dell'*epoché* e degli atteggiamenti naturale e fenomenologico verrà utilizzata la prima persona. Questo genere di approccio, infatti, si confà maggiormente alla tematica in questione e, a detta del Filosofo, permette al lettore di seguire i passaggi teoretici proposti immergendovisi e attuandoli a propria volta.

Il luogo in cui la sospensione husserliana è esposta nella maniera più completa è senza dubbio la sezione seconda di *Idee I*, intitolata da Husserl *La considerazione fenomenologica fondamentale*, nella quale l'analisi del Filosofo parte dall'esposizione di quello che viene chiamato "atteggiamento naturale". Con questa espressione Husserl definisce quello che si potrebbe altrimenti indicare come il nostro modo abituale di vivere nel mondo assieme con il senso determinato che ad esso conferiamo. Spiega Husserl:

Io sono consapevole di un mondo, che si estende infinitamente nello spazio e che è ed è stato soggetto ad un infinito divenire nel tempo. Esserne consapevole significa anzitutto che io trovo il mondo immediatamente e visivamente dinanzi a me, che lo esperisco. Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile [...] le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale qui per me, mi sono alla mano [*vorhanden*], in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro attenzione, sia che io mi occupi o no di esse nel pensiero, nel sentimento, nella volontà.¹⁵²

Nel nostro abituale atteggiamento nei confronti del mondo, dunque, noi lo assumiamo come un mondo esteso nel tempo e nello spazio, i cui oggetti – non solo le cose, ma anche le persone¹⁵³ – ci sono "alla mano". Questa è la constatazione primaria di Husserl, che in *Idee* funge da punto di partenza critico per la presentazione del metodo fenomenologico. Noi ci troviamo sempre in una condizione conoscitiva per cui il mondo è qualcosa di disponibile e sempre presente, i cui oggetti hanno un'esistenza indipendente dentro di esso e che sono da noi consaputi anche quando non li esperiamo direttamente. Husserl, infatti, precisa che non è necessario che gli oggetti siano direttamente esperiti per essere considerati reali da chi vive nell'atteggiamento naturale. L'Autore scrive che "il mondo che in ogni momento di veglia mi è consapevolmente 'alla mano' non si esaurisce nell'ambito di questa compresenza [...] che costituisce l'alone costante del mio attuale campo percettivo"¹⁵⁴ per chiarire che il mondo così concepito "non ha limiti" ed è "in parte attraversato, in parte circondato da un orizzonte di realtà indeterminata oscuramente consaputo"¹⁵⁵. Si tratta della già citata affermazione dell'esistenza indipendente delle

¹⁵² E. HUSSERL, *Idee* cit., p. 57.

¹⁵³ "Anche esseri umani come gli uomini sono qui per me; io li guardo, li vedo, li sento avvicinare, stringo loro la mano e, parlando con loro, comprendo immediatamente quali siano le loro rappresentazioni e i loro pensieri, quali sentimenti si muovano in loro che cosa essi desiderino e vogliano. Che io presti o non presti loro attenzione, anch'essi mi sono alla mano, come realtà nel mio campo visivo" (*Ibidem*)

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 58.

¹⁵⁵ *Ibidem*

cose. Il mondo, secondo l'uomo atteggiato naturalmente, è trascendente, indipendente dal soggetto che lo osserva e collocato in un orizzonte spazio-temporale infinito. Questo è il pensiero portante anche di quello che Husserl definisce "realismo ingenuo", che altro non è che il vizio di fondo delle scienze che interpretano il mondo a partire dall'atteggiamento naturale. Ancora, è l'affermazione della realtà come qualcosa di indipendente dall'io che la esperisce. Chi pensa in questa maniera afferma qualcosa del genere: "Il mondo esiste fuori di me ed indipendentemente da me. Ci sarebbe anche se io non ci fossi." Ma, secondo Husserl, non è affatto così che stanno le cose. Ed è in questa fase della speculazione che s'inserisce il dettato cartesiano. A partire dal paragrafo §28, intitolato *Il cogito. Il mio mondo circostante naturale i mondi circostanti ideali*, Husserl chiama in causa la coscienza e lo fa citando il termine più centrale di tutta la filosofia cartesiana:

A questo mondo, il mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio "mondo circostante" (*Umwelt*), si riferisce il complesso delle mie spontanee attività di coscienza [...], della coscienza teoretizzante nelle sue diverse forme e gradi. [...] Tutto ciò, con l'aggiunta dei genuini atti dell'io, nei quali il mondo nello spontaneo volgersi ad esso e comprenderlo è consaputo come immediatamente alla mano, è racchiuso nell'espressione cartesiana *cogito*. Nell'atteggiamento naturale, io vivo ininterrottamente entro questa forma fondamentale di ogni vivere attuale, sia che io affermi o no il *cogito*, sia che mi volga riflessamente sull'io e sul cogitare.¹⁵⁶

Le righe citate comportano un importante passo in avanti nella speculazione del fondatore della fenomenologia. Dopo aver tematizzato il mondo delle cose trascendenti, Husserl afferma che ad esso si riferiscono i nostri atti di coscienza. Tutto ciò, a detta dell'autore di *Idee*, è reso chiaro dal concetto cartesiano del *cogito*. Tuttavia, esso non è sempre rivolto al mondo naturalmente concepito, può infatti rivolgersi anche a mondi di pure idealità e cambiare totalmente il suo statuto, come quando si appropria, per esempio, del mondo aritmetico. Il *cogito*, dunque, non ha a che fare solamente con un mondo di cose e di oggetti esistenti nello spazio-tempo. Questa constatazione permette a Husserl di pensare la possibilità di un *cambio di atteggiamento*, per il quale prepara il terreno sul finire del paragrafo §30 (*La tesi generale dell'atteggiamento naturale*) quando scrive che "qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto la

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 59.

tesi generale dell'atteggiamento naturale.”¹⁵⁷ “Il mondo come realtà è sempre là”¹⁵⁸, continua il Filosofo, sostenendo che qualunque posa gnoseologica si deciderà di assumere, essa non eliminerà la nozione del mondo così per com'è concepito nell'atteggiamento naturale.

L'obiettivo di Husserl, è bene ricordarlo, era di quello di pervenire a un terreno originario di ricerca che fosse libero da ogni pregiudizio. Tutta la speculazione di *Idee* mantiene questo obiettivo ben saldo sullo sfondo di ogni singola trattazione. Il mondo dell'atteggiamento naturale, a tale avviso, viene esposto proprio come il mondo dei pregiudizi. È il mondo in cui sono comprese tutte le strutture del sapere che si sono integrate e succedute nel divenire storico dell'umanità. Esistevano già, ai tempi di Husserl, le scienze “dure” che si occupano di conoscere il mondo naturale in ogni suo aspetto fisico e biologico. La Fenomenologia non voleva assolutamente essere una scienza di questo genere, non era cioè negli intenti del suo fondatore di affiancarla agli altri saperi già esistenti. Husserl ribadisce questo concetto sempre nel paragrafo §30 di *Idee*, spiegando che il compito di conoscere al meglio il mondo naturale, risolvendone tutti i problemi legati alla conoscenza scientifica ed empirica è dominio delle scienze naturali, le “scienze della positività naturale”¹⁵⁹. La Fenomenologia, invece, si è già detto sopra, aveva la pretesa di essere la Scienza Prima, *Scienza dei veri inizi*. E per riuscire in tale intento il suo Pensatore prefigurava come necessaria la sua emancipazione dal modo di conoscere il mondo delle scienze cosiddette positive. Il modo di questa emancipazione viene introdotto da Husserl nei paragrafi a seguire, tramite quello che viene inizialmente annunciato come un *cambio di atteggiamento*.

“Invece di permanere in questo atteggiamento, noi vogliamo mutarlo radicalmente. Si tratta ora di persuadersi della possibilità di principio di questo mutamento.” Comincia così, al paragrafo §31 (*Mutamento radicale della tesi naturale. “Neutralizzazione”, “messa in parentesi”*), l'ascesa verso quello che sarà riconosciuto da Husserl come *il metodo fondamentale della fenomenologia*. La conquista di un terreno di puri dati, o meglio di puri fenomeni, passa dunque per questo necessario mutamento. Ciò che cadrà sotto questo mutamento è presto detto dall'Autore già nel titolo del paragrafo: si tratterà di neutralizzare la “tesi generale dell'atteggiamento naturale”

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 62.

¹⁵⁸ *Ibidem*

¹⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 62.

secondo cui si dà un mondo esistente in sé fuori della coscienza. In questo luogo, per la seconda volta, Husserl richiama esplicitamente Descartes, chiamando in causa il suo metodo del dubbio. Quest'ultimo viene riconosciuto da Husserl come la mossa adatta per realizzare la neutralizzazione pianificata. A tal proposito scrive: "Il tentativo di dubbio universale rientra nel campo della nostra completa libertà: noi possiamo tentare di dubitare di tutto e di ogni cosa, anche se ne siamo fermamente certi in base ad una evidenza pienamente adeguata"¹⁶⁰, concludendo che "il tentativo di mettere in dubbio qualcosa che era consaputo come "alla mano" esige una certa interruzione della tesi"¹⁶¹. Il filosofo moravo, tuttavia, mette in chiaro sin da subito che il dubbio cartesiano verrà assunto solo ed esclusivamente come *appoggio metodico* e che il tentativo di dubbio di Descartes fu intrapreso dal filosofo francese per un obiettivo diverso da quello della fenomenologia, ossia la "fissazione di una sfera dell'essere assolutamente esente da dubbio"¹⁶². Allo stesso modo Husserl si discosta dal dubbio iperbolico di Descartes, affermando che la neutralizzazione che si va annunciando nel testo di *Idee* non si presenta affatto come una trasformazione della tesi nell'antitesi, poiché ciò non dipenderebbe dalla nostra libertà, ma ne supererebbe i limiti¹⁶³. Si tratta di un'abile escamotage da parte del Filosofo, perché attraverso il dubbio così presentato egli attuò la possibilità di "mettere in parentesi" il mondo di oggetti dell'atteggiamento naturale pur senza revocarne la validità o negarne l'esistenza. Dal dubbio di Descartes, dunque, Husserl ricava solamente il fenomeno della "messa in parentesi" della tesi, alla quale conferisce – per la prima volta al termine del paragrafo §31 – il nome di *epoché*:

Riguardo ad ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica *ἐποχή*, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa, o magari indiscutibile e evidente, convinzione della verità. La tesi viene posta "fuori azione", messa "in parentesi", si tramuta così nella modificazione "tesi in parentesi", come il giudizio si tramuta in "giudizio in parentesi".¹⁶⁴

Con queste parole Husserl mette in chiaro il motivo per cui si parla propriamente di *mutamento*: la tesi generale dell'atteggiamento naturale, infatti, si trasforma in sé stessa

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 63.

¹⁶¹ *Ivi*, p.64.

¹⁶² *Ivi*, p. 63.

¹⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 64.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 65.

entro le parentesi. Questo sta a significare che non smette di essere valida, bensì che nel prosieguo della ricerca resterà consapevolmente tra parentesi. Porre “fuori azione” o “neutralizzare” per Husserl significa semplicemente *non fare uso* della tesi dell’atteggiamento naturale. Il Filosofo lo dice chiaramente: “Essa [la tesi] sussiste sempre, come ciò che è stato messo in parentesi sussiste ancora dentro le parentesi, o come ciò che è stato neutralizzato sussiste ancora fuori del rapporto di neutralizzazione.”¹⁶⁵

L’*epoché* fenomenologica viene compiutamente annunciata da Husserl nel paragrafo che chiude il primo capitolo della seconda sezione di *Idee I*, il §32 (*L’ ἐποχή fenomenologico-trascendentale*). In questa sede Husserl è pronto per sostituire al dubbio cartesiano la sua nuova *epoché*; tuttavia, egli precisa sin da subito che sarà necessario *limitare l’universalità della sospensione*. Questo perché “se le concediamo tutta l’ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza”¹⁶⁶. Insomma, la messa in parentesi dovrà, per ora, essere limitata alla neutralizzazione della tesi generale dell’atteggiamento naturale. Deve necessariamente rimanere lo spazio per la costituzione di un nuovo territorio scientifico, altrimenti tutto quanto è stato fatto finora si ridurrebbe a una mera negazione della possibilità della conoscenza, dunque a un esito essenzialmente scettico. Conviene ora riportare per intero le righe centrali del paragrafo §32, in cui l’*epoché* fenomenologica viene presentata, adeguatamente limitata, dal padre della fenomenologia. Il testo, dallo stile grandioso tipico del Filosofo, suona così:

Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all’essenza dell’atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l’aspetto ontico: dunque l’intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come “realtà” per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l’*epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d’essere per una

¹⁶⁵ *Ibidem*

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 65.

conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in senso ingenuo e diretto.¹⁶⁷

La frase finale di questo estratto è al tempo stesso il riassunto e il punto d'arrivo della sospensione husserliana. Il mondo dei pregiudizi è posto fuori azione. La tesi che ne esprimeva l'essenza è neutralizzata e con essa lo è tutto quanto ad essa si riferisce. Stiamo parlando in particolare delle scienze naturali, quelle che in precedenza sono state citate come "scienze della positività naturale":

Così io neutralizzo tutte le scienze riferentesi al mondo naturale e, per quanto mi sembrano solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcun ché, non ne faccio assolutamente nessun uso. Non mi approprio di nemmeno una delle loro proposizioni, anche se sono di perfetta evidenza, non ne assumo nessuna e da nessuna di esse ricavo alcun fondamento – [...].¹⁶⁸

Tramite la sospensione in cui consiste l'*epoché* fenomenologica, quindi, Husserl può finalmente ambire al raggiungimento del nuovo territorio scientifico scevro da pregiudizi. Con la neutralizzazione del mondo naturale¹⁶⁹, come si è visto, sono state neutralizzate anche tutte le scienze ad esso riferite, sgombrando così il campo a una scienza primitiva, originaria e fondata solamente su dati non mediati.

Si conclude così, con la messa in gioco dell'*epoché* fenomenologica, il primo capitolo di questa sezione di *Idee I*. Prima di proseguire sulla strada battuta dal Filosofo nei paragrafi successivi, tuttavia, è opportuno spostare brevemente l'attenzione su un'altra opera di grande spessore di Husserl. Si tratta delle *Meditazioni Cartesiane*, un testo che deriva dalla messa per iscritto di due conferenze tenute a Parigi dal Fenomenologo, proprio su Descartes¹⁷⁰. Nelle tre meditazioni di cui il testo si compone, Husserl riconosce diffusamente il merito della riflessione cartesiana nel processo di genesi della Fenomenologia. A proposito di quanto si è detto della neutralizzazione delle

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 66.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 67.

¹⁶⁹ Con "mondo naturale" s'intende "naturalisticamente concepito", ossia così come viene concepito nell'atteggiamento naturale.

¹⁷⁰ Si badi che il testo è stato pubblicato per la prima volta nel 1931 (in lingua francese) e che le due conferenze dalle quali deriva sono state tenute da Husserl il 23 e il 25 febbraio 1929. Si tratta, perciò, di un Husserl ben più maturo di quello che scrisse *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.

scienze naturali, in particolare, è illuminante quanto è scritto nella parte introduttiva del testo:

In primo luogo chiunque vuole diventare seriamente filosofo deve *una volta nella sua vita* ritrarsi in se stesso e cercare dentro di sé di distruggere tutte le scienze ritenute fino allora valide e di ricostruirle. [...] ho scelto con ciò stesso di iniziare dalla assoluta povertà di conoscenze.¹⁷¹

In queste poche righe è presente tutto quello “spirito missionario” di cui parla Gadamer nel suo saggio¹⁷² a proposito di Husserl e che si era già visto anche nelle riflessioni personali di Descartes nel *Discorso sul metodo*. A giusto titolo, dunque, si è deciso di affrontare, in questa ricerca, le rifondazioni di Descartes e Husserl all’interno dello stesso itinerario, in quanto i due furono animati da motivi di rifondazione filosofica ed epistemologica molto simili. È bene notare, inoltre, tra le tante analogie, che mentre Descartes è stato considerato colui che ha inaugurato la stagione moderna della filosofia tramite il superamento del *realismo filosofico*, Husserl, dalla sua, con il metodo dell’*epoché* fenomenologica, ebbe di mira proprio il superamento di quello che fu da lui definito *realismo ingenuo*. Per entrambi i filosofi si trattava, almeno nelle intenzioni, di ripartire dalle fondamenta, evitando i pregiudizi, per edificare un sapere epistemico che fungesse da base solida per tutte le scienze particolari. Le scienze positive, secondo l’Husserl delle *Meditazioni*, si sono ben poco curate delle *Meditationes de prima philosophia*, dalle quali avrebbero potuto trarre la loro fondazione razionale. Per questo anche all’epoca del filosofo moravo, a sua detta, esse mancavano di chiarezza riguardo i propri principi¹⁷³. Husserl riconobbe in alcuni aspetti dell’opera maestra di Descartes la chiave d’accesso per un sapere rigoroso e apoditticamente fondato. Secondo il primo dei fenomenologi le *Meditazioni* di Descartes costituiscono “il modello delle meditazioni necessarie per ogni filosofo che ricomincia da capo”¹⁷⁴. La tentazione di scorgere in

¹⁷¹ E. HUSSERL, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di E. Natalini, Roma, Armando Editore, 1997, p. 63.

¹⁷² Cfr. H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico* cit., p. 8.

¹⁷³ Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni* cit., pp. 65-66. La poca chiarezza riguardo i propri principi, cui Husserl fa riferimento, riguarda la svista delle scienze positive a proposito della loro fondazione soggettiva. Quest’affermazione è da considerarsi relativa al modo husserliano di pensare la questione e quindi al ruolo centrale che egli conferisce alla coscienza nella costituzione degli oggetti del mondo naturale. In una nota al testo, la curatrice E. Natalini scrive: “Le scienze positive, proprio per l’indirizzo che le caratterizza, quello di un oggettivismo ingenuo, non riconoscono tale fondamento soggettivo e perciò non hanno raggiunto un grado di unità sistematica a loro adeguato.” (*Ibidem*)

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 64.

affermazioni come questa un presupposto ingombrante, proprio nella riflessione del *filosofo contro i pregiudizi*, è forte; tuttavia, l'eredità cartesiana non venne assunta da Husserl nei suoi contenuti o nei suoi esiti (anzi, si vedrà più avanti come da questi egli si discostò fermamente), bensì nei suoi *metodi*. Le *Meditazioni* del razionalista francese furono riconosciute da Husserl come il modello, appunto, per una riflessione *onesta* e originaria. L'*epoché*, in quest'ottica, si presenta davvero come *il metodo fondamentale della fenomenologia*: essa permette al filosofo attento di meditare libero da ogni preconconcetto riguardo il mondo e risalire a una fondazione assoluta della conoscenza.

Cosa c'è alla base della nostra conoscenza del mondo che ci circonda? Esiste un mondo, o è soltanto il risultato di una nostra opera di costituzione? Sono i dati sensibili una fonte di verità assolutamente certa? “Dopo la neutralizzazione del terreno universale della esperienza naturale, della esperienza nel senso usuale, può rimanere una esperienza possibile e, con essa, un terreno d'essere per una possibile scienza? Che cosa rimane se l'intero mondo, compresi noi uomini, viene escluso, neutralizzato?”¹⁷⁵ Queste sono alcune delle innumerevoli domande che il fondatore della fenomenologia si pone, dopo aver messo in pratica il metodo fondamentale della sua ricerca. E ad esse tenterà di rispondere rifondando il mondo, dopo averlo neutralizzato; facendolo poggiare sul terreno stabile di una scienza nuova, iniziale, rigorosa. Così come nel caso del dubbio cartesiano, che svelò l'indubitabilità del *cogito*, la sospensione messa in atto con l'*epoché* fenomenologica mostra, tramite la sua forza scoprente, il terreno *evidente e immanente* della coscienza e dei suoi puri vissuti.

2.3.5. Dopo la sospensione: la sfera assoluta della coscienza

È stato detto sin dall'inizio di questo secondo capitolo che la sospensione nella forma metodica – così come lo sono quelle di Descartes e Husserl – avrebbero avuto il ruolo di *mezzo*, di *tramite* nella pratica filosofica, prendendo dunque le distanze da alcune versioni più estreme dell'*epoché* che sono state incontrate lungo il cammino della riflessione scettica antica. Per quanto riguarda la sospensione cartesiana, si è visto che essa viene superata, oltrepassata, prima dalla scoperta del *cogito* e poi da quella dell'Essere perfetto; in questo senso, dunque, essa ha esaurito il suo compito. Il metodo

¹⁷⁵ E. HUSSERL, *Idee cit.*, p. 68.

del dubbio di Descartes, per dirlo con la celebre espressione wittgensteiniana, è una scala che va gettata via dopo averla utilizzata, e questo l'autore delle *Meditazioni* lo aveva messo in conto sin da subito tanto che egli presuppose, quasi nello stesso momento in cui annunciò il suo dubbio metodico, che ci sarebbe stato qualcosa d'indubitabile che lo avrebbe superato.

La questione, da questo punto di vista, è molto diversa nel caso di Husserl. La sospensione metodica messa in pratica dal filosofo moravo non ha, per così dire, niente *oltre* di sé. Si deve parlare, piuttosto, di un *prima* e di un *dopo* la sospensione. Infatti, quello che Husserl mette in gioco è un artificio metodologico che permette la neutralizzazione di un certo atteggiamento nei confronti del mondo e delle cose, in vista di un nuovo modo di concepirle. Non si tratta, tuttavia, di un cambio di atteggiamento irreversibile; semplicemente, l'atteggiamento che viene raggiunto grazie all'*epoché* fenomenologica resta valido fintanto che resta in essere la sospensione applicata. L'*epoché* è il metodo fondamentale della scienza fenomenologica perché è ciò senza la quale non si potrebbe assumere quell'atteggiamento integro e chiaro grazie al quale si possono cogliere i fenomeni nella loro purezza. Ma nel momento in cui le parentesi vengono rimosse dalla tesi dell'atteggiamento naturale, tutto assume il significato che aveva *prima* della messa in opera dell'*epoché* fenomenologica. Per questi motivi non si può parlare di superamento, nel caso della sospensione husserliana. D'altro canto, si può e si deve parlare di ciò che viene scoperto grazie all'applicazione dell'*epoché* fenomenologica, cioè ciò che appare con chiarezza *dopo* che la sospensione è stata messa in pratica¹⁷⁶.

Se ciò che esaurisce il dubbio cartesiano – la garanzia di Dio – interessa limitatamente questa ricerca, al contrario, vale la pena di prestare maggiore attenzione al prosieguo del filosofare husserliano di *Idee I*. Ciò non solo per preparare al meglio il terreno del prossimo percorso, strettamente legato al dettato di Husserl, bensì perché i paragrafi successivi, sino alla fine della sezione seconda, contengono delle chiarificazioni fondamentali e necessarie riguardo la sospensione fenomenologica, oltre che delle integrazioni della sua stessa portata. Inoltre, è alla fine della sezione citata che Husserl ribadirà compiutamente il motivo di fondo dell'intera struttura fenomenologica, una volta

¹⁷⁶ Con questo *dopo*, come si è già tentato di spiegare, non s'intende affatto un momento irreversibile o definitivo, né sta a indicare un superamento della sospensione. In ogni istante si può, mediante la revoca dell'*epoché*, tornare alla situazione che precede la pratica sospensiva.

che saranno stati adeguatamente distinti i due modi dell'essere che egli scorse dopo aver applicato l'*epoché*.

Il paragrafo §33 di *Idee I* comincia con una domanda a presiedere il discorso: che cosa rimane dopo l'attuazione dell'*epoché*? Resta qualcosa, come *residuo*? Husserl si chiede, come fece Descartes dopo aver dubitato di tutto, se qualcosa rimanesse per così dire illeso, immutato, se qualcosa cioè resistesse alla mossa teoretica della sospensione. Ciò che tramite il metodo fenomenologico Husserl sta cercando, in questi passaggi dell'opera, è una “nuova regione dell'essere”, ossia un terreno nuovo sul quale fondare la scienza. Già da subito Husserl annuncia un'anticipazione, della quale ci si servirà qui a maggior ragione per evitare di entrare approfonditamente nel merito di ogni singolo paragrafo, cosa che porterebbe questa ricerca troppo lontano. L'autore di *Idee* anticipa che “l'essere da noi ricercato non è altro se non ciò che per motivi essenziali può venir indicato come ‘puri *Erlebnisse*’, ‘pura coscienza’, con i suoi ‘puri correlati’ e d'altra parte il suo ‘puro io’”¹⁷⁷. La nuova regione dell'essere coincide perciò con la regione della coscienza, insieme con i suoi vissuti che, come è già stato argomentato precedentemente, costituiscono quella struttura primitiva del percepire non ulteriormente scomponibile¹⁷⁸. Ma per cogliere i puri *Erlebnisse* non è sufficiente riflettere lo sguardo sul proprio sé, in un libero atto di autocoscienza. Infatti, atteggiati naturalmente, anche i vissuti della nostra coscienza ci appaiono sotto la lente dell'*oggettivismo* con il quale interpretiamo il mondo naturale. I vissuti coscienziali, se concepiti a partire dal realismo ingenuo che caratterizza il nostro abituale stare al mondo, non sono altro che “vissuti alla mano” che abbiamo l'impressione di avere sempre a disposizione tramite il ricordo e l'esperienza dell'introspezione; o ancora, che possiamo studiare come *oggetti* delle scienze naturali della mente. Husserl chiarisce bene questo aspetto:

“Atteggiati naturalmente”, come siamo anche nel pensiero scientifico conformemente alle resistenze perché mai discusse abitudini mentali, noi assumiamo tutti questi dati offerti (che così vengono caratterizzati anche nella riflessione psicologica) come reali accadimenti del mondo, come esperienze di esseri animali.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 69.

¹⁷⁸ Vedi par. 2.3.2. (*Fenomeno, coscienza, costituzione*) di questa tesi.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 69.

Quel realismo ingenuo che fa sì che tutto intorno a noi ci si presenti come “oggetto alla mano”, dunque, finisce per occultare anche la purezza e l’indipendenza della coscienza. Tale è il pensiero di fondo del quale sta ponendo le basi il Fenomenologo in questi passaggi dell’opera. D’altro canto, la purezza degli *Erlebnisse* e la scorrettezza del concepirli come atti della mente umana si manifesta proprio mediante la messa in parentesi del mondo dell’atteggiamento naturale. L’esperienza psicologica, tramite l’*epoché*, assume una forma totalmente diversa: dopo la sospensione, la coscienza si presenta nella nuova veste di una sfera immanente dell’essere, perdendo così ogni residuo di realtà che la teneva legata all’uomo-animale del mondo naturale. Grazie al nuovo atteggiamento, che per opposizione a quello “naturale”, verrà detto da Husserl “fenomenologico”, la coscienza viene riconosciuta come una *sfera assoluta e assolutamente autonoma dell’essere*¹⁸⁰. Le conseguenze di ciò, in termini ontologici, sono svariate. Ma la questione si può facilmente riassumere con l’esposizione della dicotomia che Husserl ha in questo modo istituito: quella tra l’*essere trascendente* e l’*essere immanente*. Il primo coincide con l’essere come cosa, come oggetto, così come viene concepito nell’atteggiamento naturale; il secondo è invece l’essere come *Erlebnis*. Quest’ultimo, in quanto si presenta in maniera evidente e immanente è il *fenomeno* che interessa alla fenomenologia. Esso appare unitamente al suo modo di apparizione, non viene costituito da una somma di adombramenti. *Mentre l’esistenza spazio-temporale è dubitabile e accidentale, la percezione immanente della coscienza è fonte di pura conoscenza*. Per questi motivi la sfera della coscienza viene riconosciuta come la regione d’essere adatta a fungere da campo d’azione della fenomenologia – che viene individuata, da questa ricerca, come ciò che sta *dopo la sospensione* husserliana:

Così, la sfera pura della coscienza rimane, con tutto ciò che da essa non può venir separato [...], quale “residuo fenomenologico”, come una regione per principio peculiare dell’essere, che, come tale, può diventare campo di una scienza della coscienza in un senso corrispondentemente – per principio – nuovo, il campo della fenomenologia.¹⁸¹

Il terreno sul quale edificare la nuova scienza proposta da Husserl è dunque stato trovato, grazie al metodo dell’*epoché* fenomenologica. Giunti a questo punto, Husserl può ora

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 70.

¹⁸¹ *Ibidem*

dare una risposta affermativa alla domanda con la quale aveva introdotto il paragrafo §33, riguardo l'esistenza di un *residuo*:

Così si risponde alla domanda che è stata precedentemente posta: sopra che cosa rimanga ancora se l'*ἐποχή* fenomenologica sospende la validità dell'universo [...]. Rimane appunto, o meglio si dischiude per la prima volta attraverso l'*ἐποχή*, la sfera assoluta dell'essere, la sfera della soggettività assoluta o "trascendentale" [...].¹⁸²

In queste righe viene annunciata la vera novità del pensiero husserliano rispetto alla riflessione razionalista di Descartes. Lo scarto, così come lo stesso Husserl osserverà, tra la sua fondazione fenomenologica e la fondazione cartesiana è contenuto nell'accezione "trascendentale" che viene conferita alla soggettività. Questo aspetto verrà affrontato nel paragrafo successivo, tramite l'analisi dell'ultima grande opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*.

Riprendendo ora il filo-conduttore di *Idee*, è opportuno chiarire in che senso la coscienza pura, già riconosciuta come terreno per la nuova scienza fenomenologica, sia responsabile non solo della costituzione degli oggetti del mondo naturale, bensì dello stesso concetto di mondo. In altre parole, si dovrà chiarire cosa intende Husserl quando, sempre al paragrafo §33, scrive che la soggettività assoluta o trascendentale "porta in sé" tutti i possibili mondi reali¹⁸³. Si tratta di un argomento già anticipato nei paragrafo 2.3.2. (*Fenomeno, coscienza, costituzione*) di questa tesi.

Anche per questo aspetto della speculazione husserliana la filosofia cartesiana risulta fondamentale, poiché tutto ha inizio, ancora una volta, dall'affermazione del carattere apodittico del *cogito*. Infatti, dopo aver riconosciuto la pura coscienza come ciò che scaturisce dall'*epoché* e che, quindi, funge da terreno per la ricerca fenomenologica, Husserl stabilisce, assieme con la dicotomia sopra citata, due generi di percezioni: quella apodittica degli *Erlebnisse* e quella dubitabile dell'esperienza sensibile. Ancora una volta, è necessario tenere a mente ciò che per Husserl costituisce un vero fenomeno, ossia il fatto che esso appaia *immanentemente* al suo modo di apparizione. Questa immanenza garantisce la sua veridicità e la sua affidabilità come dato scientifico. Il paragrafo §46 di *Idee*, che inequivocabilmente si intitola "*Indubitabilità della percezione immanente*,

¹⁸² *Ivi*, pp. 70-71.

¹⁸³ Cfr. *Ivi*, p. 71.

dubitabilità di quella trascendente”, inizia con la seguente affermazione: “Ogni percezione immanente garantisce necessariamente l’esistenza del suo oggetto”¹⁸⁴. Si tratta dell’ennesima conferma che Husserl fornisce riguardo l’originarietà dei dati di cui si occupa la fenomenologia. E nel prosieguo si trovano alcune delle battute più trionfali di tutta la trattazione di questa sezione seconda:

Per quanto la mia corrente di coscienza non venga afferrata che in ristretta misura, per quanto sia sconosciuta nelle parti già defluite o ancora a venire, tuttavia, gettando lo sguardo sul mio effettivo presente, prendendolo puramente in sé, e cogliendo me stesso quale puro soggetto di questa vita [...], necessariamente affermo: io sono, questo vivere è, io vivo: *cogito*.¹⁸⁵

“Io sono, questo vivere è, io vivo: *cogito*.” In queste parole, prese in prestito da Descartes, ma profondamente pensate e rinvigorite da Husserl, è contenuta la fondazione più profonda dell’intera struttura fenomenologica. La verità della coscienza che riconosce se stessa come primo dato evidente sul quale fondare l’*episteme* è la vera chiave di volta della ricerca di Husserl. E questa evidenza è raggiunta dal Filosofo attraverso un lavoro instancabile non solo di introspezione, ma soprattutto di osservazione del mondo in tutti i suoi modi di darsi. Non solo, dopo aver intuito il ruolo della coscienza, Husserl ha avuto il merito di individuare la giusta escamotage, o meglio il giusto *appoggio metodico* affinché la verità della coscienza risultasse evidente anche a chi seguiva il dettato della sua fenomenologia: l’*epoché* fenomenologica, la sospensione delle ingombranti abitudini del nostro pensare, la messa in parentesi del “mondo ingenuo”.

Nonostante la tentazione di scorgere come risultato dell’*epoché* un “mero nulla” sia forte, come spiega lo stesso Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, egli difende fermamente la sua mossa metodica, elogiandone l’universalità e la radicalità¹⁸⁶. Da essa, infatti, deriva la stretta relazione che il mondo intrattiene con la coscienza e la precedenza di quest’ultima: “Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale *cogito* e che vale per me”¹⁸⁷, sentenza Husserl, che continua più avanti: “Io non posso vivere, esperire, pensare, valutare e agire entro nessun altro mondo

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 99.

¹⁸⁵ *Ibidem*

¹⁸⁶ Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cit.*, p. 91.

¹⁸⁷ *Ibidem*

che non sia quello che in me e da me riceve senso e valore”¹⁸⁸. Così come nel caso dei singoli oggetti, dei quali la coscienza è responsabile del loro conferimento di senso, il mondo è sottoposto alla stessa regolazione. La coscienza intenzionale e costituente conferisce al mondo naturale il suo senso così come conferisce senso a tutti gli altri mondi possibili, compresi quelli logici o formali/ideali. “In tal modo, l’essere naturale del mondo [...] è preceduto dall’essere, in sé anteriore, dell’ego puro e delle sue *cogitationes*.”¹⁸⁹ Quest’ultima è la tesi fondamentale di Husserl riguardo il rapporto coscienza-mondo, che viene annunciata nel seguente modo in *Idee*:

Alla tesi del mondo, che è “accidentale”, si contrappone dunque la tesi del mio puro io e del suo vivere, che è “necessaria” e indubitabile. Ogni cosa spaziale, anche se data in carne ed ossa, può non essere; mentre un *Erlebnis* dato in carne ed ossa non può non essere. Questa è la legge essenziale, che definisce questa necessità e quella accidentalità.¹⁹⁰

In tal modo è definito lo statuto del mondo in *Idee*, così come il suo rapporto di subordinazione in riferimento alla coscienza. Addirittura, nelle pagine successive dell’opera, Husserl arriverà ad affermare che la realtà “manca essenzialmente di autosufficienza”¹⁹¹, ha cioè bisogno essenzialmente dell’essere primo, quello della coscienza, per essere. È nuovamente ribadita, dunque, l’originarietà degli *Erlebnisse* e il loro statuto di puri fenomeni della fenomenologia, contrariamente a quanto si deve dire, invece, dei fenomeni esperiti nel mondo naturale, di natura derivata. Il mondo naturale, perciò, viene riconosciuto definitivamente come un “correlato di coscienza”¹⁹². E grazie a questo riconoscimento Husserl può confermare la possibilità e la validità della sua sospensione metodica, che viene presentata, in queste righe, anche con il nome di *riduzione fenomenologica*. Essa è il vero fulcro di quel cambio di atteggiamento che è stato introdotto già all’inizio della presente analisi della fenomenologia husserliana, il passaggio cioè dall’atteggiamento naturale a quello fenomenologico:

¹⁸⁸ *Ibidem*

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 92. Il termine di derivazione cartesiana “*cogitationes*” va inteso alla pari del concetto di *Erlebnisse*.

¹⁹⁰ E. HUSSERL, *Idee* cit., p. 101.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 109.

¹⁹² Il paragrafo successivo a quello analizzato, il §47, s’intitola appunto “Il mondo naturale come correlato di coscienza”.

Invece dunque di vivere ingenuamente nell'esperienza e di indagare teoreticamente l'esperito, la natura trascendente, compiamo la "riduzione fenomenologica". [...] dirigiamo piuttosto il nostro sguardo afferrante e teoreticamente indagativo sulla coscienza pura nel suo essere assoluto. Questa è ciò che ci rimane come "residuo fenomenologico", e rimane, sebbene abbiamo neutralizzato il mondo intero, con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini, compresi noi stessi.¹⁹³

Si tratta dell'ennesima esposizione della portata della sospensione. Che ci si riferisca a essa con il nome di *epoché*, di riduzione o di sospensione ha poco conto, ciò che ne qualifica il valore e la forza scoprente è ciò che essa, attraverso la sua applicazione, *rivela*. Quella della sospensione husserliana è una *forza rivelatrice*.

Tale forza, esposta in maniera magistrale da Husserl, è tuttavia confinata dal Filosofo all'interno di un rigore scientifico e di un teoreticismo – a parere di alcuni interpreti del pensiero husserliano, cui il sottoscritto umilmente si accoda – dilagante. Una conseguenza, questa, dovuta anche all'approdo della fenomenologia nell'orizzonte del trascendentale¹⁹⁴. Infatti, quando Husserl stabilisce, in *Idee*, il carattere trascendentale della coscienza pura, oltre a segnare una linea di demarcazione non indifferente nei confronti dell'alleata filosofia cartesiana, egli dovette finire per allargare il dominio dell'*epoché*. I paragrafi finali della sezione seconda dell'opera sono tutti dedicati a questa estensione della messa in parentesi fenomenologica, che finisce per neutralizzare non più solo il mondo naturale con le relative scienze della natura e dello spirito, ma con esso anche i mondi ideali matematici, quelli delle altre scienze eidetiche, quello religioso (reo di stabilire l'esistenza di un essere divino extramondano trascendente alla coscienza¹⁹⁵), sino alla logica. Dopo aver incluso nell'*epoché* fenomenologica tutto ciò, Husserl poté finalmente ribadire, in una forma rinnovata e coerente con l'avanzamento della sua speculazione, quanto aveva espresso al paragrafo §24 con il "principio di tutti i principi": "non trarre profitto da nulla se non da quello che possiamo renderci 'essenzialmente' intuitivo nella pura immanenza della coscienza"¹⁹⁶. Questo è il motivo *fondamentale* della scienza rigorosa fondata da Husserl, al quale il Filosofo terrà sempre fede anche nelle successive evoluzioni del suo pensiero, con rispettosa osservanza, sino alla fine dei suoi

¹⁹³ *Ivi*, pp. 109-110.

¹⁹⁴ Da non confondere con il "trascendente", caratteristica attribuita al modo ingenuo di esperire gli oggetti del mondo naturale.

¹⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 128.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 130.

giorni. Il suo lavoro *onesto e disciplinato*, come vedremo più avanti in questa ricerca, al di là delle più o meno radicali critiche dei suoi interpreti successivi, sarà fonte d'ispirazione per buona parte della filosofia postera, compresa quella contemporanea. La fenomenologia continua a costituire tutt'oggi un indirizzo di pensiero autorevole e spesso ripensato e analizzato. La forza rivelatrice della sospensione husserliana, che è ciò che interessa principalmente questa tesi, trovò dimora, in forme totalmente inedite, all'interno della riflessione esistenzialista. Il suo annuncio in quest'ultima, d'altro canto, è tutt'altro che esplicito, come si avrà modo di analizzare. In aiuto alla tesi che si cercherà di sostenere, per la quale l'*epoché* ha continuato a essere presente nella filosofia continentale del Novecento, verrà il filosofo contemporaneo J-F. Courtine, con la sua interpretazione di un controverso argomento della filosofia heideggeriana.

Prima di concludere questo secondo itinerario con le dovute considerazioni e di passare agli argomenti su citati, comunque, è doveroso dedicare un ultimo paragrafo all'opera husserliana, in particolare al suo ultimo testo (pubblicato postumo), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Di questo verranno presi in esame le parti dedicate a quella che Husserl individuò come la svista fondamentale di Descartes il quale, a detta del padre della fenomenologia, ebbe la verità della coscienza trascendentale tra le mani, ma non se ne accorse.

2.3.6. La svista di Descartes e il trascendentalismo come cura

La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale è l'ultima opera di Husserl, pubblicata dopo la sua morte, nel 1954¹⁹⁷. In essa sono presenti i grandi temi della riflessione husserliana più matura, tra i quali l'interna teleologia che il pensatore moravo riconobbe in tutto il decorso storico-filosofico sino ai suoi giorni. In particolare, in questo testo, Husserl presentò la fenomenologia trascendentale come la *cura* contro quella crisi che, a sua detta, stava investendo la scienza europea in generale. Motivo di questa, che a ben vedere è una crisi del sapere universale della filosofia, sarebbe l'*obiettivismo scientifico* di cui si è già accennato, ossia quella tendenza – tipica delle scienze matematiche e sperimentali – a ridurre il mondo a un universo di oggetti posti di fronte all'osservatore e ritenuti indipendenti da lui. Le scienze, tutte protese verso questo

¹⁹⁷ Il nucleo dell'opera è composto dalla messa per iscritto di due conferenze che il Filosofo tenne nel 1935 a Vienna e a Praga.

ideale in cui ogni cosa è considerata alla stregua di un *fatto* da indagare quantitativamente, avrebbero dimenticato di occuparsi dei grandi interrogativi della metafisica, veri propulsori dell'impulso scientifico. Le parole di Husserl sono inequivocabili:

Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.¹⁹⁸

Il senso greco dell'*episteme*, ancora una volta, gioca un ruolo imprescindibile nell'interpretazione di questi passaggi husserliani. La vera Scienza, per essere tale, non poteva pensare di esaurirsi in operazioni teoretiche e pratiche specializzate, bensì avrebbe dovuto occuparsi, secondo il padre della fenomenologia, del senso dell'esistenza umana.

Si è realizzata una frattura, secondo Husserl, tra il mondo della scienza e il mondo dell'esistenza, o meglio il *mondo-della-vita* (*Lebenswelt*). La scienza non si occupa più della vita perché è tutta presa dal mondo ideale/formale che ha pian piano costituito, già a partire dal mondo antico¹⁹⁹. È un destino, questo, che si è realizzato storicamente grazie all'azione di alcuni geni che l'autore della *Crisi* definisce scoprenti e al tempo stesso coprenti. In particolare, tra questi, spicca la figura di Galileo. Costui, attraverso l'operazione di sovrapposizione del mondo ideale a quello vitale e la matematizzazione della natura ha totalmente occultato il ruolo del soggetto e il suo rapporto intrinseco con il mondo. Il movimento opposto a quello galileiano, dunque, viene riconosciuto da Husserl nel *trascendentalismo* che consiste – al contrario di quanto avviene nella lettura obiettivista – nel riconoscere il soggetto trascendentale come l'orizzonte ultimo all'interno del quale si costituisce il senso di tutte le cose, compreso lo stesso concetto di mondo. Husserl, quindi, individua nella sua fenomenologia trascendentale la soluzione ai mali della scienza a lui contemporanea. Tuttavia, a dire il vero, una sorta di intuizione proto-trascendentale in questo senso la aveva già avuta Descartes. Giungiamo così al tema che interessa maggiormente quest'ultimo paragrafo dedicato al pensatore moravo, nel

¹⁹⁸ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Milano, il Saggiatore, 1961, p. 35.

¹⁹⁹ Le origini di questo movimento di idealizzazione del mondo vengono fatte risalire, da Husserl, già alla nascita della geometria nel mondo antico. Il mondo geometrico, fatto di pure forme, venne sostituito al mondo naturale e alle pratiche legate a esso, come l'agrimensura (la misurazione dei campi agricoli). (Cfr. E. HUSSERL, *La crisi* cit., p. 78)

quale apparirà con chiarezza lo scarto che persiste tra la sospensione cartesiana e l'*epoché* fenomenologica di Husserl.

La connessione tra la fenomenologia husserliana e il pensiero di Descartes sono stati ampiamente tematizzati, nei paragrafi precedenti. Il Fenomenologo, come si è visto, non ha mai tentato di occultare il suo debito nei confronti della riflessione cartesiana, in particolare quello derivante dallo studio delle *Meditazioni metafisiche*. A questo testo, giudicato da Husserl “di una profondità che è quasi impossibile esaurire”²⁰⁰, la fenomenologia deve molti dei suoi presupposti teoretici. Tuttavia, già nelle *Meditazioni cartesiane*²⁰¹, ma soprattutto nella *Crisi*, Husserl attribuì a Descartes la colpa di un fondamentale auto-fraintendimento. Secondo il padre della fenomenologia, Descartes ebbe tra le mani la verità dell'ego puro trascendentale, ma non se ne accorse, finendo per riconfinarlo all'interno del mondo. Egli ebbe il merito di sottoporre all'*epoché* del dubbio tutto il mondo, cogliendo per primo, tramite essa, la verità dell'io penso come residuo indubitabile ed evidenza assolutamente apodittica; ma una volta giunto a questa verità fece un passo indietro, vanificando la sua stessa sospensione. Descartes, infatti, attribuì a quell'ego appena scoperto lo statuto di una sostanza, l'*anima* e così facendo riportò la coscienza all'interno di quel mondo naturale che aveva neutralizzato proprio con l'*epoché*²⁰². Questo fu l'errore fatale delle sue *Meditazioni*, che vengono ridotte così a un “frammento di psicologia”²⁰³, stando alle parole di Husserl²⁰⁴. “L'ego non è un residuo di mondo, è bensì la posizione assolutamente apodittica, che è resa possibile soltanto dall'*epoché*”²⁰⁵, spiega l'autore della *Crisi*. Il fraintendimento del filosofo francese consiste dunque nel non essersi accorto di avere di fronte a sé l'orizzonte della coscienza trascendentale, che in quanto tale precede e costituisce tutto quanto soggiace all'*epoché*:

²⁰⁰ *Ivi*, p. 103.

²⁰¹ Il paragrafo §10 delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl è dedicato a quello che viene definito “Il difetto della svolta trascendentale cartesiana”. (Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cit.*, p. 95)

²⁰² Cfr. E. HUSSERL, *La crisi cit.*, pp. 106-109.

²⁰³ *Ivi*, p. 110.

²⁰⁴ Come deduce R. Raggiunti, nella sua *Introduzione* alla filosofia husserliana: “La riduzione fenomenologica raggiunge il suo significato genuino solo con la scoperta di un io che non è psicologico, cioè che non è nel mondo, anche se è, per il principio stesso dell'intenzionalità, in correlazione con il mondo. E cambiando il concetto dell'io, e realizzandosi una vera riduzione, cambia anche il concetto di intenzionalità, che, da psicologica, diviene propriamente fenomenologica o trascendentale.” (R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl cit.*, pp. 44-45)

²⁰⁵ E. HUSSERL, *La crisi cit.*, p. 108.

Cartesio non si rende conto come sia impossibile che l'ego, il suo io demondanizzato attraverso l'*epoché*, nelle cui attive cogitationes il mondo ha tutti i sensi d'essere che può avere, si presenti come tema nel mondo, poiché tutto ciò che è mondano e quindi anche l'essere psichico proprio, l'io in senso usuale, attinge il proprio senso appunto alle funzioni dell'ego.²⁰⁶

Il mondo è costituito dal soggetto trascendentale, non lo include come suo contenuto. Questo è il punto che sfuggì a Descartes e alle sue *Meditazioni*. Ed è anche il motivo per cui anch'egli, in qualche modo, occultò la possibilità di una soluzione alla *Crisi*, rimanendo a sua volta vittima dell'obiettivismo. Ecco dunque spiegato l'epiteto di "genio scoprente e coprente" che, come per Galileo, Husserl gli attribuisce.

La fenomenologia, dunque, si presenta infine come quella scienza che è stata in grado, passando per il radicalismo delle *Meditationes* di Descartes, di riconoscere in quell'io che opera l'*epoché* il "punto di Archimede" dal quale cominciare nell'impresa di fondazione di una scienza davvero rigorosa.

La sospensione, in entrambe le forme analizzate, quella del dubbio cartesiano e dell'*epoché* fenomenologica, si è imposta come il metodo fondamentale e imprescindibile di questi tentativi di rifondazione. Non una forza negatrice della verità o sospensiva su di essa, nel senso in cui la intendevano gli scettici antichi, bensì una potenza scoprente e fondativa tutta tesa alla vera conoscenza, all'*episteme*. A ulteriore conferma di ciò, lo stesso Husserl scrive che:

è inevitabile che [...] chiunque voglia diventare seriamente filosofo, cominci con una specie di *epoché* scettica, che pone in questione l'universo in tutte le sue precedenti convinzioni, che evita di usarle in un modo qualsiasi nei giudizi, che sospende qualsiasi presa di posizione rispetto alla loro validità o non-validità. Ogni filosofo, almeno una volta nella vita, deve procedere così, e se non l'ha fatto, anche se già dispone di una "propria filosofia", bisogna che lo faccia.²⁰⁷

²⁰⁶ *Ivi*, p. 110.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 104.

2.4. CONSIDERAZIONI FINALI E PREPARATORIE

A quest'ultimo paragrafo di considerazioni, come nel caso del primo capitolo, il compito di preparare il passaggio da una versione della sospensione a un'altra. Nel terzo capitolo, come è già stato anticipato, verrà analizzata una sospensione nuova, inedita e, per così dire, più *trasparente* di quelle incontrate finora. La prima differenza sostanziale che si paleserà nell'affrontare la terza versione della sospensione consisterà proprio in questo, che essa non ha occupato un ruolo così evidente nei suoi luoghi d'origine²⁰⁸, anzi, riconoscerne la presenza al loro interno comporta perlomeno un'intuizione, o uno sforzo interpretativo. Si può dire, per riassumere, che la sospensione – da questo punto della trattazione in poi – andrà ricercata e *riconosciuta* all'interno del pensiero dei prossimi autori. Questo produce uno scarto che, per certi versi, potrà dare l'idea al lettore che il terzo capitolo di questa tesi segua una direzione indipendente. Anche per questo motivo è bene ricordare il criterio principale che è stato seguito nel tracciare i confini dei tre capitoli, il quale coincide con la *funzione* che il concetto di sospensione ha svolto all'interno delle filosofie analizzate. Il filo-conduttore rimarrà lo stesso nel capitolo seguente e consisterà nell'analisi del concetto di *sospensione* che, esplicitamente o meno, ha continuato a occupare un ruolo filosoficamente rilevante anche dopo Husserl. Sembra necessario, dunque, prima di procedere oltre, riprendere concisamente quanto si è detto finora sul concetto protagonista di questa tesi.

Nel panorama dello scetticismo antico l'*epoché* si è presentata nella veste di sospensione del giudizio, talvolta parziale, talvolta definitiva, nei confronti della verità e della possibilità in generale che si dia una reale conoscenza delle cose. La sua funzione si è vista esaurirsi nel proporre una visione critica e alternativa alla filosofia dominante dell'epoca, che nega che si possa fondare un discorso epistemico ma che, di conseguenza, non ha realizzato nulla dal punto di vista positivo. L'*epoché* scettica, così come il pensiero che l'ha generata, consiste dunque essenzialmente in un *atteggiamento*: quello per cui l'astensione da ogni giudizio è riconosciuta come l'unica scelta saggia di fronte all'essenziale inconoscibilità del reale. In alcuni casi essa è stata assunta come l'ultima parola (o meglio “non-parola”²⁰⁹) della filosofia, in altri come il mezzo per perseguire un'esistenza felice.

²⁰⁸ Con “luoghi d'origine” s'intendono le esperienze filosofiche che verranno analizzate.

²⁰⁹ Si pensi al motivo scettico dell'*afasia*.

Quest'ultima sfumatura dell'*epoché* e, più in generale, la radicalità del pensiero scettico hanno profondamente ispirato i filosofi appena analizzati. Così, a distanza di secoli, Descartes e Husserl hanno colto quei suggerimenti e fatto dell'*epoché* un metodo filosofico. Il dubbio cartesiano e l'*epoché* fenomenologica, in maniera molto simile tra di loro, costituiscono pertanto quel genere di sospensione che si è definita *metodica*; definizione più che mai doverosa, in quanto la sospensione è stata utilizzata dai due come il metodo che ha permesso loro di fondare teoreticamente le rispettive filosofie. Nella grande impresa condivisa di una rifondazione del sapere dal basso, la sospensione ha permesso a Descartes e Husserl di dare vita a due *logoi* radicali e fondamentali, capaci di realizzare proprio quell'ideale greco di *episteme* che lo scetticismo antico aveva tentato di vanificare. In questo esito si concretizza la distanza più evidente tra la riflessione scettica e quella dei due *rifondatori*. La funzione assunta dalla sospensione in questo secondo senso, quella di un metodo in vista della fondazione scientifica, ha fatto di essa una *forza rivelatrice*. Così è stata definita, al termine di questo secondo capitolo, l'*epoché* fenomenologica di Husserl.

Questo è anche il punto dal quale ripartire per affrontare, infine, il terzo e ultimo modo di intendere la sospensione che questa tesi vuole presentare. Infatti, è nell'orizzonte straordinariamente gravido del movimento fenomenologico (e successivamente della riflessione esistenzialista) che verrà individuata la terza versione di sospensione e in particolare all'interno di un'opera, *Essere e Tempo* di Martin Heidegger, che ha segnato profondamente i destini della fenomenologia e dell'intero Novecento filosofico. Perlomeno dal punto di vista storico-filosofico, dunque, il terzo modo d'intendere la sospensione manterrà uno stretto legame con la ricerca finora condotta²¹⁰. Anzi, forse proprio a causa di tale vicinanza storica con i motivi husserliani, il distacco teoretico tra la sospensione heideggeriana e l'*epoché* fenomenologica apparirà ancora più netto.

²¹⁰ Ciò a conferma del ruolo di *crocevia* che, nell'economia di questa ricerca, è stato assegnato alla filosofia di Husserl. In effetti la fenomenologia, assieme con la sospensione in essa contenuta, ricopre un ruolo di prim'ordine nella struttura generale di questa tesi, poiché costituisce il pensiero che ha a che fare, sia guardando "indietro" sia "in avanti", con tutte le istanze filosofiche qui presentate. L'*epoché* fenomenologica è quindi, si può dire, frutto e seme: frutto dell'*epoché* scettica e del dubbio cartesiano, seme delle sospensioni esistenziali che da essa sono germogliate.

3. LE SOSPENSIONI ESISTENZIALI: HEIDEGGER E SARTRE

3.1. IL LIMITE DEL METODO: L'ESISTENZA

Si è deciso di introdurre quest'ultimo itinerario al seguito del concetto di sospensione con una provocazione, riassunta a grandi linee dal titolo di questo primo paragrafo. Se da un lato, citando il *metodo*, quest'ultimo fa presupporre un legame diretto con i temi del capitolo precedente, dall'altro esso vuole, attraverso i motivi del *limite* e dell'*esistenza*, introdurre il terzo tipo di sospensione in veste critica nei confronti di quella precedente.

In effetti, questo titolo comporta una presa di posizione. Essa consiste nell'idea che, in qualche modo, la versione metodica della sospensione debba fare i conti con un suo limite sostanziale. Questo limite, nell'interpretazione che si vuole proporre al lettore, consiste proprio nella funzione che Descartes e Husserl hanno attribuito alla sospensione (e prima di loro già alcuni scettici antichi), quella di fungere da mezzo in vista di un fine. Per fare un'anticipazione, si può dire che la sospensione esistenziale emergerà come un concetto svincolato da tale logica, imponendosi piuttosto per il suo carattere *eventuale* e *non arbitrario*. Attraverso un'attenta analisi delle *sospensioni esistenziali* presenti nei dettati di Martin Heidegger (1889 – 1976) e Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), dunque, si tenterà di far emergere l'*originarietà* e la *precedenza* delle loro versioni della sospensione rispetto a quelle incontrate finora.

Il suddetto titolo, come si è enunciato, sottolinea anche un collegamento, quello inevitabile tra la fenomenologia di Husserl e le filosofie di Heidegger e Sartre, entrambe debitrice nei confronti dell'insegnamento husserliano. Heidegger, allievo e collaboratore del Fenomenologo per diversi anni, segnò un momento di svolta all'interno del movimento fenomenologico e lo fece attraverso la pubblicazione di un testo, *Essere e tempo*, destinato a cambiarne inevitabilmente il destino. È in questo cambio di rotta che ha la sua genesi una versione inedita della sospensione, come ha notato ed esposto per primo J-F. Courtine, nel suo libro *Heidegger et la phénoménologie*²¹¹. Sarà necessario, pertanto, prima di addentrarsi in questo nuovo modo di intendere la sospensione, tematizzare il confronto filosofico tra Husserl e Heidegger, dal quale la *scienza rigorosa* del Maestro non è di certo uscita illesa.

²¹¹ L'enorme debito che la presente tesi ha nei confronti di questo testo è da sottolineare.

Il successo della riflessione heideggeriana, inoltre, pone le sue radici anche su un panorama storico particolarmente influente, quello tra le due guerre, che ha fatto sì che le sue parole risuonassero nel pubblico – non solo accademico – in maniera più forte di quanto fece la dottrina di Husserl²¹². Infatti, nonostante la critica che quest'ultimo mosse all'obiettivismo e alle *scienze del fatto*, la fenomenologia finì per essere accomunata a esse, forse perché fraintesa ma più probabilmente per via della sua impronta rigorosa e spiccatamente teoreticista che la allontanava irrimediabilmente dal sentire comune. Questi aspetti della fenomenologia vennero criticati da Heidegger senza riserve; costui, contro il rigore della scienza husserliana, propose il ritorno alla domanda circa il senso dell'essere (*Seinfrage*) e con l'analitica esistenziale in *Essere e tempo* rivolse l'attenzione verso il tema dell'esistenza umana. Sarà nell'analisi di questo argomento che s'incontreranno le due sospensioni alle quali il presente itinerario darà voce. Nella riflessione esistenziale, infatti, verrà a galla un modo completamente nuovo di intendere la sospensione, che ci interessa ancor più da vicino e che, nel precedere ogni conoscenza e metodo, tesse un legame indissolubile tra il *logos* filosofico e la nostra esistenza.

3.2. LA RIFORMA HEIDEGGERIANA DELLA FENOMENOLOGIA

Husserl e Heidegger hanno intrattenuto un rapporto di stretta collaborazione in particolare nel quadriennio che va dal 1919 al 1923, quando buona parte delle opere maggiori di Husserl erano già state pubblicate, prima tra tutte *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia* (andata in stampa nel 1913). Attorno al maestro si era creato un vero e proprio circolo di studiosi, tutti adepti della scienza fenomenologica e dei suoi obiettivi. I maggiori contributi venivano pubblicati in un annuario, lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*²¹³, nel quale apparvero per la prima volta anche le uniche due sezioni compiute di *Essere e tempo*. Tra tutti gli allievi di Husserl, Heidegger si fece notare particolarmente, tanto da diventare il preferito del

²¹² Scrive, a tal proposito, Gadamer: “Se il movimento fenomenologico nel silenzio e nel chiuso delle aule universitarie aveva stabilito una nuova relazione di prossimità alle cose e un nuovo interesse per il mondo della vita prescientifico, la sua parola d'ordine ‘la filosofia come scienza rigorosa’ non poteva soddisfare il bisogno pubblico di una *Weltanschauung*. Così fu la cosiddetta filosofia dell'esistenza a dare la più forte impronta filosofica al periodo tra le due guerre. Essa muoveva dall'insoddisfazione per l'orientamento al ‘fatto’ delle scienze che stava alla base della contemporanea filosofia neokantiana. La forma scolastica dell'idealismo trascendentale non era più sufficiente per una generazione sconvolta dalle ‘battaglie di materiali’ della Prima guerra mondiale.” (H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico* cit., p. 17)

²¹³ *Annuario di filosofia e ricerca fenomenologica*.

Maestro. Quest'ultimo, all'inizio degli anni Venti, si sbilanciò a tal punto da affermare: "La fenomenologia siamo io, Heidegger e nessun'altro". Tuttavia, questa frase ebbe vita breve, poiché negli anni successivi Heidegger mostrò sempre più la sua vena critica nei confronti della dottrina del filosofo moravo, causando una rottura insanabile tra i due, che culminò con la pubblicazione di *Essere e tempo*. Infatti, dell'opera del '27 Husserl affermò che si trattasse di una ripetizione della sua dottrina, bensì destituita dei suoi fondamenti²¹⁴.

L'eredità fenomenologica presente nella filosofia heideggeriana, nonostante questa diatriba, è comunque innegabile²¹⁵. Il filosofo tedesco, infatti, non voltò mai le spalle al motivo di fondo della fenomenologia, che egli riconosceva nel motto husserliano "alle cose stesse". Tuttavia, egli intese la fenomenologia e il suo ruolo in maniera diversa da quanto fece il suo fondatore, concependola come *il* metodo della sua filosofia. Per cogliere questo aspetto fondamentale del ripensamento heideggeriano della fenomenologia risulta imprescindibile il dettato del paragrafo §7 di *Essere e tempo*, intitolato *Il metodo fenomenologico della ricerca*. In questa parte dell'opera Heidegger si preoccupa di esporre che cosa sia la fenomenologia e quale sia il suo ruolo nei confronti della *Seinfrage*. Sin dalle prime battute del paragrafo l'Autore mette in chiaro un aspetto nodale della questione, affermando che:

Il significato primario dell'espressione 'fenomenologia' è un *concetto di metodo*. Esso non caratterizza il contenuto obbiettivo di un 'che cosa' relativo agli oggetti della indagine filosofica, ma il '*come*' di questa indagine.²¹⁶

Con quest'affermazione Heidegger propone un mutamento non indifferente nel modo di concepire la *scienza dei fenomeni*. Essa, difatti, non viene più pensata come una filosofia dal contenuto determinato – come era indubbiamente intesa da Husserl – bensì come il *metodo* della ricerca. Ciò anticipa anche il fatto che la riflessione heideggeriana si fece forte della scienza fenomenologica prescindendo dagli esiti a cui andò incontro Husserl. Si assiste qui a un movimento simile a quello incontrato in precedenza, quando si è parlato

²¹⁴ Husserl, in un'annotazione marginale sulla sua copia di *Essere e tempo*, scrisse: "Ciò che qui è detto è la mia dottrina, soltanto senza la sua fondazione più profonda." (Cfr. F. VOLPI, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in *Teoria* n. 4, 1984, p. 129)

²¹⁵ F. Volpi, a proposito del confronto tra Husserl e Heidegger, afferma che *continuità e rottura* sono i due poli estremi tra i quali si tende tale rapporto. (Cfr. *Ivi*, p. 153.)

²¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Trento, Mondadori, 2020, p. 50.

della ripresa del verbo scettico da parte dei due filosofi incontrati lungo il secondo itinerario. In quel caso, Descartes e Husserl adottarono alcuni argomenti scettici, come quello dell'*epoché*, modificandone tuttavia la portata e la direzione. Qui Heidegger fa più o meno lo stesso con la fenomenologia; si serve del suo arsenale concettuale, ma vira la rotta della ricerca, portando l'interrogare fenomenologico in direzione della sua questione ontologica.

Attraverso l'analisi dei due concetti che compongono la parola fenomenologia, *fenomeno* e *logos*, Heidegger giunge a enunciare il senso formale della scienza fenomenologica nel modo seguente: "far vedere ciò che si mostra così come si mostra in se stesso, a partire da come esso stesso si mostra"²¹⁷, affermando che tale formulazione non dice nulla più del motto husserliano "alle cose stesse". Al contrario di quanto accade per termini quali biologia, teologia, sociologia, la fenomenologia non indica, secondo l'autore di *Essere e tempo*, una dottrina dal contenuto determinato, non determina cioè l'oggetto della ricerca. Il fenomeno è "ciò che si mostra in se stesso". D'altro canto, come lo stesso Heidegger sottolinea, "può ben darsi [...] che quello che deve diventare fenomeno sia coperto. E proprio perché in prima istanza e per lo più i fenomeni non sono dati, c'è bisogno della fenomenologia."²¹⁸ In questo passaggio si incontra un'importante analogia con il pensiero di Husserl. Infatti, come si è potuto ampiamente constatare, anche i fenomeni della fenomenologia di derivazione husserliana non si danno, per così dire, *a prima vista*. È interessante rilevare questo tema ricorrente nelle riflessioni dei due filosofi secondo cui, nonostante il concetto di fenomeno richiami qualcosa di *evidente* e *manifesto in se stesso*, per essere colto esso abbia bisogno di una scienza che sappia riconoscerlo. Proprio nell'individuazione di questo punto di convergenza tra i due pensatori, tuttavia, si concretizza il primo fondamentale scarto tra la fenomenologia di Husserl e quella di Heidegger. Se il primo, mediante l'applicazione del metodo fenomenologico per eccellenza, l'*epoché*, individua nella coscienza il campo in cui i fenomeni – gli *Erlebnisse* – si danno in maniera originaria e immanente, il secondo è di tutt'altro avviso. Così come per Husserl i fenomeni costituiscono il fondamento ultimo della ricerca, anche nella concezione fenomenologica del suo allievo il fenomeno costituisce il *senso* e il *fondamento*²¹⁹. Heidegger riconosce nell'*essere* il fenomeno per eccellenza, poiché esso

²¹⁷ *Ivi*, p. 59.

²¹⁸ *Ivi*, p. 61.

²¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 60.

costituisce il fondamento di ogni ente. L'oggetto della ricerca, perciò, è l'*ontologia*. L'essere dell'ente, però, tende in prima istanza a velarsi dietro l'ente che fonda, motivo per cui la fenomenologia ricopre un ruolo necessario nei confronti dell'ontologia. "Fenomenologia è il modo d'accesso e il modo certificante di determinazione di quello che deve diventare il tema dell'ontologia", scrive Heidegger, per decretare poi che "l'ontologia è possibile solo come fenomenologia."²²⁰ Appare chiara, quindi, la relazione che Heidegger istituisce tra la fenomenologia e l'ontologia, la quale è da lui ribadita nelle battute finali del paragrafo §7, quando scrive: "Ontologia e fenomenologia non sono due diverse discipline tra le altre appartenenti alla filosofia. Entrambi i titoli caratterizzano la filosofia stessa secondo l'oggetto e il modo di trattarlo."²²¹ La riforma heideggeriana della *scienza dei fenomeni*, pertanto, va intesa come una radicalizzazione del suo carattere metodico ma, al tempo stesso, come uno svuotamento di quel contenuto determinato che Husserl gli aveva conferito. Ciò che viene messo da parte della fenomenologia di Husserl, dunque, è proprio quella *sfera assoluta dell'essere*, la coscienza, in cui il Maestro si era persuaso di aver trovato i puri fenomeni, dati originari della sua scienza rigorosa. Questa mossa heideggeriana è efficacemente esposta da Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, collaboratore di Heidegger dal 1972 al 1976:

[...] se, in quanto concetto di metodo, la fenomenologia è indipendente da prospettive e da correnti di contenuto filosofico, allora deve essere indipendente anche dall'impronta specifica che Husserl ha dato al metodo fenomenologico. E deve esserlo anche rispetto alla sfera tematica che Husserl ha stabilito come l'oggetto vero e proprio della filosofia fenomenologica.²²²

Von Herrmann, in questo passaggio del suo saggio *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, cita anche il metodo fenomenologico di Husserl. È importante sottolineare, a tal proposito, che l'esortazione heideggeriana a concepire la

²²⁰ *Ivi*, p. 61.

²²¹ *Ivi*, p. 64.

²²² F-W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, Genova, Il nuovo melangolo, 1997, p. 32. Secondo Von Herrmann, a dire il vero, già Husserl aveva presentato la fenomenologia come il *modo* della trattazione filosofica. Solo successivamente la fenomenologia si è cristallizzata su un oggetto tematico definito – la coscienza trascendentale e i suoi vissuti. La radicalizzazione della fenomenologia a opera di Heidegger, perciò, consiste nell'aver fatto un passo indietro rispetto al suo maestro e nell'essersi fermato alla concezione originaria della fenomenologia, nella quale la scienza annunciata da Husserl si risolve in un concetto metodico privo di un tema fisso. (Cfr. F-W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia cit.*, pp. 31-33)

fenomenologia come un metodo non presuppone affatto la ripresa del metodo fenomenologico husserliano. L'*epoché* fenomenologica non trova spazio nel modo d'indagine di Heidegger, se non in tutt'altra veste, come si avrà modo di vedere più avanti. Insomma, la fenomenologia nella filosofia del pensatore tedesco va intesa nei limiti del suo concetto formale sopra citato, secondo cui essa permette di "far vedere ciò che si mostra così come si mostra in se stesso, a partire da come esso stesso si mostra"²²³.

A dire il vero, però, nelle battute iniziali del corso estivo tenuto da Heidegger nel 1927, intitolato *I Problemi fondamentali della fenomenologia*²²⁴, egli espone la sua rivisitazione del metodo fenomenologico. In questa sede, Heidegger presenta il suo metodo d'indagine appena dopo aver chiarito quanto si è già visto nel §7 di *Essere e tempo*, riguardo il rapporto tra fenomenologia e ontologia²²⁵. Il metodo fenomenologico heideggeriano si compone di tre momenti inscindibili e reciprocamente appartenenti l'uno all'altro. Il primo di questi è quello che interessa maggiormente la presente ricerca, poiché risponde al nome di *riduzione fenomenologica*. Come si è visto in precedenza, Husserl utilizzava spesso come sinonimi il termine di *riduzione* e quello di *epoché fenomenologica* per riferirsi al metodo sospensivo della messa in parentesi. Tuttavia, la scelta di Heidegger di utilizzare il termine di riduzione non deve suggerire una ripresa della sospensione husserliana. È lui stesso a precisarlo nei *Grundprobleme*²²⁶: "Con quest'espressione noi ci riallacciamo, per quanto riguarda il vocabolo usato, ma non per quel che concerne la cosa in questione, ad uno dei termini chiave della fenomenologia husserliana."²²⁷ Con tale affermazione, Heidegger intende evitare sin da subito qualsiasi genere di sovrapposizione concettuale tra la sua riduzione e quella del Maestro. Nelle righe successive egli chiarisce ancor di più la sua posizione, riassumendo ciò in cui consiste la riduzione di Husserl e, di contro, ciò in cui consiste la sua:

²²³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 59.

²²⁴ Dal quale deriva l'omonimo testo, pubblicato per la prima volta in lingua tedesca nel 1975. Il corso, tenuto nello stesso anno della prima pubblicazione di *Essere e tempo*, è considerato dallo stesso autore un'appendice fondamentale della sua *magnum opus*.

²²⁵ "Fenomenologia' è il vocabolo che indica il metodo dell'ontologia, cioè della filosofia scientifica. La fenomenologia, se viene rettamente compresa, è un concetto di metodo. È perciò escluso in partenza che essa esprima una qualche determinata tesi sull'ente o che sostenga un cosiddetto punto di vista." (M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di F-W. Von Herrmann, trad. it. di A. Fabris, Genova, Il melangolo, 1988, pp 18-19)

²²⁶ *Die Grundprobleme der Phänomenologie* è il titolo originale del corso e dell'opera.

²²⁷ *Ivi*, p. 19.

Per *Husserl* la riduzione fenomenologica [...] è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati di coscienza. Per *noi* la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento).²²⁸

Le parole di Heidegger non lasciano spazio a fraintendimenti. Per quanto riguarda l'oggetto della pratica, tra la sua versione della riduzione e quella husserliana si apre un abisso. Da una parte, quella heideggeriana, ciò su cui si cerca di poggiare lo sguardo fenomenologico è l'*essere*; dall'altra, quella della fenomenologia di Husserl, si mira alla visione "originalmente offerente" della *coscienza* e dei suoi vissuti (*Erlebnisse*). Tale abisso, nel prosieguo della trattazione de *I problemi fondamentali della fenomenologia*, diventa ancor più profondo quando l'Autore annuncia che la riduzione fenomenologica "non è però l'unica e neppure la più importante componente fondamentale del metodo fenomenologico."²²⁹ Secondo Heidegger la riduzione rappresenta solamente il polo negativo del metodo, il quale dovrà necessariamente essere seguito da un momento positivo. Quest'ultimo viene chiamato *costruzione fenomenologica*:

Distogliere semplicemente lo sguardo significa assumere un atteggiamento metodico meramente negativo, che non soltanto richiede di essere completato in maniera positiva, ma ha bisogno di venir esplicitamente condotto, cioè guidato, all'essere. L'essere non è accessibile come l'ente, non lo troviamo lì, facilmente, ma, come avremo modo di mostrare, esso dev'essere sempre portato allo sguardo in un libero progetto. Il progetto dell'ente dato, un progetto alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche noi lo chiamiamo costruzione fenomenologica.²³⁰

Alla riduzione, perciò, succede la costruzione fenomenologica, polo positivo del metodo. La costruzione avviene per mano di un libero progetto, l'*Esserci*, l'ente che noi stessi

²²⁸ *Ibidem*

²²⁹ *Ivi*, p. 20.

²³⁰ *Ibidem*

siamo e che gode del privilegio di concepire l'essere²³¹. “Ma anche così il metodo della fenomenologia non è affatto completo”²³², continua Heidegger, prima di esporre il terzo e ultimo momento del metodo, la *distruzione*. Quest'ultima fase del metodo heideggeriano consta nella decostruzione della storia della filosofia (in particolare della metafisica) e delle interpretazioni dell'essere che essa ha partorito lungo i secoli. Per il filosofo tedesco si tratta di un passaggio cruciale, senza il quale non si potrebbe mai affrontare la *Seinfrage*. È chiara, qui, l'influenza di Husserl e delle sua ambizione di una rifondazione scevra da qualsiasi pregiudizio. Tuttavia, scrive Heidegger, “ogni sviluppo della filosofia, anche il più radicale, anche quello che assume un punto di partenza nuovo, è condizionato da quei concetti [...] tramandati che non è detto affatto siano scaturiti originariamente e genuinamente dall'ambito e dalla costituzione d'essere che essi pretendono di concepire”²³³. Con queste parole egli sembra avere di mira proprio la fenomenologia del suo maestro, colpevole, secondo lui, di aver assorbito pedissequamente alcune idee della tradizione, in particolare dalla filosofia moderna e dal suo modo di intendere il soggetto e la coscienza. “Solo attraverso una tale distruzione l'ontologia può assicurarsi fenomenologicamente della genuinità dei propri concetti”²³⁴, conclude Heidegger, precisando che non si deve intendere la distruzione fenomenologica come una negazione della storia della filosofia e dei suoi frutti, anzi:

La costruzione della filosofia è necessariamente distruzione [...]. Questo non significa negare la tradizione o condannarla all'annullamento: vuol dire invece appropriarsi positivamente di essa.²³⁵

Per concludere questa parentesi sul corso estivo del 1927 e in vista di quanto verrà detto più avanti, quindi, si tenga a mente che la riduzione di cui si parla nei *Grundprobleme* non ha nulla a che vedere con la riduzione/*epoché* fenomenologica di Husserl. La riduzione fenomenologica heideggeriana *non* è la sospensione che si sta cercando nel dettato del filosofo tedesco *né* rappresenta alcun genere di sospensione.

²³¹ Del perché di questo privilegio e del ruolo chiave che l'Esserci occupa in tutta l'ontologia heideggeriana si parlerà più avanti.

²³² *Ibidem*

²³³ *Ivi*, p. 21.

²³⁴ *Ibidem*

²³⁵ *Ibidem*

Tornando a *Essere e tempo*, un altro aspetto delle filosofie di Husserl e Heidegger che mette ancor più in evidenza il distacco tra le due concezioni consiste nella caratteristica distintiva che Husserl conferiva ai suoi puri *Erlebnisse*, l'*immanenza*, opposta alla trascendenza indipendente conferita alle *cose* nell'atteggiamento naturale; contro quest'idea Heidegger afferma, invece, che "Essere è il puro e semplice *transcendens*."²³⁶ Per cogliere a pieno quest'opposizione è utile risalire alla critica che Heidegger avanza nei confronti di tutta la tradizione metafisica, la quale è considerata responsabile del fraintendimento riguardo il vero senso dell'essere. L'errore fondamentale – in cui secondo Heidegger sarebbe caduto anche il suo maestro – consiste nel concepire l'essere come una *presenza*. La maggior parte della tradizione filosofica occidentale, per dirla in altra maniera, avrebbe frainteso l'*essere* con l'*ente*. Da quest'idea è derivata la dannosa abitudine di pensiero per cui l'essere consisterebbe in ciò che ci sta di fronte e che, di conseguenza, può essere manipolato e controllato. Lo stesso Husserl, nel suo tentativo di inquadrare l'essere puro, finisce in questa dinamica. L'immanenza che egli attribuisce ai fenomeni della fenomenologia non è altro che un'affermazione del carattere *presente* del puro essere²³⁷. Ciò che si dà in maniera immanente alla coscienza, dunque, sarebbe fonte di verità. Heidegger è di tutt'altro avviso; l'essere è sì il fenomeno per eccellenza, ma lo è per via del suo carattere trascendente, grazie al quale non si esaurisce nella singola presenza dell'ente, bensì funge da fondamento di ogni presenza e *possibilità*²³⁸. L'essere è *apertura di possibilità*. Annunciando il carattere possibile dell'essere, Heidegger evidenzia lo scarto che persiste tra ogni possibile manifestazione dell'essere negli enti e l'essere stesso. "Più in alto della realtà effettuale sta la *possibilità*"²³⁹, aggiunge più avanti l'autore di *Essere e tempo*, a riconferma del fatto che la fenomenologia non deve consistere nella polarizzazione dello sguardo su un semplice colpo d'occhio, bensì dev'essere capace di cogliere l'apertura di possibilità cui ogni ente è consegnato in quanto parte dell'essere.

Appare evidente, perciò, che la messa a punto di una sospensione come l'*epoché* fenomenologica di Husserl non è in grado di cogliere l'essere nella sua pienezza e che, in generale, nessun approccio metodico di questo tipo esaurirebbe l'apertura dell'essere.

²³⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 64.

²³⁷ Nel senso di presenza per la coscienza.

²³⁸ In ciò consiste la *differenza ontologica*, tema ricorrente della riflessione heideggeriana. L'errore della metafisica occidentale sta nel non aver riconosciuto la differenza sostanziale che intercorre tra ente ed essere.

²³⁹ *Ibidem*

L'epoché e la fenomenologia husserliana rappresentano solo *una possibilità* di darsi degli enti. Limitarsi al vedere *sospeso* o al vedere fenomenologico (in senso husserliano) significa, per Heidegger, manipolare l'essere e saturarlo in una sola delle possibilità che lo costituiscono. Per esempio, distinguere l'atteggiamento naturale con cui facciamo esperienza degli enti e pensarlo come *inferiore* rispetto all'atteggiamento fenomenologico, costituisce un enorme fraintendimento nei confronti del senso dell'essere. A tal proposito Heidegger, opponendosi a Husserl, restituirà dignità alla dimensione quotidiana/pragmatica del *commercium* tra gli enti, dimostrando che essa costituisce il nostro primo modo di rapportarci all'essere ma, non per questo, l'unico o l'originario. Un atteggiamento *ingenuo* è proprio quello di chi, nel tentativo di pervenire a un territorio originario, si svincola *arbitrariamente* dalla *vita fattizia*, accantonandola come un che di coprente e manchevole. L'indagine heideggeriana si rivolge a tutti i modi di darsi dell'essere, analizzandoli fenomenologicamente come diverse espressioni dello stesso fenomeno²⁴⁰. Viene meno, pertanto, l'idea del *metodo* come *mutamento dell'atteggiamento* nei confronti dell'essere e con essa la logica del *mezzo-fine* sopra citata.

Sono tante altre, oltre a quelle segnalate, le differenze che intercorrono tra il filosofare heideggeriano e quello del padre della fenomenologia. Con riguardo al prosieguo di questa ricerca, è in particolare la distanza nella comprensione dell'uomo e del suo rapporto con l'essere a destare maggiore interesse. La posizione di Husserl su questo tema – che Heidegger giudica a più battute negativamente, definendola *razionalistica* e *oggettivante* – è, secondo il filosofo tedesco, una delle dirette conseguenze dell'idea dell'essere inteso come *presenza*²⁴¹. Contro la coscienza trascendentale del Maestro, colta grazie a un atto contemplativo erede della tradizione metafisica, Heidegger propone un'analisi dell'esistenza dell'*Esserci* (*Dasein*) capace di comprendere l'essere dell'uomo in tutta la sua apertura. Per anticipare quanto verrà più ampiamente tematizzato più avanti, si citano di seguito le parole di Franco Volpi, che nel suo saggio *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger* scrive:

²⁴⁰ Heidegger istituisce, dal canto suo, un ordine di precedenza, ma questo non equivale a stabilire una gerarchia dei modi di darsi dell'essere. Per fare un esempio: egli riconosce che il primo modo con cui ci rapportiamo agli enti è di tipo pratico; tuttavia, la constatazione di questa primarietà non comporta una preferenza o, al contrario, un giudizio negativo su di esso. La gerarchia che Husserl stabilisce tra il modo di concepire le cose come oggetti (atteggiati naturalmente) o come fenomeni (atteggiati fenomenologicamente) viene disconosciuta da Heidegger, che concepisce questa e quella visione semplicemente come due possibilità equivalenti di darsi degli enti.

²⁴¹ Cfr. F. VOLPI, *La trasformazione* cit., p. 147.

Per Heidegger l'intenzionalità è infatti una determinazione insufficiente a cogliere il modo d'essere specifico della vita cosciente, che per lui è tematizzabile solo in termini di essere-nel-mondo, di dischiusura, di cura, di temporalità e trascendenza, cioè in termini di *Dasein*.²⁴²

Di questi motivi, tuttavia, si parlerà in seguito, quando verrà chiarito il ruolo centrale che l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* occupa in questo terzo capitolo.

Tornando alla questione del metodo, sorge spontaneo chiedersi se davvero il metodo fondamentale della fenomenologia di Husserl, l'*epoché*, scompaia totalmente nella riforma heideggeriana, soprattutto perché il padre della fenomenologia la considerava un passaggio imprescindibile della sua dottrina. È possibile che Heidegger abbia totalmente accantonato la sospensione del maestro? A dire il vero, se si tiene conto dello *svuotamento* della fenomenologia sopra analizzato e della considerazione di essa come un *concetto di metodo*, non ci sarebbe molto su cui interrogarsi. D'altro canto, così come Husserl, nonostante il motivo dell'assenza di presupposti, fondò il suo pensiero su alcune riflessioni provenienti dalla storia della filosofia, prima tra tutte quella cartesiana, è difficile credere che Heidegger abbia voltato totalmente le spalle a un argomento così centrale della fenomenologia husserliana. A sostegno di tale ipotesi viene l'esegesi di un interprete contemporaneo del pensiero heideggeriano, il filosofo francese J-F. Courtine (1944 –). Nel suo libro *Heidegger et la phénoménologie* egli propone una chiave di lettura originale di un tema molto discusso dell'opera heideggeriana, che riconosce come l'erede della sospensione di Husserl. Si tratta di un'interpretazione affatto semplice, motivo per cui le pagine seguenti saranno dedicate, oltre che all'analisi del testo di Courtine, anche a un'attenta esposizione di alcuni paragrafi cruciali di *Essere e tempo*. Attraverso questi passaggi si tenterà di dimostrare la pregnanza della lettura del filosofo francese, che ha permesso alla presente ricerca di tracciare le linee di questo terzo itinerario sulle tracce della *sospensione*.

²⁴² *Ivi*, p. 153.

3.3. LA SOSPENSIONE IN *ESSERE E TEMPO*

Come anticipato nelle ultime righe del paragrafo precedente, è possibile individuare una forma di *sospensione* anche nella filosofia di Heidegger, nonostante a primo acchito l'*epoché* appaia come un argomento superato dal filosofo tedesco già dal momento in cui l'essere e la sua apertura di possibilità vengono inquadrati come l'oggetto della ricerca fenomenologica di *Essere e tempo*. Si è detto, inoltre, che la paternità dell'interpretazione secondo cui è presente una forma di sospensione nell'opera di Heidegger è da attribuirsi al filosofo contemporaneo J-F. Courtine. Prima di analizzare la sospensione heideggeriana, dunque, è doveroso dedicare uno spazio alla presentazione dei passaggi cruciali del testo in cui Courtine propone la sua lettura.

3.3.1. L'intuizione di Jean-François Courtine²⁴³

La sezione di *Heidegger et la phénoménologie* in cui Courtine annuncia la presenza di una *sospensione* nella filosofia di Heidegger si trova all'interno del capitolo dedicato al rapporto tra Husserl e Heidegger e s'intitola *Réduction phénoménologique-transcendentale et différence ontico-ontologique*.

Va premesso, prima di inoltrarsi nel testo, che l'Autore predilige il termine di *riduzione* per riferirsi al metodo husserliano, anziché *epoché*²⁴⁴. Ciò non cambia la posta in gioco, né deve suggerire un riferimento alla riduzione fenomenologica dei *Grundprobleme*, di cui si è parlato innanzi. Lo stesso Courtine, tra l'altro, cita il caso del corso del 1927, confermando quanto si è detto sopra, cioè che la riduzione heideggeriana non è affatto una ripetizione o un'evoluzione dell'*epoché* fenomenologica di Husserl.

La riflessione di Courtine parte da un presupposto: Heidegger si considerava un fenomenologo e, del suo lavoro più importante – *Essere e tempo* – ha dichiarato che si trattasse di un'opera fenomenologica. Questa accezione non è mai stata rinnegata dal filosofo tedesco che, piuttosto, rigettò fermamente le opinioni di chi considerava *Sein und Zeit* un libro esistenzialista. Ora, si è ampiamente trattato di come il concetto di fenomenologia sia stato rivisto da Heidegger, tale da poter parlare, per mano di

²⁴³ Le parti del testo di Courtine che verranno citate saranno riportate in lingua originale, poiché non esiste nessuna edizione italiana del libro. Dei tentativi di traduzione italiana del sottoscritto, per i quali si chiede anticipatamente venia nel caso di imperfezioni, seguiranno in nota.

²⁴⁴ Comunque, il termine scettico compare alcune volte nella trattazione.

quest'ultimo, di una vera e propria riforma. Non solo egli concepì in maniera nuova il ruolo della fenomenologia, considerandola come il metodo dell'ontologia (svuotandola, così facendo, dei caratteri contenutistici specifici che gli aveva conferito Husserl), bensì ne ripensò anche il procedimento metodologico, dividendolo nelle già citate tre fasi. Husserl, come si è visto, rinnegò senza riserve il nuovo approccio del suo allievo, tanto da permettere ad alcuni studiosi di considerare quello di Heidegger un vero e proprio *parricidio filosofico* nei confronti del suo mentore. Tra le varie critiche che Husserl mosse all'autore di *Essere e tempo*, Courtine pone l'accento su quella che riguarda il metodo fenomenologico per eccellenza: l'*epoché*, o *riduzione fenomenologica*. In effetti, nonostante l'opera del '27 sia esplicitamente votata al metodo fenomenologico (si pensi al paragrafo §7), non c'è la minima traccia della presenza di qualcosa che ricordi la pratica della sospensione husserliana. Courtine, a tal riguardo, afferma che disconoscere la riduzione significa, per Husserl, corrompere radicalmente il senso della fenomenologia²⁴⁵. L'obiezione husserliana, a detta dell'interprete francese, si fonda sul fatto che Heidegger – nonostante abbia affermato che la *Seinfrage* non avrebbe potuto essere posta senza l'attitudine fenomenologica – non abbia compreso la portata dell'*epoché*. Quest'ultima appartiene *essenzialmente* alla fenomenologia²⁴⁶. Il presupposto e la domanda direttiva dal quale muove l'analisi di Courtine sono riassunti efficacemente nelle righe che seguono:

[...] la question se pose de savoir quelle est au juste la *situation* de la réduction phénoménologique dans une entreprise qui, par sa démarche expresse et son projet méthodique, se définit comme phénoménologie, et plus encore se donne comme appropriation et radicalisation de la phénoménologie. Que deviennent l'*epoché*, la réduction, la constitution dans la phénoménologie au sens de Heidegger?²⁴⁷

La questione è esposta chiaramente: se *Essere e tempo* è un'opera fenomenologica, che cosa diventa l'*epoché* in essa? Che ruolo ricopre? Esiste un'*epoché* nella fenomenologia heideggeriana o essa viene totalmente messa da parte? E, d'altra parte, che cosa sarebbe

²⁴⁵ Cfr. J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 209.

²⁴⁶ Cfr. *Ivi*, p. 211.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 212-213. (Trad. it.: [...] si pone la questione di sapere quale sia esattamente la situazione della riduzione fenomenologica in un'opera che, per il suo approccio e il suo progetto metodico, si definisce fenomenologica e non solo, bensì si dà come appropriazione e radicalizzazione della fenomenologia. Che ne è dell'*epoché*, della riduzione, della costituzione nella fenomenologia nel senso di Heidegger?)

una fenomenologia senza *epoché*?²⁴⁸ Quest'ultima domanda preme molto a Courtine, proprio perché egli sembra essere dell'avviso che non possa esistere una fenomenologia priva della riduzione. Infatti, a tal proposito, egli cita vari luoghi in cui Husserl ha ribadito il ruolo centrale e imprescindibile dell'*epoché* all'interno della struttura fenomenologica. Molti studiosi sono dello stesso avviso: tra gli altri Courtine cita E. Fink, che negli *Studi di fenomenologia* sostiene che non può darsi nessuna fenomenologia che non passi per il metodo dell'*epoché*²⁴⁹. Come spiega l'autore di *Heidegger et la phénoménologie*, la riduzione è il "salto" che permette di accedere all'ambito fenomenologico come tale²⁵⁰.

Heidegger, a ogni modo, non è stato dello stesso avviso. Del *metodo fondamentale* del maestro egli affermò che si trattasse di una riconduzione arbitraria dell'essente alla sfera della coscienza pura e, in ultima, di un'*astrazione impropria*²⁵¹. Insomma, Heidegger rimproverò al suo maestro di aver presupposto l'idea che la coscienza fosse la sede dell'essere puro e che la riduzione fosse una mossa accessoria a tale idea prestabilita. Queste posizioni heideggeriane provengono in particolare dal corso estivo del 1925 (quindi precedente sia a *Essere e tempo*, sia al corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia*), intitolato *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. In questo corso, che di fatto si occupò molto più della questione dell'essere e dell'approccio fenomenologico piuttosto che della temporalità, Heidegger si espose in maniera inequivocabile sul tema dell'*epoché* fenomenologica. Courtine ne cita alcuni stralci, che qui tornano immensamente utili:

L'épochè [...] est présentée par Heidegger en ces termes: "Cette mise entre parenthèse de l'étant n'enlève rien à l'étant lui-même, elle ne signifie pas davantage le fait de poser que l'étant n'est pas, mais cette permutation (Umshaltung) du regard a précisément pour sens de rendre présent le caractère d'être de l'étant."²⁵²

²⁴⁸ "Que serait une phénoménologie sans réduction?" (*Ivi*, p. 213)

²⁴⁹ Cfr. E. FINK, *Studien zur Phänomenologie*, cit. in J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* cit., p. 217.

²⁵⁰ "[...] mais c'est bien davantage la reconnaître comme le "saut" (*Sprung*) à partir duquel seulement s'ouvre et se révèle l'espace de la phénoménologie ou du phénoménologique comme tel." (J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* cit., p. 217)

²⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 222.

²⁵² *Ivi*, p. 221. (Trad. it.: L'*epoché* [...] è presentata da Heidegger in questi termini: "Questa messa tra parentesi dell'essere non toglie nulla all'essere stesso, non significa nemmeno il fatto di porre che l'essere non è, ma questo mutamento (*Umshaltung*) dello sguardo ha proprio il senso di rendere presente il carattere d'essere dell'essente.)

Torna, nelle righe citate, il rimprovero che Heidegger avanza a tutta la storia della metafisica (nella quale egli include lo stesso Husserl), ossia il fatto di aver trattato l'essere come una *presenza*. L'*epoché* fenomenologica, in questo senso, altro non è che la posizione dello sguardo su un essere presente, quello dei fenomeni della fenomenologia – gli *Erlebnisse* – che vengono fatti coincidere con tutti gli enti²⁵³. Questi sono considerati immanenti e fonte di verità apodittica proprio per il fatto di costituire delle presenze sicure alla coscienza. La messa “fuori circuito” della tesi dell'atteggiamento naturale, secondo Heidegger, avrebbe la sola funzione di rendere l'essente presente per la coscienza²⁵⁴. L'obiettivo principale di questa critica da parte del filosofo tedesco consiste nel chiarire che la coscienza trascendentale di Husserl non è la sede dell'essere puro, o meglio lo è solo in quanto ciò viene presupposto dal padre della fenomenologia. Che i vissuti coscienti siano fonte di verità e costituiscano i fenomeni della fenomenologia è una pretesa husserliana, fondata su un primato della coscienza che egli mutuò da una certa tradizione filosofica; questo è, in ultima istanza, il pensiero di Heidegger sulla questione. Non solo, la stessa coscienza viene assunta erroneamente da Husserl, a detta del suo allievo, poiché essa viene sottoposta ad un'“impropria astrazione” derivante dalla messa in parentesi. Riporta Courtine, ancora dal corso del '25:

La question primordiale pour Husserl – souligne Heidegger – n'est pas du tout celle du caractère d'être de la conscience, ce qui le guide plutôt, c'est cette réflexion: *comment la conscience peut-elle en général devenir l'objet d'une science absolue? Cette idée que la conscience doit être région d'une science absolue* n'est pas inventée de toutes pièces, mais c'est l'idée dont se préoccupe la philosophie *moderne* depuis Descartes. L'élaboration et la mise en évidence de la conscience pure en tant que champ thématique de la phénoménologie *ne sont pas conquises phénoménologiquement dans le retour aux choses mêmes*, mais en revenant à une idée traditionnelle de la philosophie.²⁵⁵

²⁵³ Heidegger, a dire il vero, riconobbe che Husserl voleva occuparsi del senso d'essere di tutti gli enti. Tuttavia, egli, persuaso della centralità della coscienza, se ne occupò esclusivamente sul terreno dei vissuti, cioè sul terreno in cui tali enti si presentano alla coscienza.

²⁵⁴ Cfr. *Ibidem*

²⁵⁵ *Ivi*, p. 222. (Trad. it.: La questione fondamentale per Husserl - sottolinea Heidegger - non è affatto quella del carattere d'essere della coscienza, ma piuttosto questa riflessione: come può la coscienza in generale diventare oggetto di una scienza assoluta? L'idea che la coscienza debba costituire la regione di una scienza assoluta non è nuova, essa nasce e si propaga per tutta la filosofia moderna dopo Descartes. L'elaborazione e la messa in evidenza della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non sono conquistate fenomenologicamente con il ritorno alle cose stesse, bensì tornando ad un'idea tradizionale della filosofia.)

In queste parole di Heidegger è racchiuso il nucleo concettuale della sua critica ai contenuti della fenomenologia husserliana. Con *contenuti* s'intende tutto ciò che Husserl pone come oggetto della scienza fenomenologica ossia, ancora, la coscienza e i suoi vissuti. Il metodo dell'*epoché fenomenologica*, all'interno di questa questione, gioca un ruolo di fondamentale importanza per gli obiettivi della fenomenologia husserliana ma, contrariamente, appare superflua e persino fuorviante per l'interrogare heideggeriano. Essa è, agli occhi di Heidegger, un'*universalizzazione dell'orizzonte coscienziale* e un'*astrazione dalla realtà* della coscienza, così come si dà nella vita naturale/fattizia dell'uomo²⁵⁶. La fenomenologia husserliana, tramite l'*epoché*, riesce sì a cogliere le essenze degli atti, ma questa conquista le costa l'oblio di un orizzonte, quello fattizio dell'esserci, che Heidegger non perdonò al suo maestro e al quale riservò molte delle sue analisi fenomenologiche.

Si è detto sopra che l'autore di *Essere e tempo* riconosceva nella massima "alle cose stesse" il volto della fenomenologia: ciò rimane invariato. Nella citazione precedente, infatti, egli ammonisce Husserl di non aver seguito il suo stesso monito e di essersi fatto trasportare da alcune idee pregresse, prima tra tutte quella della centralità della coscienza. Egli, da questa posizione filosofica, derivò la convinzione che l'essere puro fosse quello della regione-coscienza, stabilendo così un orizzonte privilegiato dell'essere e, perciò, una gerarchia. Su questo punto Heidegger si rifà alla *differenza ontologica*, ossia alla precedenza dell'essere rispetto agli enti: i vissuti della coscienza sono, secondo il Filosofo, enti tra gli altri e l'essere li precede in quanto "puro e semplice *transcendens*", come vero e unico fenomeno della fenomenologia. Tuttavia, Heidegger non opera come Husserl: egli non astra dagli enti, bensì li interroga per cogliere l'essere. In particolare, decide di interrogarne uno, l'ente più vicino all'essere nonché l'unico in grado di concepirlo e pensarlo: l'uomo, o Esserci (*Dasein*). Solamente attraverso un'analisi ontico-ontologica di quell'ente, dunque, si potrà pervenire all'analisi ontologica sull'essere in quanto tale. Si tratta di interrogare l'ente che noi siamo al fine di conoscere l'essere che ci fonda e ci precede; in ciò consiste l'analitica esistenziale dell'esserci di *Essere e tempo*.

²⁵⁶ Cfr. *Ibidem*

Secondo Courtine, con riguardo all'*epoché*, “l'*analytique du Dasein* rend d'emblée caduque la réduction, voire même s'élabore principalement contre elle.”²⁵⁷ L'analitica esistenziale, dunque, in quanto analitica delle possibilità d'essere dell'esserci, si oppone costitutivamente all'idea di un cambio di atteggiamento e di una messa “fuori circuito” del mondo dell'atteggiamento naturale. Anzi, il modo quotidiano con cui l'esserci si rapporta agli enti sarà il primo a essere analizzato, poiché comprende le possibilità d'essere in cui l'esserci si dà perlopiù. È in questa sede, quella dell'analitica dell'esserci e delle sue possibilità esistenziali che Courtine individua una sorta di ripresa della sospensione husserliana. Se si considerano le parole poco sopra citate, ciò sembra perlomeno insolito; tuttavia, una volta esposta compiutamente l'ipotesi interpretativa del filosofo francese, si avrà più chiaro che solamente sotto certi aspetti la sospensione heideggeriana ha a che fare con quella di Husserl, mentre per altri se ne distanzia enormemente. La questione è così introdotta:

Nous pouvons à présent formuler en ces termes notre hypothèse de recherche: dans SuZ, c'est l'analyse de l'angoisse qui constitue comme la “répétition” de la problématique husserlienne de l'*epoché* et de la réduction phénoménologique-transcendentale.²⁵⁸

L'“erede”, per così dire, della sospensione husserliana – dell'*epoché* fenomenologica – sarebbe dunque l'*angoscia*. Così annunciata, quest'ipotesi appare fumosa e oscura, per certi versi addirittura assurda. La spiegazione di tale proposta segue nel resto dell'opera di Courtine, che verrà analizzato nella maniera più fedele possibile.

Prima di proseguire in questa direzione, tuttavia, è necessario immergersi nel dettato di *Essere e tempo*, da un lato per riconoscere il senso e l'importanza – ai fini dell'ontologia fenomenologica heideggeriana – dell'analitica esistenziale dell'esserci, dall'altro per cogliere l'orizzonte tematico nel quale s'inserisce la problematica dell'*angoscia*.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 224. (Trad. it.: l'analitica del *Dasein* rende inefficace la riduzione, se non addirittura si elabora principalmente contro di essa.)

²⁵⁸ *Ivi*, p. 234. (Trad. it.: Possiamo ora formulare la nostra ipotesi di ricerca in questi termini: in *Essere e tempo* è l'analisi dell'*angoscia* che costituisce la “ripetizione” della problematica husserliana dell'*epoché* e della riduzione fenomenologico-transcendentale.)

3.3.2. Il senso dell'analitica esistenziale e l'essere-nel-mondo

Nelle pagine precedenti sono già state fatte delle anticipazioni riguardo il tema dell'analitica esistenziale. Prima di procedere con un'esposizione più compiuta di questo importante luogo heideggeriano, però, è necessario fare una precisazione. Come detto, Heidegger ha sempre rigettato la definizione di esistenzialista per il suo pensiero e per le sue opere. Lungi da questa tesi è affermare il contrario. Tuttavia, l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* costituisce indubbiamente un'esposizione fenomenologica e dettagliata dei modi d'essere dell'Esserci, la cui essenza, è lo stesso Heidegger ad affermarlo, è l'*esistenza*. Certo, si tratta di un concetto di esistenza nuovo e distante da quelli provenienti dalla tradizione – specialmente da quella scolastica e cristiana – ma pur sempre si occupa del modo di essere di quell'ente che è l'uomo. In questo senso va intesa la scelta di proporre Heidegger come un'esponente della declinazione esistenziale della sospensione²⁵⁹.

Il ruolo dell'analitica esistenziale rispetto alla questione ontologica generale è già stato anticipato. La *Seinfrage*, secondo l'autore di *Essere e tempo*, dev'essere affrontata a partire da un'analisi ontico-ontologica di quell'ente che noi stessi siamo: l'esserci²⁶⁰. Questo perché il *Dasein*, nella sua vicinanza all'Essere, è l'unico ente capace di porsi la domanda sull'Essere. Nonostante l'esserci si trovi in una posizione privilegiata rispetto agli altri enti, esso esiste in un orizzonte successivo rispetto a quello dell'Essere. Tuttavia, quest'ordine di precedenza riguarda più prettamente l'ontologia generale heideggeriana. Come detto sopra, questa ricerca prenderà in esame principalmente le questioni interne all'analisi dell'ente-uomo, in cui ci si addenterà nelle righe seguenti.

“L'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza”²⁶¹ è una delle frasi iniziali del §9 (*Il tema dell'analitica dell'esserci*) di *Essere e tempo*. Prima di tutto va capito cosa

²⁵⁹ Più avanti, in questo capitolo, verrà analizzato il pensiero di Sartre e in particolare il suo romanzo filosofico *La Nausea*. Tra Sartre e Heidegger c'è stato un rilevante confronto critico, culminato con il celebre botta e risposta costituito dalla conferenza sartriana intitolata *L'esistenzialismo è un umanesimo* e dalla *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger. I due, entrambi condizionati dallo studio della fenomenologia di Husserl, virarono in due direzioni filosofiche differenti e, talvolta, antitetiche. Mentre Heidegger rifiutò l'appellativo di esistenzialista, Sartre lo riconobbe su di sé consapevolmente. Va ribadito, perciò, che la scelta di tenere insieme questi due pensatori in una trattazione prettamente esistenzialista si fonda sul fatto che di Heidegger verrà presa in esame l'analitica esistenziale, e che la sua più ampia questione ontologica – la quale costituisce lo scarto nei confronti di Sartre e dell'esistenzialismo francese novecentesco in generale – rimarrà solamente sullo sfondo.

²⁶⁰ “Nella domanda circa il senso dell'essere l'oggetto primario d'inchiesta è l'ente che ha il carattere dell'esserci.” (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 67)

²⁶¹ *Ivi*, p. 68.

intenda Heidegger con la nozione – non certo nuova alla storia della filosofia – di *esistenza*. Sicuramente il senso dell’esistenza heideggeriana non può essere quello appartenente alla metafisica classica, principale bersaglio della sua *distruzione*: “il compito ontologico è appunto quello di mostrare che, se scegliamo per l’essere di questo ente il termine esistenza, tale titolo non ha né può avere il significato ontologico del termine tradizionale *existentia*.”²⁶² Infatti, il concetto di *existentia* ha sempre indicato la mera attualità dell’ente in questione, intendendo il suo essere come un *esser-presente*.²⁶³ La nozione tradizionale di *existentia* non tiene conto della differenza ontologica tra essere ed ente e si inserisce perciò a pieno titolo nella storia dell’oblio dell’essere. L’esistenza che ha in mente Heidegger è di tutt’altra specie; come spiega Cortella: “Esistenza significa al contrario l’esser sempre al di là della mera *datità*, il superare ogni rinchiudimento ontico, dunque *poter essere* sempre qualcosa di diverso da ciò che si è presentemente.”²⁶⁴ L’intreccio tra le nozioni di *esistenza* e *possibilità* appare sempre più sostanziale; aggiunge Heidegger, sempre al paragrafo §9: “I caratteri evidenziabili di questo ente [l’*esserci*] non sono quindi ‘proprietà’ sottomano di un ente sottomano avente questo o quell’‘aspetto’, bensì sue maniere via via possibili di essere, e solo questo.”²⁶⁵ A rendere unico nel suo genere quell’ente che è l’*esserci*, dunque, è il suo carattere di *possibilità*, tra le quali (possibilità) vi è la comprensione dell’Essere.

In questa caratterizzazione si sente riecheggiare la frase del §7 di *Essere e tempo*, secondo cui la possibilità sta più in alto della realtà effettuale. Quella sentenza heideggeriana fu un chiaro affronto alla fenomenologia di Husserl e alla sua inclinazione metafisico-soggettivistica, secondo cui solo i vissuti immanenti (ovvero *presenti*) della coscienza sono fonte evidente di verità. Contro la presenza “in carne ed ossa” degli *Erlbnisse*, Heidegger propose il carattere possibile dell’Essere. Allo stesso modo, nel momento in cui egli si trovò ad affrontare quell’ente che noi stessi siamo, l’uomo, il *Dasein*, il filosofo tedesco non poté accettare l’*egologia* husserliana, estremamente limitante per il suo interrogare ontologico ed esistenziale. Come sottolinea Volpi, la riflessione antropologica di Husserl risultò, agli occhi di Heidegger, razionalista e

²⁶² *Ibidem*

²⁶³ Cfr. L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea* cit., p. 143.

²⁶⁴ *Ibidem*. In questo stesso senso va intesa anche la parola *essenza*, quando si afferma che l’essenza dell’*esserci* è l’esistenza. Il termine *essenza*, nell’ontologia fenomenologica heideggeriana, non ha il valore tradizionale che assume nella metafisica classica, di una forma immutabile o di un contenuto stabile che risponda alla domanda “che cos’è”. L’essenza-esistenza indica, al contrario, il suo dinamismo, anziché la stabilità (presenza) di un concetto teoretico.

²⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 68.

oggettivante, nonché ancora incagliata nella logica tradizionale dell'*actualitas* e dell'esser-presente.²⁶⁶ Il punto focale della questione, per Heidegger, consiste nel fatto che non si può dire *cosa è* l'esserci, definirlo è costitutivamente impossibile proprio perché la sua essenza è l'esistenza. Adriano Fabris, nel suo saggio introduttivo a *Essere e tempo*, spiega che è proprio l'esistenza che impedisce di incasellare l'esserci sotto una definizione finita (e presente)²⁶⁷. L'esistenza rimanda necessariamente alle possibilità sempre nuove che l'esserci è. O meglio, l'esserci *non è*, bensì *ha da essere*, via via sempre le sue possibilità²⁶⁸. Questo è il senso profondo dell'*esistenza* che ha in mente Heidegger. L'analitica di un ente siffatto, dunque, non potrà che concretizzarsi nella forma di una dettagliata esposizione delle possibilità esistenziali cui l'esserci, in quanto esistente, è esposto. È principalmente in opposizione alla concezione soggettivistica husserliana (e ancor prima cartesiana), dunque, che nasce l'analitica esistenziale dell'esserci. Alla luce di ciò si può quindi tentare un riadattamento, con riguardo al tema dell'esistenza, della celebre sentenza del paragrafo §7, in questi termini: *più in alto del soggetto presente e dei suoi vissuti, stanno l'esserci esistente e le sue possibilità*.

Questa presa di posizione di Heidegger è la diretta conseguenza di alcune premesse filosofiche che, se possibile, evidenziano ancor di più la lontananza del suo pensiero dalla fenomenologia husserliana. Tra le idee di fondo che più denotano la differenza tra Husserl e Heidegger spicca il primato che il secondo conferisce alla *prassi*, rispetto alla *teoria*. Si tratta di uno scarto irriducibile nei confronti della fenomenologia del maestro, la quale si fonda proprio sullo sguardo “afferrante e teoreticamente indagativo”²⁶⁹ che permette al fenomenologo di riconoscere i vissuti di coscienza come puri fenomeni. Anche in questo caso, è il motivo della presenza a guidare la critica del filosofo tedesco; come fa notare Cortella, infatti:

²⁶⁶ Cfr. F. VOLPI, *La trasformazione* cit., p. 147.

²⁶⁷ Cfr. A. FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger, Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000, pp. 77-78.

²⁶⁸ Cfr. *Ibidem*. È opportuno annotare qui una precisazione riguardo il senso della *possibilità* heideggeriana. Il fatto che l'esserci sia, in quanto esistente, aperto al possibile, non significa affatto che le sue possibilità siano infinite. Quello che Heidegger introduce in *Essere e tempo* è un *concetto condizionato di possibilità*, poiché l'esserci, se da una parte è aperto al possibile, dall'altra è rimesso alla precedenza del mondo e dell'essere. Affermare che il Dasein è un *progetto gettato*, significa sostenere che l'ente che noi stessi siamo, nella sua apertura al possibile, è comunque condizionato da ciò che lo precede e dalla sua fatticità, ossia dalla sua esistenza inserita in un orizzonte mondano, temporale e storico.

²⁶⁹ E. HUSSERL, *Idee* cit., p. 109.

“È [...] la teoria ciò che dà accesso alla dimensione dell’esser presente: vero è solo ciò che essa attesta, ciò che le si *presenta*, ciò che *appare ora* al suo sguardo. La fenomenologia husserliana è dunque l’ultimo esito di una lunghissima tradizione che, privilegiando la presenza, ha anteposto lo sguardo contemplativo rispetto alle altre dimensioni [...]”.²⁷⁰

Heidegger si scaglia contro quel pregiudizio – che ancora scorge nella filosofia del suo maestro – secondo cui gli enti devono essere presi in considerazione e interrogati solamente sotto la chiara e stabile luce della *theoria*. L’esserci, l’ente che noi stessi siamo, non può affatto essere compreso a partire da tale atteggiamento. La fenomenologia dell’esistenza messa in piedi da Heidegger con l’analitica esistenziale parte proprio dalla constatazione secondo cui i rapporti tra gli enti sono sempre *in primis* pratici; o ancor meglio: si danno su un piano che precede la distinzione tra prassi e teoria. L’esserci intrattiene principalmente rapporti pratici con gli enti che ha sottomano e solo in seconda battuta, se interessato a farlo, li indaga teoreticamente. Heidegger esprime questa relazione tra l’esserci e gli enti parlando nei termini di *familiarità* e *prendersi cura*: l’esserci intrattiene con il mondo e con gli enti circostanti un rapporto di familiarità e si rapporta ad essi utilizzandoli, *prendendosene cura*. Questi, nel loro apparirci come enti sottomano, appaiono primariamente all’esserci nella loro *utilizzabilità*, non come oggetti presenti d’indagine. “Il mondo non è una totalità di oggetti presenti allo sguardo, ma un insieme di cose utilizzabili, oggetti con cui abbiamo un rapporto soprattutto pratico”²⁷¹, continua Cortella. Si dispiegano così sempre di più le ragioni per cui la fenomenologia husserliana fu accusata di eccessivo teoreticismo e di quello stesso obiettivismo che Husserl mantenne come bersaglio critico per tutta la sua ricerca, sino a considerarlo il male profondo della scienza europea, nonché la causa della sua *crisi*. In questo senso, come osserva acutamente Cortella, Heidegger avrebbe condotto sino in fondo la critica husserliana alle “scienze dei fatti” includendo in esse anche la scienza rigorosa del suo maestro²⁷². La vera fenomenologia, secondo Heidegger, anziché polarizzare lo sguardo sull’apparizione fissa e ideale di enti-oggetto, deve dunque cogliere l’apertura di possibilità cui gli enti sono costitutivamente rimessi, a partire dal modo quotidiano e naturale²⁷³ in cui essi appaiono.

²⁷⁰ L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea* cit., p. 140.

²⁷¹ *Ivi*, p. 142.

²⁷² *Ibidem*

²⁷³ “Naturale” è qui utilizzato con il significato che il termine assume in riferimento all’atteggiamento naturale di cui tratta Husserl.

Per questi motivi, oltre agli altri sopra esposti, l'*epoché* fenomenologica di Husserl è considerata dal suo allievo come una mossa impropria. Nel suo voler mettere da parte il mondo dell'atteggiamento naturale, infatti, la sospensione husserliana non riconosce il privilegio ontologico dell'orizzonte pratico e familiare in cui l'esserci opera abitualmente. Tuttavia, così facendo, la fenomenologia si preclude la possibilità di una genuina indagine dell'esistenza umana. Si tratta di un errore che Heidegger non perdonò al suo maestro e che si guardò bene dal non commettere.

L'analitica dell'esserci, pertanto, parte proprio da un'indagine dettagliata dei modi in cui l'ente umano opera abitualmente nel *mondo* (inteso come un sistema di rimandi²⁷⁴) e con gli enti, in particolare con gli altri uomini. L'esserci, annuncia Heidegger, è costitutivamente *essere-nel-mondo*²⁷⁵. Questa formula composta, presentata nel §12 di *Essere e tempo* (*Predelineazione dell'essere-nel-mondo orientata sull'in-essere in quanto tale*) e successivamente analizzata nei paragrafi a seguire, sta a indicare che l'ente che noi siamo è già da sempre fuori di sé, presso il mondo in cui è situato. Questo non significa, tuttavia, che l'esserci è semplicemente interno al mondo, collocato in esso, bensì che egli è in un rapporto costitutivo con l'essere del *mondo* in quanto tale²⁷⁶. Gli altri enti, che non hanno il carattere d'essere dell'esserci, sono *in-terni* al mondo e hanno la caratteristica di essere "alla mano", l'esserci no. Eppure, è lo stesso esserci a riconoscersi spesso e per lo più come un "fattuale esser-sotto-mano"²⁷⁷, confondendosi tra gli altri enti del mondo. Quel genere di fattualità che l'esserci attribuisce a se stesso, è denominata da Heidegger *fatticità*:

Il concetto di fatticità racchiude in sé l'essere-nel-mondo di un ente "intramondano", nel senso che tale ente può comprendersi come solidale nel suo "comune mandato" con l'essere dell'ente incontrato all'interno del proprio mondo.²⁷⁸

²⁷⁴ Si è detto che l'esserci si rapporta agli enti come mezzi, non come oggetti posti di fronte a lui. Primariamente, egli utilizza gli enti come mezzi, cioè li usa in vista di uno scopo. In questo senso, gli enti fungono da *rimandi*, poiché rimandano sempre ad altro da sé e dalla propria presenza attuale. In tale commercio, ogni scopo diventa a sua volta mezzo, in un *sistema di rimandi* continuo. Per Heidegger questo *sistema di rimandi* altro non è che il *mondo*, che costituisce "una totalità infinita e mai conclusa di rimandi e di significati". (Cfr. L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea* cit., p. 149)

²⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 83.

²⁷⁶ Heidegger rende questo rapporto dell'esserci con il mondo con la formula *in-essere*: "*In-essere è quindi l'espressione formale-esistenziale dell'essere dell'esserci che la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo.*" (*Ivi*, p. 85)

²⁷⁷ *Ivi*, p. 87.

²⁷⁸ *Ibidem*

Con questa formulazione il Filosofo intende focalizzare l'attenzione sul modo in cui primariamente l'esserci si figura a se stesso, ossia come un ente tra gli altri, interno al mondo che lo circonda. Ma l'esserci non è un mero ente tra gli altri; in quanto essere-nel-mondo, esso stabilisce già da sempre e costitutivamente un rapporto di familiarità con il mondo e con le cose, immedesimandosi in esse e stando, in questo modo, sempre fuori di sé presso il mondo. L'esserci *non ha un mondo* circostante, è *essere-nel-mondo*²⁷⁹.

Heidegger, inoltre, sostiene che l'espressione composta "essere-nel-mondo" comprende in sé i sensi dell'*unitarietà* e della *totalità*²⁸⁰. Ciò significa, propriamente, che l'essere-nel-mondo è una costituzione d'essere dell'esserci *unitaria* e che solo se viene concepita nella sua *totalità* viene colta autenticamente. Questo aspetto va tenuto bene a mente per il prosieguo della presente ricerca, poiché sarà grazie alla sospensione esistenziale heideggeriana che l'essere-nel-mondo e il mondo come tale appariranno nella loro unitaria autenticità.

È giunto ora il momento di addentrarsi nell'analisi dell'esistenza dell'esserci, quindi del suo *essere-nel-mondo* e delle sue *possibilità*. Come si vedrà, queste ultime non sempre rappresentano l'esserci nella sua autenticità, anzi, talvolta lo inibiscono e lo diluiscono nel dominio dell'impersonalità. Ma così come l'essere permane nel suo velarsi dietro l'apparizione degli enti, l'esserci mantiene la sua essenza anche quando cede allo scadimento nel *si* impersonale. Heidegger, infatti, individua due modi dell'esistere umano nel mondo, che definisce *esistenza inautentica* ed *esistenza autentica*. È importante sottolineare che il Filosofo non intende, con questi due termini, stabilire una gerarchia o una disparità di valore. È lui stesso, in *Essere e tempo*, a chiarirlo: "L'inautenticità dell'esserci non significa però qualcosa come un essere 'da meno' o un grado d'essere 'inferiore'."²⁸¹ Le due modalità dell'esistenza messe in gioco da Heidegger vanno perciò intese come due declinazioni equivalenti dal punto di vista ontico. In ogni caso, le modalità (gli *esistenziali*²⁸²) con cui l'esserci si dà perlopiù nella sua quotidianità, che

²⁷⁹ In questo pensiero di Heidegger è racchiusa l'ennesima critica ai modi cartesiano e husserliano di indagare il mondo, per i quali esso stava al di fuori dell'immanenza della coscienza, nell'orizzonte della trascendenza (con riferimento al mondo "naturale"). Tra le righe di *Essere e tempo*, al contrario, viene affermata la trascendenza dell'esserci, che è già da sempre presso il mondo. La critica è ancor più esplicita quando l'Autore scrive che "la frase, onticamente banale, 'avere un mondo-circostante' ontologicamente rappresenta un problema." (*Ivi*, p. 90)

²⁸⁰ Cfr. *Ivi*, p. 83.

²⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 69.

²⁸² Così vengono definiti i caratteri d'essere dell'esserci, i quali vanno distinti dalle categorie, ossia le determinazioni degli altri enti che non hanno le caratteristiche dell'esserci. (Cfr. *Ivi*, cit., p. 71)

costituiscono l'“in prima istanza”²⁸³ ontico dell'esserci, sono quelle che rispondono all'appello dell'esistenza inautentica. Seguendo dunque il procedere heideggeriano, si analizzeranno innanzitutto le possibilità dell'esistenza inautentica la quale, si vedrà in che senso, costituisce il *prima* rispetto alla sospensione che si sta cercando di portare a galla tra le righe di *Essere e tempo*.

3.3.3. L'esistenza inautentica e lo scadimento nel *si* impersonale

Si è visto che l'esserci propriamente *non è*, bensì *ha da essere*; d'altro canto, egli *non ha* le sue possibilità, ma *è* le sue possibilità²⁸⁴. Questo perché egli non possiede le sue possibilità, bensì, per così dire, le *incarna*. Ebbene, nel suo progettarsi e aprirsi alle possibilità cui è costitutivamente rimesso, l'esserci può decidere se scegliersi o meno, se realizzarsi o perdersi. “Egli è in grado di realizzare o meno un rapporto con se stesso: con un se stesso inteso appunto nei termini di un poter-essere”²⁸⁵, scrive Fabris.

L'esserci può perdersi o, come recita Heidegger, “conquistarsi solo ‘in apparenza’”²⁸⁶. Si tratta, ora, di capire cosa intenda il filosofo con queste affermazioni. Intanto, è bene comprendere perché nell'analitica esistenziale Heidegger abbia deciso di trattare prima dell'esistenza inautentica e delle sue forme, piuttosto che dell'esistenza in cui l'esserci “sceglie se stesso”. Non è, questa, una mera scelta stilistica dell'autore, il quale sarebbe partito dal “negativo” per approdare al “positivo” (anche perché, come si è sottolineato, inautentico e autentico non costituiscono due poli opposti in senso valoriale). Quello che Heidegger intende portare all'attenzione, è che i modi d'essere legati all'esistenza inautentica sono quelli in cui l'esserci si dà “in prima istanza e per lo più”²⁸⁷. L'esserci, primariamente, si dà in quell'*indifferenza quotidiana* che Heidegger definisce *medietà*²⁸⁸. Si giunge qui a un punto cruciale dell'analitica esistenziale, nonché a uno dei più espliciti attacchi che l'autore di *Essere e tempo* scaglia nei confronti della fenomenologia del suo maestro. Il passaggio suona così:

²⁸³ *Ivi*, p. 70.

²⁸⁴ “L'esserci si determina via via come ente in base a una possibilità che esso è, e cioè che esso in qualche modo insieme comprende nel proprio essere.” (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 70)

²⁸⁵ A. FABRIS, *Introduzione alla lettura* cit., p. 79.

²⁸⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 69.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 70.

²⁸⁸ Cfr. *Ibidem*

Ora, poiché la quotidianità media costituisce l'“in prima istanza” ontico di questo ente, essa è stata e viene sempre di nuovo *saltata via* in ogni spiegazione dell'esserci. Ciò che onticamente è il più vicino e noto è ontologicamente il più lontano, sconosciuto e, quanto alla sua importanza ontologica, mai notato.²⁸⁹

Il rimprovero di Heidegger è, in queste righe, più che mai chiaro. La filosofia, considerando la dimensione quotidiana, *media*, come non valida o non degna di una riflessione su di essa, si è preclusa un intero aspetto dell'esistenza umana. *Saltando* l'orizzonte della quotidianità, la riflessione filosofica commette dunque un errore imperdonabile. A ben vedere, è l'errore che Heidegger attribuisce anche al suo maestro: la mossa con cui Husserl *salta via* il mondo dell'atteggiamento naturale è esattamente quel modo di filosofare che Heidegger intende condannare²⁹⁰. “Non è lecito”, si legge in *Essere e tempo*, “prendere la quotidianità media dell'esserci per un mero ‘aspetto’. Anche in essa, e perfino nel modo della inautenticità, è contenuta a priori la struttura dell'esistenzialità.”²⁹¹ Per tali motivi, l'esserci va interrogato anche nella dimensione in cui “si dimentica di sé” che è, inoltre, il modo quotidiano in cui esso si dà. “L'essere-nemondo (e quindi anche il mondo) devono esser posti a tema dell'analitica nell'orizzonte della quotidianità media, perché è questo il modo d'essere prossimale dell'esserci”²⁹², scrive Heidegger nel paragrafo §14 (*L'idea della mondanità del mondo in quanto tale*). Una tale premessa non può che opporsi alla messa in parentesi husserliana del mondo dell'atteggiamento naturale. Infatti, come si è già visto, del metodo fondamentale della fenomenologia del maestro, Heidegger affermò che si trattasse di un'astrazione, se non della vera e propria omissione di un intero orizzonte esistenziale, relevantissimo in termini ontico-ontologici. Heidegger, al contrario, intende partire proprio da quell'orizzonte più prossimale in cui l'esserci, pur dimenticandosi del suo sé autentico, si riconosce.

²⁸⁹ *Ibidem*

²⁹⁰ Bisogna comunque precisare, per evitare fraintendimenti, che Husserl propriamente non *salta via* il mondo dell'atteggiamento naturale con la sua *epoché* fenomenologica, bensì lo pone tra parentesi e questo solo dopo averne esposto e analizzato i caratteri distintivi. D'altra parte, è altresì vero che Husserl lo considera un terreno pregiudiziale e non adatto a una ricerca fenomenologica che miri alla creazione di una scienza dell'essere puro. È questo giudizio di valore che fa storcere il naso a Heidegger il quale, come si è visto sopra, intende interrogare fenomenologicamente e ontologicamente qualsiasi dimensione dell'esistenza, partendo proprio da quella più quotidiana in cui gli enti sono trattati come *oggetti alla mano*. Il *salto*, dunque, che in questo testo viene attribuito a Husserl, va inteso in questo modo.

²⁹¹ *Ivi*, p. 71.

²⁹² *Ivi*, p. 101.

I modi d'essere inautentici dell'esserci sono svariati e riguardano sia il singolo esserci sia il *con-esserci*, cioè l'orizzonte dell'esserci nella misura in cui esiste tra altri enti come lui. Come si è detto, l'inautenticità è caratterizzata da una generale dimenticanza di sé da parte dell'esserci²⁹³. Heidegger analizza tali possibilità esistenziali in maniera scrupolosa, nel corso di parecchi paragrafi, ben osservando la vocazione fenomenologica che egli stesso ha attribuito a *Essere e tempo*.

Ciò che accomuna tutte le modalità d'essere dell'esserci inautentico è lo *scadimento* o, per usare la traduzione più fedele alla parola tedesca che usa Heidegger (*Verfallen*), la *deiezione*. Il *Dasein*, quando sceglie di condurre un'esistenza inautentica, è *deietto*, ossia *scade* fuori di sé, s'immedesima negli enti che incontra nel mondo. Questo avviene sia nel suo commercio con gli enti che non hanno il carattere d'essere dell'esserci, ovvero tutte quelle cose con cui l'esserci intrattiene quotidianamente rapporti di utilizzabilità, sia nel suo esistere *medio* in un mondo abitato da altri enti come lui. Il costitutivo stare assieme degli uomini nel mondo è reso da Heidegger con la già citata espressione *con-esserci*²⁹⁴. Nella modalità più prossima e inautentica di questa compresenza, l'esserci scade nel dominio del *si* impersonale. Nel *man* (la parola tedesca che coincide con il *si* impersonale della lingua italiana) l'esserci si diluisce e vela a se stesso, poiché si omologa agli altri che – nonostante questa tacita omologazione – crede di avere di fronte a sé come enti alla mano. Heidegger annuncia la “dittatura del si” con le seguenti parole:

Questo esser-‘l’un con l’altro’ omologa completamente il proprio esserci al modo d’essere ‘degli altri’, e fa in modo che gli altri scompaiano ancor più nella loro diversità e nella loro distinzione. In questa non-vistosità e non-constatabilità, il *si* dispiega la sua autentica dittatura. Noi godiamo e ci divertiamo come *si* gode; noi leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e d’arte come *si* vede e *si* giudica; ma altresì ci distinguiamo dalla “massa” come ci *si* distingue; ci “indigniamo” di ciò di cui ci *si* indigna. Il *si*, che di

²⁹³ Va ribadito che tale dimenticanza non presuppone un'esistenza meno vera o valida, bensì solamente una modalità d'essere in cui l'esserci esiste fuori di sé, immedesimandosi negli enti che incontra nel mondo.

²⁹⁴ Si riportano di seguito alcuni passi di *Essere e tempo* in cui è avvalorato l'utilizzo che si è fatto dell'aggettivo *costitutivo* in riferimento al con-esserci dell'esserci: “La chiarificazione dell'essere-nel-mondo ha mostrato che non vi ‘è’ mai in prima istanza, né mai è dato, un mero soggetto senza mondo. E in definitiva tanto meno sarà dato in prima istanza un io isolato senza gli altri.” (*Ivi*, p. 171) “Il mondo dell'esserci è *co-mondo*. L'in-essere è *esser-con* altri. L'essere-in-sé intramondano di questi ultimi è ‘*con-esserci*’”. (*Ivi*, p. 174) “Finché l'esserci è, esso ha *eo ipso* il modo d'essere dell'esser-‘l’un con l’altro’”. (*Ivi*, p. 183)

preciso non è nessuno e che, benché non come somma, tutti sono, prescrive il modo d'essere della quotidianità.²⁹⁵

In queste righe citate, tra l'altro straordinariamente attuali²⁹⁶, è contenuta la più incisiva esposizione di quello che è da intendersi quando Heidegger parla di *dominio del si* e di *quotidianità media* dell'esserci. La *medietà*, assieme con l'*appiattimento* e la *distanzialità* che contraddistinguono l'esistenza dell'esserci in questo esser-“l'un con l'altro”, sono le conseguenze cui l'esserci è rimesso in quanto calato nella dimensione quotidiana del *si*²⁹⁷. Aggiunge Heidegger, in maniera ancor più grave:

Ciascuno è l'altro e nessuno se stesso. Il 'si', nel quale la domanda circa il 'chi' dell'esserci quotidiano trova la sua risposta, è il 'nessuno' al quale ogni esserci nel suo esser-“l'un con l'altro” si è già sempre consegnato.²⁹⁸

Il se-stesso dell'esserci, che si è indagato in quanto “chi” dell'essere-nel-mondo, è dunque in prima istanza un *si-stesso*, che viene distinto invece dal se-stesso autentico, il quale può essere assunto dall'esserci solo a partire da sé, liberandosi dalla dimensione pubblica in cui quel sé viene velato e dimenticato²⁹⁹. “In quanto *si-stesso*, ogni esserci è via via *distratto* nel *si* e bisogna ogni volta che trovi se stesso.”³⁰⁰ Ci si trova, qui, in un passaggio cruciale ai fini del tema al centro di questa tesi. Infatti, nelle righe finali del paragrafo §27 (*Il quotidiano esser-se stessi e il si*), Heidegger si espone in quella che è riconoscibile come un'anticipazione del fenomeno esistenziale dell'angoscia, la quale è stata indicata, per ora solo in via preventiva, come la sospensione presente in *Essere e tempo*.

L'affermazione del *si-stesso* come modo d'essere quotidiano dell'esserci è ormai definitiva. L'essere-nel-mondo è, in prima istanza, *medio* e scaduto nel *si*: “io non ‘sono’ affatto ‘io’ nel senso del sé proprio, ma sono gli altri nella maniera del *si*. [...] In prima istanza l'esserci è *si*, e tale per lo più resta.”³⁰¹ Ma, più oltre, Heidegger annuncia una possibilità totalmente diversa per l'esserci, il quale, nonostante il suo darsi primario nei

²⁹⁵ *Ivi*, p. 185.

²⁹⁶ Oggi, nel 2023, a distanza di quasi un secolo dalla pubblicazione di *Essere e tempo*, l'esposizione dei modi con cui la “dittatura del si” esercita il suo potere risuonano ancor più carichi di significato.

²⁹⁷ Cfr. *Ivi*, p. 186.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 187.

²⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 188.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 188-189.

³⁰¹ *Ivi*, p. 189.

modi della medietà, è esposto alla possibilità di comprendersi³⁰² in quanto se-stesso autentico:

Quando l'esserci svela davvero il mondo e se lo reca appresso, quando dischiude a se stesso il suo essere autentico, questo svelare "mondo" e questo dischiudere esserci si compiono sempre come uno spazzar via velamenti e oscuramenti, come uno spezzar mascheramenti che l'esserci impone a se stesso.³⁰³

Il Filosofo, con queste parole, afferma che il se-stesso autentico dell'esserci sarà riconosciuto mediante un'opera di *svelamento* e *dischiudimento*. Ciò che andrà *spazzato via* è proprio quel *velo* in cui l'esserci stesso *si* immedesima e *si* diluisce nella sua esistenza quotidiana.

Prima di proseguire oltre, è bene ribadire nuovamente un aspetto che può apparire oscuro e, di conseguenza, può facilmente essere frainteso. Si è già detto che la coppia autentico-inautentico non presuppone nessun giudizio di valore riguardo le possibilità esistenziali dell'esserci. Allo stesso modo vanno trattati i concetti di deiezione, scadimento, appiattimento e così via. Heidegger, a tale avviso, specifica che "la struttura ontologico-esistenziale dello scadere verrebbe inoltre fraintesa, se si volesse affibbiarle il senso di una proprietà ontica cattiva e riprovevole"³⁰⁴ e che, al contempo, "l'esistenza *autentica* non è qualcosa che stia sospeso sopra la quotidianità scadente, ma è, esistenzialmente, solo un coglimento modificato di essa"³⁰⁵. Per comprendere al meglio questa tematizzazione heideggeriana, è utile ricordare quello che è stato eletto come il metodo della sua ricerca, cioè la fenomenologia. Il metodo fenomenologico, in quanto analisi dei fenomeni esistenziali dell'ente che siamo, deve necessariamente cogliere tutte le possibilità dell'esistenza, ponendole sullo stesso piano fenomenale. L'esserci nella sua quotidianità media non è, dunque, meno vero dell'esserci autentico; si tratta solamente di due modi di darsi dell'essere-nel-mondo. Solo dopo aver compreso questo snodo si è in

³⁰² La comprensione di sé e dei propri modi d'essere è costitutiva dell'esserci in quanto esistente. L'esserci comprende se stesso semplicemente esistendo nelle sue possibilità; non solo: egli comprende le sue possibilità come possibilità d'essere e, tramite queste, si avvicina sempre più a una comprensione dell'essere in generale. È proprio questa costitutiva comprensione del suo essere e dell'Essere in generale che lo rende l'ente ontologicamente privilegiato.

³⁰³ *Ibidem*

³⁰⁴ *Ivi*, p. 253.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 257.

grado di procedere oltre e di comprendere nella giusta maniera il passaggio dall'analisi dell'esserci inautentico a quello autentico.

Per riconoscere il sé, comunque, pare che vada tolto di mezzo il *si*. Tuttavia, a ben vedere, non è proprio così che stanno le cose. Il *man* non va affatto spazzato via, ciò sarebbe improprio, in quanto esso costituisce in ogni caso il modo primario e prossimale di darsi dell'esserci. Togliere di mezzo il *si* significherebbe ricadere nello stesso errore che Heidegger ha rimproverato al suo maestro. Invece, l'esserci svela davvero il se-stesso attraverso una “*modificazione esistente del 'si'*”³⁰⁶ che, si badi bene, non mette in pratica lui stesso. Tale “*autentico esser-sé*”³⁰⁷ si mostrerà nell'irruzione, nell'esistenza dell'esserci, di quel fenomeno *svelante* che è l'*angoscia*³⁰⁸. In conclusione al paragrafo §27, l'Autore non si risparmia un'altra stoccata critica, sempre in riferimento allo svelarsi del sé autentico dell'esserci:

Ma in tal caso un abisso separa ontologicamente la medesimezza del sé autenticamente esistente da quell'identità dell'io che si mantiene attraverso la molteplicità dei vissuti.³⁰⁹

Il riferimento è piuttosto chiaro; il bersaglio di Heidegger è sempre quella tendenza filosofica che concepisce l'io in maniera teoreticista e lo riconosce come la somma dei suoi vissuti, cui anche la fenomenologia di Husserl si era accodata. Per capire meglio che cosa contiene tale abisso e perché, secondo Heidegger, il *sé autenticamente esistente* starebbe “più in alto” dell'*io somma-di-vissuti*, non resta che affrontare l'analisi di quel fenomeno esistenziale che permette di riconoscere, nella sua autenticità più propria e nella sua interezza, l'esserci in quanto essere-nel-mondo.

3.3.4. Lo schiudimento: il fenomeno esistenziale dell'angoscia

Dopo aver analizzato i caratteri principali dell'esistenza inautentica, l'attenzione del Heidegger-fenomenologo dell'esistenza si posa su una domanda: c'è un modo dell'esistenza in cui l'esserci si riconosce come se stesso nella sua interezza? Come si è

³⁰⁶ *Ivi*, p. 190.

³⁰⁷ *Ibidem*

³⁰⁸ Heidegger, a dire il vero, cita l'angoscia più avanti, nei paragrafi dedicati alla sua analisi. L'uso del termine, in questo punto, è da attribuire al sottoscritto.

³⁰⁹ *Ibidem*

visto sopra, infatti, l'esserci è, in quanto essere-nel-mondo, una struttura "originariamente e costantemente intera"³¹⁰. Tuttavia, fino a questo punto l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* si è dispiegata sotto forma di analisi della molteplicità dei fenomeni che caratterizzano l'esistenza del *Dasein*. Ma ciò non deve far perdere di vista l'unità fondamentale dell'ente che noi stessi siamo, come spiega Heidegger, che al §39 (*Se il tutto strutturale dell'esserci sia una totalità originaria*) pone la domanda fondamentale che inaugura una nuova stagione dell'esistenza dell'esserci: "come va determinata in termini esistenzial-ontologici la totalità dell'intero strutturale che abbiamo delineato?"³¹¹, ossia: è possibile riconoscere l'essere dell'esserci nella sua strutturale interezza, al di là della molteplicità di fenomeni in cui egli si diluisce nella sua quotidianità? Proprio a causa di tale molteplicità, spiega il Filosofo, per cogliere l'esserci nella sua totalità ci sarà bisogno di una maniera di schiudimento che lo faccia apparire in maniera *semplificata*³¹². E continua: "insieme con ciò che in essa viene dischiuso, deve poi emergere la totalità strutturale dell'essere cercato"³¹³. Heidegger, in questi passaggi, sta elencando quelli che egli stesso definisce dei "requisiti metodici", e già da questo aspetto della trattazione si può cogliere un'assonanza con il dettato husserliano. Infatti, è in base a essi che l'Autore di *Essere e tempo* introduce l'angoscia come il fenomeno che sta a fondamento dello svelamento dell'esserci autentico³¹⁴. Courtine, come si vedrà più avanti, partirà proprio dalla funzione metodica che Heidegger attribuisce all'angoscia per avvalorare il suo parallelismo con l'*epoché* di Husserl.

Dopo aver preannunciato, nel paragrafo §39, il ruolo fondamentale che l'angoscia ricoprirà in questo momento dell'analitica esistenziale, nel paragrafo §40 (*Il trovarsi fondamentale dell'angoscia come schiusura privilegiata dell'esserci*) Heidegger si misura con l'analisi di tale fenomeno e con le conseguenze – esistenziali e ontologiche – che da esso derivano. Innanzitutto, egli riporta l'attenzione sull'esserci scaduto, il quale funge da punto di partenza del dischiusimento che andrà concretizzandosi con l'irruzione dell'angoscia. Come si è anticipato sopra, dunque, l'esistenza inautentica rappresenta il *prima* rispetto alla sospensione-angoscia. L'esserci nella sua quotidianità, allo stesso tempo, è anche la condizione di possibilità dell'esistenza di un se-stesso autentico

³¹⁰ *Ivi*, p. 259.

³¹¹ *Ibidem*

³¹² Cfr. *Ivi*, p. 260.

³¹³ *Ivi*, p. 261.

³¹⁴ *Ibidem*

dell'esserci, e il perché è presto spiegato dal filosofo tedesco: il risolversi nel *si*, argomenta Heidegger, rappresenta una fuga dell'esserci di fronte a se-stesso. In tale fuga, esso non si porta affatto di fronte a se; tuttavia, è proprio in essa che è implicitamente contenuto il riferimento al se autentico, con il quale l'esserci si tiene, per ora, in un mero rapporto di *privazione*. L'angoscia, in quanto “fenomeno che ha la ‘funzione metodica’ di un trovarsi-a-dischiudere”³¹⁵, toglie tale privazione, dischiudendo il se-stesso autentico dell'esserci come ciò che sta a fondamento anche di quella stessa deiezione nel *si*. Questa esposizione, tra le altre cose, permette ancor meglio di riconoscere come il *si* non venga affatto messo da parte, poiché è il se-stesso a fondarlo, nella fuga da sé.

Preliminare all'esposizione propria dell'angoscia, è anche la sua distinzione con il fenomeno della *paura*. Heidegger non fa segreto del legame che intercorre tra i due concetti i quali, difatti, vengono spesso confusi o fatti coincidere nell'uso quotidiano del linguaggio. Dietro quest'apparente affinità, tuttavia, si cela una differenza essenziale. Entrambi i fenomeni si concretizzano davanti a una *minaccia*, ma mentre ciò che sta davanti alla paura è sempre un ente intramondano, il “davanti-a-che” dell'angoscia è il ni-ente come tale, l'indeterminato³¹⁶. L'ente intramondano non è affatto rilevante per quel “trovarsi fondamentale” in cui consiste l'angoscia:

Il mondo ha il carattere della completa insignificanza. Nell'angoscia non si incontra alcuna cosa particolare che implichi l'opportunità di una possibile minaccia. Perciò l'angoscia non “vede” neppure un determinato “qui” e “là” a partire dal quale la minaccia si avvicini. Che il minaccioso non sia *in nessun luogo*, caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia.

Che il motivo per cui l'angoscia si dà non sia nessun ente intramondano, né nessun luogo determinato significa, per Heidegger, una cosa sola: “il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo in quanto tale”, o meglio: “il davanti-a-che dell'angoscia è l'esser-nel-mondo come tale”³¹⁷. L'angoscia, con il suo irrompere, schiude dunque l'autenticità di entrambi i membri di quel rapporto costitutivo e originario che risponde all'appello di *essere-nel-mondo*: l'esserci e il mondo in quanto tali. Dire che ciò per cui l'angoscia si angoscia non è nulla che sia alla mano non significa affatto che il suo davanti-a-che sia un nulla totale,

³¹⁵ *Ivi*, p. 265.

³¹⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 266-267.

³¹⁷ *Ibidem*

poiché “il nulla allamano si fonda su un ‘qualcosa’ ben più originario: il *mondo*.”³¹⁸ E dato che mondo ed esserci sono essenzialmente compresi in quella *struttura unitaria* che è l’essere-nel-mondo, si può affermare che “*ciò per cui l’angoscia si angoscia è l’esser-nel-mondo stesso*.”³¹⁹

Il fenomeno dell’angoscia, con la sua forza spaesante, non solo permette all’esserci di cogliersi nella sua interezza e semplicità³²⁰, ma porta anche a galla la finitezza della dimensione pubblica e del *si-stesso* in cui esso si dà in prima istanza e per lo più. Le conseguenze, in termini esistenzial-ontologici, sono enormi:

Nell’angoscia l’ente alla mano nel-mondo-circostante anzi, in assoluto, l’essente nel-mondo, sprofonda. Il ‘mondo’ non è più in grado di offrire nulla, e così pure il ‘con-esserci’ di altri. L’angoscia toglie così all’esserci la possibilità di comprendersi, scadendo, in base al ‘mondo’ e allo stato di spiegazione pubblico. Essa rigetta l’esserci indietro a ciò per cui esso si angoscia: il suo autentico poter-essere-nel-mondo. [...] Con il per-cui dell’angosciarsi l’angoscia dischiude dunque l’esserci *in quanto esser-possibile*, e cioè come ciò che esso unicamente può essere in base a se stesso, in quanto singolarizzato nella singolarizzazione.³²¹

L’angoscia, dunque, con la sua irruzione, pone l’esserci di fronte a quella costituzione che Heidegger aveva già preannunciato nei primi paragrafi dell’opera: l’esserci è esistenza e, in quanto tale, è *apertura di possibilità*. L’esserci è, in ultima istanza e originariamente, il suo proprio *poter-essere*, il suo essere sempre al di là di ogni tentativo d’inquadramento ontico in una sostanza presente. C’è di più: “l’angoscia fa palese nell’esserci l’*esser-al* più proprio poter essere, cioè l’*esser-libero per* la libertà di scegliere e cogliere-se-stesso”³²². Grazie a tale fenomeno, l’esserci riconosce la sua libertà, in base alla quale esso può decidere se scegliersi autenticamente o solo apparentemente³²³, scadendo nella medietà del *si-stesso*. L’angoscia, come spiega Fabris, pone l’esserci di fronte alla sua vera condizione, al suo proprio essere: “preda

³¹⁸ *Ivi*, p. 268.

³¹⁹ *Ibidem*

³²⁰ *Semplicità*, qui, va inteso secondo il senso che gli conferisce Heidegger nel paragrafo §39, ossia come semplicità dell’unità strutturale dell’*esserci* (in quanto essere-nel-mondo), di contro alla molteplicità dei fenomeni esistenziali che sono stati esposti lungo tutta la trattazione che precede l’avvento dell’analisi dell’angoscia.

³²¹ *Ivi*, p. 269.

³²² *Ibidem*

³²³ Ecco spiegato quel “conquistarsi solo ‘in apparenza’” citato all’inizio del paragrafo 3.3.3. di questa tesi.

dell'angoscia, [l'esserci] è in grado di potersi scegliere, di potersi rapportare a sé anche in modo autentico, acquisendo così la capacità di essere, propriamente, *libero*.³²⁴

Nel resto del paragrafo §40 le riflessioni di Heidegger sono per lo più votate all'esposizione dell'*originarietà* dell'angoscia e dello *spaesamento* che essa produce. In altri termini, l'autore di *Essere e tempo* spiega che lo scadimento nel *si* – che può a prima vista apparire come una condizione di partenza, dalla quale poi scaturirebbe una sorta di ascesa verso l'esistenza autentica – è in realtà la conseguenza di uno spaesamento che è originariamente e da sempre latente nell'esserci. La deiezione nella medietà non è altro che l'approdo a un "ovvio 'essere-a-casa propria'" in cui l'esserci si acquieta nella familiarità con il mondo³²⁵. In realtà, "tale inospitalità [= spaesamento] non fa che inseguire l'esserci, e minacciare, sia pure non esplicitamente, questo suo quotidiano perdersi nel *si*"³²⁶ che oltretutto, proprio a causa del suo dominio, rende l'angoscia un fenomeno fattiziamente *raro*³²⁷. Il fatto che l'angoscia irrompa di rado, nell'essere-nel-mondo fattizio, comunque, non lede la sua originarietà, ossia il suo venire *prima* di ogni scadimento nel mondo-alla-mano e la sua "fondamentale funzione metodica per l'analitica esistenziale"³²⁸:

Al contrario: la rarità del fenomeno è un indice del fatto che l'esserci, che nello stato di spiegazione pubblica del *si* resta per lo più nella propria autenticità velato a se stesso, può invece, in questo trovarsi fondamentale, essere dischiuso in un senso originario.³²⁹

Ancora una volta, Heidegger sottolinea dunque la funzione fondamentale e *scoprente* che il fenomeno dell'angoscia costituisce per l'analitica esistenziale. Il riferimento al metodo, inoltre, permette di intravedere già abbastanza chiaramente uno dei motivi principali del già annunciato parallelismo con l'*epoché* husserliana.

Si può opportunamente, rispetto a quanto s'è visto finora, affermare dunque che l'angoscia funga da *spartiacque* o ancora, da *passaggio*, da *tramite*, ma soprattutto (per questa ricerca), in qualche modo, da *sospensione*. L'irruzione del fenomeno esistenziale

³²⁴ A. FABRIS, *Introduzione alla lettura* cit., p. 129.

³²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 270

³²⁶ *Ivi*, p. 271.

³²⁷ "E inoltre l'angoscia 'autentica', dato il predominio dello scadimento e della pubblicità, è cosa rara." (*Ivi*, p. 272)

³²⁸ *Ivi*, pp. 272-273.

³²⁹ *Ivi*, p. 273.

dell'angoscia "autentica", di quel trovarsi fondamentale che ha la funzione di dischiudere il se-stesso in quanto *libero* essere-nel-mondo, infatti, comporta la sospensione di un modo dell'esistenza fattizia dell'esserci. Ma questa, per ora, è soltanto una timida allusione. Per cogliere ancor più profondamente il senso di ciò che si sta per ora solo suggerendo è necessario (oltre che straordinariamente illuminante), tornare sul testo di Jean-François Courtine, dal punto in cui lo si era lasciato *in sospeso*.

3.3.5. L'"angoisse-réductive"

È il caso, dunque, di tornare sulle battute di Courtine nel libro *Heidegger et la phénoménologie*. A premettere che la sua non sia l'unica lettura possibile del tema heideggeriano dell'angoscia, d'altronde, è lo stesso interprete francese ad ammetterlo, sin da subito, sebbene in chiave critica³³⁰. Tuttavia, è bene ribadire questo aspetto prima di proseguire oltre, ossia che questa ricerca si affida all'interpretazione di Courtine in maniera consapevole rispetto alle innumerevoli esegesi possibili cui il testo heideggeriano, inevitabilmente, si espone.

Quello che stabilisce Courtine è stato prima definito come una sorta di parallelismo. Egli però, a ben vedere, non si limita a evocare delle semplici assonanze tra la coppia di concetti formata dall'*epoché* di Husserl e l'angoscia heideggeriana, bensì mette in gioco la sua idea – per nulla semplice da seguire, almeno a prima vista – secondo cui l'angoscia costituirebbe la "ripetizione", in *Essere e tempo*, dell'*epoché* fenomenologica³³¹. Un'interpretazione, questa, che trova senza dubbio il suo fondamento nella già citata considerazione dell'interprete sulla celebre opera del '27, cioè che essa sia fundamentalmente un testo fenomenologico. Infatti, la proposta del francese comincia dal richiamo della *situazione sistematica* e della *funzione metodologica* che l'angoscia ricopre nell'economia dell'analitica esistenziale:

³³⁰ In particolare, Courtine si riferisce alle interpretazioni che battezzarono il tema dell'angoscia come uno stralcio di filosofia esistenzialista le quali, a suo parere, avrebbero contribuito ad occultare il vero senso degli intenti heideggeriani: "L'interprétation de l'analyse de l'angoisse a en effet surtout contribué à entretenir ou à renforcer le contresens qui marque la première 'réception' de l'oeuvre de Heidegger, sous la rubrique de l'existentialisme, voire du nihilisme." (J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* cit., p. 217)

³³¹ Cfr. *Ivi*, p. 234.

Dans tous les cas, ce qui est négligé, c'est la question, pourtant décisive, de la situation 'systematique' de l'analyse de l'angoisse, la question de sa fonction singulière à l'intérieur de l'analytique du Dasein et eu égard à la question directrice du sens de l'être. C'est de cette fonction méthodologique de l'analyse de l'angoisse qu'il faut justement partir si l'on veut l'éclairer dans sa dimension proprement phénoménologique comme répétition rigoureuse de l'épochè husserlienne.³³²

Se si vuole intendere l'angoscia come la ripetizione rigorosa dell'*epoché*, dunque, andrà analizzata secondo la funzione metodologica che essa ricopre internamente all'analitica esistenziale. Qualcosa, a riguardo, è già stato detto poco sopra. L'angoscia funge indubbiamente da spartiacque nell'analisi dell'esistenza del *Dasein*, poiché essa, con la sua irruzione, permette all'esserci di riconoscersi come *se*-stesso (di contro al *si*-stesso in cui si immedesima nella medietà) e di dischiudere una versione di sé *autentica* che resta per lo più velata nel corso dell'esistenza quotidiana. Inoltre, come evidenzia Courtine, la funzione privilegiata che l'angoscia ricopre riguarda anche la strutturale *unitarietà* dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. Dal punto di vista del *metodo*, dunque, è possibile rilevare una *funzione* dell'angoscia, la quale permette il passaggio da una consapevolezza apparente e superficiale di sé dell'esserci a uno svelarsi autentico. Tuttavia, ciò non significa che l'angoscia debba essere intesa propriamente come un metodo³³³, e ciò per alcune ragioni che verranno esposte di seguito, grazie all'aiuto del testo di Courtine.

In *Heidegger et la phénoménologie*, l'Autore sostiene che la domanda di Heidegger che apre all'analisi dell'angoscia sia la seguente: "comment fixer, comment assurer le regard phénoménologique sur l'unité de la totalité structurelle qui vient d'être dégagée?"³³⁴ Ciò che si sta cercando è, dunque, in prospettiva fenomenologica, un *modo* d'accesso; uno *sguardo* preciso che permetta di riconoscere il *Dasein* nella sua totalità, al di là dei molteplici fenomeni esistenziali che si sono profilati lungo l'analisi

³³² *Ivi*, p. 235. (Trad. it.: In ogni caso, ciò che viene trascurato è la questione, pur decisiva, della situazione "sistemica" dell'analisi dell'angoscia, della sua funzione singolare all'interno dell'analitica del Dasein e rispetto alla questione direttrice del senso dell'Essere. È proprio da questa funzione metodologica dell'analisi dell'angoscia che bisogna partire se si vuole riconoscerla nella sua dimensione propriamente fenomenologica come la ripetizione rigorosa dell'*epoché* husserliana.)

³³³ Ciò significherebbe anche disattendere le premesse del primo paragrafo di questo terzo itinerario (3.1.), secondo cui la sospensione metodica si presenterebbe in qualche modo limitata, quando posta di fronte al tema dell'esistenza umana.

³³⁴ *Ivi*, p. 236. (Trad. it.: Come fissare, come assicurare lo sguardo fenomenologico sull'unità della totalità strutturale che è appena stata svelata?)

heideggeriana dell'esistenza inautentica. L'uso di termini come *sguardo*, *metodo*, *accesso* mettono bene in rilievo l'eredità husserliana, che spicca con sempre maggior chiarezza nell'esposizione del filosofo francese, il quale sottolinea nuovamente il ruolo del fenomeno dell'angoscia con le frasi seguenti:

Comment accéder au *Dasein* à partir de lui-même? "...quelle est la voie d'accès ontico-ontologique au *Dasein* lui-même que celui-ci exigerait de soi-même comme seule adéquate?" La réponse est bien connue: c'est l'angoisse, ou mieux le sentiment fondamentale de la situation qu'est l'angoisse [...] qui constitue "un mode de révélation insigne du *Dasein*".³³⁵

L'angoscia, secondo Courtine, implica qualcosa di molto simile a una *messa tra parentesi del mondo* – inteso come mondo-circostante degli enti intramondani³³⁶. Tale sospensione del mondo dell'esistenza inautentica, in effetti, richiama molto la sospensione dell'*atteggiamento naturale* di cui parla Husserl in *Idee*, sul quale entrambi, per certi versi, sembrano concordi riguardo la necessità di una messa in parentesi. L'*epoché* fenomenologica, mediante la sospensione dell'*atteggiamento naturale*, permette al fenomenologo di cogliere i puri fenomeni e di (ri)fondare la conoscenza su dati certi, sull'essere puro della sfera-coscienza. L'angoscia, dalla sua, permette all'esserci di cogliersi e di riconoscere la sua propria essenza: l'esistenza, intesa come apertura di possibilità³³⁷. Ciò che Courtine mette in luce, tuttavia, parlando dell'angoscia come l'unico modo *adeguato* di *rivelazione* dell'esserci, è il fatto che tale modalità dovrà necessariamente essere coerente con l'essenza dell'ente in questione, ossia l'esistenza. Nel tentativo di cogliere la struttura unitaria dell'esserci in quanto essere-al-mondo, infatti, non si può prescindere dalla natura esistentiva dell'esserci. E dato che, secondo Heidegger, la comprensione dell'essere appartiene alla struttura ontologica del *Dasein*,

³³⁵ *Ivi*, p. 137. (Trad. it.: Come accedere al *Dasein* a partire da se stesso? "...qual è la via di accesso ontico-ontologica al *Dasein* che egli esigerebbe come unica a sé adeguata?" La risposta è ben nota: è l'angoscia, o meglio il sentimento fondamentale del trovarsi che è l'angoscia [...] la quale costituisce "una modalità di rivelazione privilegiata del *Dasein*".)

³³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 240.

³³⁷ Non va dimenticato, al di là di qualsiasi analogia, che i due concetti (*epoché* e angoscia) operano, all'interno dei due sistemi filosofici di appartenenza, in due orizzonti ontologici diversi. Se l'*epoché* di Husserl conduce alla sfera assoluta dell'essere e ha quindi di mira l'ontologia generale, l'angoscia di Heidegger opera all'interno di un orizzonte "regionale" in termini ontologici, poiché la posta in gioco è l'essere di quell'ente che è l'esserci, non il senso dell'essere in senso ampissimo.

non si può pensare che esso, per conoscersi, debba ricorrere a un'introspezione egologica di tipo cartesiano, né a un'analisi dei vissuti di coscienza al modo di Husserl.

“Étant, celui-ci se révèle à lui-même dans son être”³³⁸, riporta Courtine, citando Heidegger. Si tratta di un punto focale, poiché racchiude in sé non solo il senso profondo dell'irruzione dell'angoscia, ma anche lo scarto maggiore che la distingue dall'*epoché* fenomenologica e, a ben vedere, da tutte le altre sospensioni che si sono fin qui analizzate, a partire da quelle scettiche fino a Husserl. L'angoscia, infatti, *irrompe* nell'esistenza dell'esserci, *sospendendo* quello scadimento cui egli si consegna nella vita quotidiana fattizia:

L'angoisse s'empare de nous, elle nous tombe dessus, elle advient comme un événement fondamental (*Geschehen*) par lequel le Dasein est lui-même porté.³³⁹

“L'angoscia s'impadronisce di noi”, scrive Courtine, rendendo ancor meglio l'idea di un'irruzione che opera *dall'esterno*. Ciò non vuol dire che l'angoscia giunga al *Dasein* da fuori di sé, bensì che essa non viene scelta arbitrariamente. L'angoscia è un trovarsi fondamentale, una “*tonalité affective de fond*”³⁴⁰, cioè, di nuovo, qualcosa che “cade addosso” all'esistenza dell'ente che noi siamo. Heidegger, con l'analisi di questo fenomeno esistenziale, intende ancora una volta ribadire la precedenza del *trovarsi* (esistenziale) rispetto al *conoscere* (teoretico-speculativo). La maggior conoscenza di sé e delle proprie possibilità che l'esserci conquista dopo l'irruzione dell'angoscia non è affatto il frutto di un'operazione metodica, bensì semplicemente di un *lasciarsi prendere* dall'essere cui apparteniamo. Ogni operazione metodica viene *dopo* l'originarietà dell'esistenza: in tal senso quest'ultima costituisce il *limite del metodo*.

Si è visto che noi, in quanto esserci, siamo rimessi alla precedenza e all'esigenza rivelatrice dell'angoscia; pertanto, la scoperta della nostra libertà ne è la diretta conseguenza, *non* la premessa. A Husserl, che in *Idee* scrive: “facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io [...] esercito in senso proprio l'*epoché* fenomenologica”³⁴¹, Heidegger risponde ancora una volta evocando il senso profondo dell'essere a cui siamo

³³⁸ *Ivi*, p. 239. (Trad. it.: Essendo, egli [l'esserci] si rivela a se stesso nel suo essere.)

³³⁹ *Ivi*, p. 245. (Trad. it.: L'angoscia s'impadronisce di noi, ci cade addosso, essa irrompe come un evento fondamentale per il quale il *Dasein* stesso è portato.)

³⁴⁰ *Ivi*, p. 239.

³⁴¹ E. HUSSERL, *Idee* cit., p. 65.

rimessi. La libertà, per il filosofo tedesco, non è affatto intesa alla stregua del libero arbitrio scientifico-fenomenologico di chi mette in pratica il metodo-*epoché*, bensì è, in modo diametralmente opposto, la libertà propria del *Dasein* di potersi conquistare o scadere, di poter esistere autenticamente o inautenticamente. “En reconduisant le *Dasein* à lui-même, l’angoisse réductive révèle en lui son pouvoir-être le plus propre, ou mieux son ‘être-libre pour le pouvoir-être le plus propre’”³⁴², aggiunge Courtine, ribattezzando la sospensione heideggeriana con il nome composto “*angoisse réductive*” (più avanti anche “*angoisse réductrice*”)³⁴³.

Lo scarto maggiore, dunque, tra l’*epoché* e l’angoscia, consiste nell’opposizione tra il carattere arbitrario del metodo husserliano e quello specificatamente *eventuale* e *originario* dell’angoscia heideggeriana. Ma non è l’unico punto di rottura rilevante. Un altro carattere discordante non di poco conto è riconoscibile nel “contenuto” della rivelazione che segue alla sospensione. La sospensione metodica di Husserl, come si è constatato, permette al fenomenologo che la mette in pratica di conquistare uno sguardo scevro di pregiudizi e chiaro nei confronti delle cose. L’*epoché*, per così dire, permette di liberare i puri fenomeni dalla zavorra che viene loro sovrapposta nella conoscenza abituale e oggettivistica del mondo. Il terreno originario che viene scoperto tramite la sospensione dell’atteggiamento naturale costituisce, tuttavia, pur sempre qualcosa come un ordine di enti che, nel caso di Husserl, sono gli *Erlebnisse*, i quali vengono riconosciuti come puri fenomeni dotati di validità apodittica. La sospensione-angoscia, invece, porta con sé tutt’altro esito: ciò che viene rivelato grazie a essa è il *nulla del mondo*, ossia la totale irrilevanza del mondo degli enti intramondani³⁴⁴. L’angoscia fa sì che la familiarità che l’esserci ha nei confronti del mondo *crolli*. Tutto diventa *estraneo*, in contrasto con quell’abituale modo di esistere in mezzo alle cose, agli enti alla mano, con i quali l’esserci, nella medietà, stabilisce un rapporto di familiarità. Tutto diventa indifferente, con l’irruzione dell’angoscia: “L’angoisse est la disposition fondamentale qui nous place face au néant”³⁴⁵, sentenza Courtine.

³⁴² J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* cit., p. 243. (Trad. it.: Riportando il *Dasein* a se stesso, l’angoscia riduttrice rivela in lui il suo poter-essere più proprio, o meglio il suo "esser-libero per il suo poter-essere più proprio.")

³⁴³ I due nomi composti *angoisse réductive* e *angoisse réductrice* vanno considerati equivalenti alle varie forme utilizzate in questa tesi come “sospensione-angoscia”, “angoscia sospensiva” e così via.

³⁴⁴ “Dans l’indifférence de l’étant intramondain qui n’est plus ‘relevant’ [...], se révèle le rien, le néant de ‘monde’.” (*Ivi*, p. 240. Trad. it.: Nell’indifferenza dell’essere intramontano che non è più “rilevante” [...], si rivela il nulla, il nulla del “mondo”).

³⁴⁵ *Ivi*, p. 246. (Trad. it.: L’angoscia è la disposizione fondamentale che ci pone di fronte al nulla.)

A poche righe dalla fine del capitolo Courtine espone – “esagerando appena” – la sua tesi finale, con la quale si è deciso di concludere questo paragrafo, senza aggiungere altro. Tramite l’intuizione del filosofo francese si è potuto scorgere il motivo della sospensione all’interno di una delle opere più importanti del Novecento filosofico (e probabilmente di tutta la storia della filosofia occidentale). Non solo: tramite il confronto critico con l’*epoché* di Husserl – riconosciuta dall’interprete come l’antenato concettuale dell’angoscia – se n’è potuta cogliere la straordinaria portata esistenziale, oltre che la novità in termini filosofici. L’analisi del fenomeno dell’angoscia, infatti, ha svelato un nuovo modo di concepire la sospensione. Essa conserva anche nel dettato heideggeriano – rivelando al Dasein scaduto nell’oceano del *si* il suo autentico esser-libero per le proprie possibilità – la sua *forza rivelatrice*, ma lungi dall’essere scelta o messa in pratica metodicamente, essa *accade, irrompe e s’impadronisce di noi*.

Dans sa fonction méthodique, pourrait-on dire en exagérant à peine, l’angoisse réductive n’est pas absolument différent de la réduction transcendentale en mode husserlien, même si elle se déploie dans une dimension tout à fait nouvelle: non plus celle de la réflexion, de l’idéation, de l’abstraction et de l’intuition, mais celle de la *Stimmung*, de la tonalité affective comme être primordiallement accordé et ouvert au monde [...].³⁴⁶

3.4. DA HEIDEGGER A SARTRE

L’analisi di *Essere e tempo* s’interrompe qui. La scelta di non proseguire oltre, evitando di affrontare da vicino altri passaggi dell’opera del 1927, è giustificata da uno dei motivi con cui questo terzo itinerario è stato introdotto: quello della logica “mezzo-fine”. Infatti, la declinazione esistenziale del concetto di sospensione, come ha già dimostrato l’analisi del dettato heideggeriano, si svincola in maniera netta da tale logica. Ciò non significa che non ci sia altro *dopo* la sospensione, nell’analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Infatti, la scoperta della *cura* (*Sorge*) come essere dell’esserci, insieme con i suoi tre momenti (“avanti-a-sé-esser-già-in-in-quanto-esser-presso”) e, ancora, l’essere-per-la-morte come possibilità più propria dell’esistenza si possono certamente

³⁴⁶ *Ivi*, p. 245. (Trad.it.: Nella sua funzione metodica si potrebbe dire, esagerando appena, che l’angoscia riduttrice non è affatto diversa dalla riduzione transcendentale in modo husserliano, anche se si sviluppa in una dimensione del tutto nuova: non più quella della riflessione, dell’ideazione, dell’astrazione e dell’intuizione, ma quella della *Stimmung*, della tonalità affettiva come essere primordialmente rapportato e aperto al mondo [...].)

considerare come delle verità che scaturiscono dal fenomeno sospensivo dell'angoscia³⁴⁷. Tuttavia, il fatto che queste non siano un approdo, per così dire, preventivato e che l'angoscia non sia un metodo arbitrariamente messo in pratica dall'esserci, cambiano di molto la posta in gioco (rispetto al caso dell'Husserl di *Idee*, per esempio) e con essa il modo con il quale si è deciso di trattarlo. Per questi motivi ciò che viene “dopo”, nel caso della sospensione esistenziale, risulta meno rilevante ai fini di questa ricerca e verrà dunque lasciato sullo sfondo.

La sospensione-angoscia è stata riconosciuta come una sospensione eventuale, spaesante e non arbitraria. Questi sono i caratteri che – si tenterà di mostrare – riassumono anche un altro esempio di sospensione esistenziale: *la nausea*, fenomeno protagonista dell'omonimo romanzo sartriano. Prima di continuare va però fatta una premessa. Per le forme analizzate nel corso dei primi due itinerari non c'è stato il bisogno di avvalorare il loro statuto di sospensione tramite l'appoggio di una specifica esegesi filosofica³⁴⁸; nel caso dell'angoscia, invece, per motivare la tesi secondo cui essa costituirebbe una forma di sospensione, si è dovuto fare affidamento sulla lettura di un interprete autorevole. Per quanto riguarda il caso di Sartre e de *La nausea*, infine, si tratterà (in parte) di una libera interpretazione.³⁴⁹ Lo scopo principale delle riflessioni a venire, dunque, sarà quello di dimostrare in che modo e perché tale argomento può coerentemente prender parte al *logos* di questa ricerca.

È già stato anticipato qualcosa riguardo il rapporto filosofico tra Heidegger e Sartre, che ha preso forma anche direttamente nella loro esistenza storica³⁵⁰. Se pur in maniera meno importante, inoltre, anche Sartre ha subito l'influenza della fenomenologia di Husserl. Il più celebre confronto critico cui i due filosofi hanno dato luogo è rappresentato dalla conferenza di Sartre *L'esistenzialismo è un umanismo* e dalla *Lettera sull'“umanismo”* con cui Heidegger rispose alle tesi esposte dal pensatore francese. Si tratta, è bene sottolinearlo, di un Heidegger molto più maturo di quello che pubblicò

³⁴⁷ La *Cura* è tematizzata, in *Essere e tempo*, proprio nei paragrafi successivi a quello dedicato all'angoscia (§40). La morte e l'essere-per-la-morte vengono analizzati dal paragrafo §46 al §53 (compresi). La morte è presentata da Heidegger come la possibilità estrema e più propria dell'esserci. Essa, quando viene riconosciuta e precorsa autenticamente, appare come l'unica possibilità cui l'esserci non può sfuggire e di fronte a cui esso è più che mai messo di fronte alla sua *autentica* esistenza.

³⁴⁸ Fatta eccezione, ma solo parzialmente, per il dubbio cartesiano.

³⁴⁹ “In parte” perché la nausea viene intesa come una sospensione sempre e comunque sulla scorta delle riflessioni di Courtine sull'angoscia. La nausea verrà interpretata, nelle pagine che seguono, come una sorta di “sorella” dell'angoscia, se possibile ancor più lontana dall'*epoché* fenomenologica e, in generale, dal teoreticismo degli altri fenomeni sospensivi finora incontrati.

³⁵⁰ Vedi la prima nota a piè di pagina al paragrafo 3.3.2. di questa tesi.

Essere e tempo e che aveva già operato la cosiddetta “svolta” (*Kehre*) del suo pensiero³⁵¹. Si è anche detto che Heidegger non accettò mai, in nessun momento della sua riflessione, di essere etichettato come pensatore esistenzialista; al contrario, Sartre fece le veci dell’esistenzialismo in maniera esplicita e fiera. Il filosofo tedesco preferì sempre considerarsi un fenomenologo e un pensatore dell’Essere, unico fenomeno e oggetto della filosofia. L’Essere, secondo Heidegger, precede inesauribilmente l’esistenza umana, la quale si presenta come privilegiata proprio per via dell’apertura e della comprensione che essa ha nei confronti di tale precedenza. A Sartre, che nella conferenza parigina del 1945 affermò che “siamo su di un piano in cui ci sono solamente degli uomini”³⁵², Heidegger ribadì che, pensando al modo di *Essere e tempo*, si dovrebbe piuttosto ammettere che siamo su un piano in cui c’è principalmente l’Essere³⁵³. In questo scambio di battute è contenuto il senso profondo dell’opposizione tra i due filosofi. Tale scarto prende ancor più forma attraverso l’affermazione del primato che il francese conferisce all’esistenza sull’essenza, per quanto riguarda l’uomo. Secondo Sartre, l’uomo è costitutivamente *libero* perché si deve inventare continuamente ed è il primo artefice del proprio destino³⁵⁴. In questo senso, l’essenza dell’uomo è determinata a posteriori, viene delineata, per così dire, dall’esistenza. *L’uomo si fa da sé*, esistendo determina la propria essenza³⁵⁵. È chiaro, alla luce di quanto si è detto riguardo l’ontologia heideggeriana e il ruolo dell’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, che quella del filosofo francese sia una concezione antitetica rispetto a quella heideggeriana. L’uomo, l’esserci, secondo Heidegger, è certamente un progettarsi e uno scegliersi libero, ma sempre e comunque all’interno di un orizzonte in cui esso si ritrova *gettato*, e perciò rimesso a un’apertura di possibilità in qualche modo *condizionata*³⁵⁶. L’essenza dell’uomo, heideggerianamente intesa, precede dunque la sua esistenza fattizia e calata nel mondo. Nella riflessione di Sartre non è presente quell’orizzonte originario dell’Essere che ha in mente Heidegger.

³⁵¹ È lo stesso Heidegger ad attribuirsi questo cambio di rotta. La *Kehre* consiste nello spostamento dell’attenzione filosofica dall’esistenza umana all’Essere propriamente inteso. Nei decenni successivi a *Essere e tempo*, infatti, il Filosofo pose l’Essere al centro della sua riflessione, anziché l’esserci. Ciò non significa, comunque, che l’ente umano perda il suo ruolo privilegiato per la comprensione dell’ontologia.

³⁵² J-P. SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1984, p. 62.

³⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’“umanismo”*, Milano, Adelphi, 2021, p. 61.

³⁵⁴ Cfr. J-P. Sartre, *L’esistenzialismo* cit., p. 64, p. 82.

³⁵⁵ Ecco in che senso l’esistenzialismo è un umanismo: perché l’uomo è l’unico artefice del proprio essere. Non c’è nulla in lui di innato o che gli sia stato donato da un’entità superiore, come può essere un dio. L’esistenzialismo sartriano è indubbiamente un esistenzialismo ateo.

³⁵⁶ “[...] la condizione di possibilità è a sua volta condizionata. Il *Dasein* è al tempo stesso progetto e affezione, possibilità infinite e finitezza” scrive, a tal riguardo, Cortella. (L. CORTELLA, *La filosofia contemporanea* cit., p. 145)

Come è già stato spiegato innanzi, però, ai fini della presente ricerca, è il piano dell'esistenza umana che verrà preso in considerazione. Pertanto, pur essendo a conoscenza della differenza ontologica che si frappone tra la filosofia heideggeriana e quella sartriana, ci si muoverà qui sullo stesso piano, cioè su quello dell'esistenza dell'uomo (o esserci).

Mentre nel caso di Heidegger il senso dell'esistenza umana è stato indagato accostando le riflessioni di un'opera eminentemente filosofica e sistematica come *Essere e tempo*, nel caso del maggior esponente dell'esistenzialismo francese si è scelto di affrontare una lettura che ha traghettato la riflessione filosofica attraverso la modalità del romanzo. Il fatto che l'ultimo esempio di sospensione che verrà qui presentato emerga tra le righe di un romanzo non rappresenta un dato ininfluenza; anzi, più avanti verrà chiarito perché, oltre al motivo della successione storico-filosofica, la *sospensione-nausea* è stata adottata come chiudi pista nella rassegna dei vari tipi di sospensione cui questa tesi ha dato luogo. Il genere letterario attraverso il quale Sartre ha dato voce alla sua sospensione, come si avrà modo di notare, costituisce la differenza maggiore nei confronti della sospensione heideggeriana, con la quale, dal punto di vista esistenziale, la nausea condivide molti aspetti.

3.5. LA SOSPENSIONE NE *LA NAUSEA*

Se la sospensione presente in *Essere e tempo*, l'angoscia, ha necessitato di uno scavo ermeneutico per essere riconosciuta, lo stesso non si può dire per il caso della sospensione sartriana. *La nausea*, infatti, è contemporaneamente il titolo, il protagonista fenomenologico e, per questa ricerca, la sospensione presente nella filosofia di Jean-Paul Sartre. Il compito dell'analisi a seguire sarà quello di evidenziare il suo *ruolo sospensivo* e, anche in quest'ultimo caso, la sua *forza rivelatrice*.

3.5.1. La cornice storica e gli studi fenomenologici

Prima di passare all'esposizione di tali motivi, però, è opportuno descrivere la cornice storica e sociale nel quale ha preso vita il romanzo di Sartre. Nel caso de *La Nausea* questo dato è esponenzialmente più rilevante rispetto alla pubblicazione di *Essere e tempo*. L'opera di Heidegger, infatti, se ha avuto degli stimoli e delle spinte "da fuori"

(al di là di quelle “interne”, animate dalla coscienza filosofica del suo autore), esse sono state di tipo prettamente teoretico-filosofico o, ancora, fenomenologico. *La nausea*, dalla sua, è certamente il risultato degli studi di Sartre ma è, al contempo (e forse in maniera ancor più consistente), lo specchio della condizione storico-esistenziale del Filosofo e del popolo francese tra le due Guerre Mondiali. Con ciò non si vuole intendere che Heidegger sia vissuto fuori dalla storia, il che sarebbe profondamente scorretto da affermare, ma che mentre il filosofo francese si distinse per il suo *engagement*³⁵⁷, il tedesco viene ricordato più per i suoi ritiri filosofici nella solitudine della Foresta Nera. In ogni caso, il romanzo di Sartre è unanimemente considerato uno dei ritratti meglio riusciti dell'uomo europeo in balia della precarietà dell'esistenza causata dai conflitti mondiali del XX secolo; *Essere e tempo*, d'altra parte, è spiccato molto più per motivi teoretici che storici.

L'esistenzialismo francese, corrente filosofica di cui Sartre è considerato uno dei maggiori esponenti, fu proprio il frutto del caos che animò il cuore dell'Europa in quegli anni, unito alla sintomatica riscoperta di autori, come Søren Kierkegaard, che avevano posto l'esistenza umana al centro della loro riflessione filosofica³⁵⁸. E non si trattò soltanto di un movimento intellettuale o accademico, bensì investì tutte le classi sociali, fino alle più popolari. Tale successo è testimoniato anche dalle già citate parole di Gadamer, secondo il quale la filosofia dell'esistenza fu in grado di fornire il giusto conforto ai popoli sconvolti dalle guerre, al contrario di quanto non seppero fare altre correnti filosofiche spiccatamente accademiche, tra cui la fenomenologia³⁵⁹. La popolarità e la reazione sin da subito positiva che il romanzo del '38 suscitò, perciò, dimostrano ancor più la forza di verità – dai punti di vista storico ed esistenziale – che esso contiene.

Oltre all'orizzonte storico, è importante anche accennare agli studi fenomenologici di Sartre che, tra l'altro, precedono di pochi anni la pubblicazione de *La Nausea*. Sartre studiò la fenomenologia di Husserl negli anni successivi alla sua laurea quando, nel 1933, raggiunse Berlino per una specializzazione. Nella capitale tedesca il francese affrontò la lettura di alcune grandi opere di Husserl, tra cui le *Ricerche logiche*

³⁵⁷ *Engagement* significa *impegno*, inteso come impegno sociale, civile e politico. Sartre è spesso ricordato per questo motivo, secondo il quale egli condusse la sua vita e produsse la sua opera letteraria. A dire il vero, quando pubblicò *La nausea* il Filosofo non aveva ancora stabilito esplicitamente questo carattere della sua letteratura e filosofia, ma si può presumere che fosse un aspetto già velatamente presente, in attesa di essere portato allo scoperto.

³⁵⁸ Non a caso si parla di una vera e propria *Kierkegaard-Renaissance*, in merito all'attenzione che fu dedicata agli studi kierkegaardiani in quegli anni.

³⁵⁹ H.G. GADAMER, *Il movimento fenomenologico* cit., p. 17. Vedi par. 3.1. di questa tesi.

e *Idee I*³⁶⁰. Alcuni concetti della fenomenologia husserliana segnarono profondamente la filosofia di Sartre; il carattere (già brentiano) di intenzionalità della coscienza e il motto husserliano “alle cose stesse”, in particolare, furono di grande ispirazione per il filosofo francese. D’altro canto, Sartre mosse delle critiche non irrilevanti alla fenomenologia di Husserl. Nel saggio *La trascendenza dell’Ego*, per esempio, il francese criticò aspramente la concezione husserliana dell’Io trascendentale. Il testo citato costituisce l’esordio filosofico di Sartre, nel quale sono contenute alcune importanti anticipazioni delle tesi che Sartre definirà nelle sue opere filosofiche più mature, prima tra tutte *L’essere e il nulla*. Ma anche *La Nausea* è – per certi versi – il risultato dell’interpretazione critica della fenomenologia che Sartre produsse in quegli anni.

Per non perdere di vista il tema centrale di questa ricerca, tuttavia, anche nel caso di *La trascendenza dell’Ego* sarà il caso di interrogare il testo in maniera mirata. Della scrupolosa critica alla quale l’Io trascendentale di Husserl viene sottoposto, a questa tesi interessa in particolare il riferimento che l’Autore fa a due concetti ormai ben noti: l’*epoché* e l’angoscia. Dopo aver dimostrato, lungo tutto il testo, che l’Io (*Ego*) è un prodotto *riflesso* della coscienza, e dunque viene sempre dopo di essa (in quanto fondamentalmente *impersonale e irriflessa*³⁶¹), sul finale Sartre introduce un’ipotesi secondo cui la coscienza potrebbe cogliersi nella sua irriducibile *spontaneità e libertà*:

Allora la coscienza, rendendosi conto di ciò che si potrebbe chiamare la fatalità della sua spontaneità, ad un tratto si angoscia: è questa angoscia pura e senza rimedi, questa paura di sé, che ci sembra costitutiva della coscienza pura [...].³⁶²

Poche righe sotto, egli richiama dunque l’*epoché* fenomenologica di Husserl, la quale viene in qualche modo contrapposta all’angoscia³⁶³. “La riduzione sembra potersi operare solo al termine di un lungo studio: essa appare quindi come un’operazione dotta, cosa che le conferisce una specie di gratuità”³⁶⁴, scrive il francese nelle pagine finali de *La*

³⁶⁰ Tali informazioni sono prese dal saggio di M. BOTTO, *Quando Sartre incontrò la fenomenologia*, in *Filosofia UIS*, Volume 12-2, Bucaramanga, Escuela de Filosofía – UIS, 2013, p. 201, nota 5.

³⁶¹ “Possiamo dunque formulare la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa si determina all’esistenza in ogni istante, senza che si possa concepire niente *prima di essa*. Ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela quindi una creazione *ex nihilo*.” (J-P. SARTRE, *La trascendenza dell’Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Ronchi, Milano, Marinotti, 2011, p. 90)

³⁶² *Ivi*, p. 94.

³⁶³ È difficile credere che il Courtine di *Heidegger et la phénoménologie* non sia passato per queste righe.

³⁶⁴ *Ivi*, pp. 94-95.

trascendenza dell'Ego, puntando il dito contro quella mossa che Husserl riconobbe come il metodo fondamentale della fenomenologia, grazie alla quale verrebbe a galla la verità dell'Io trascendentale e dei suoi *Erlebnisse*. Secondo Sartre, invece, se si adotta il punto di vista esposto nel suo saggio:

[...] *l'έποχή* non è più un miracolo, non è più un metodo intellettuale, un procedimento dotto: è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare, è, al tempo stesso, un evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana.³⁶⁵

Queste affermazioni sartriane hanno un peso specifico enorme per la presente ricerca; non solo perché pongono sullo stesso piano (dal punto di vista *funzionale*) i concetti di *epoché* e angoscia, ma anche perché ribadiscono il cambio di paradigma – in chiave esistenziale – che il concetto di sospensione ha subito dopo Husserl³⁶⁶.

Anche secondo il dettato del Sartre-fenomenologo, dunque, la sospensione come “metodo dotto” comporterebbe una certa gratuità o, per dirlo con una formula già usata, un certo *limite*. Si è detto, sin dall'inizio del terzo itinerario, che il limite congenito a tale operazione è rappresentato dal tema dell'esistenza umana. Il metodo-*epoché*, incapace di cogliere l'esistenza nella sua autenticità e apertura al possibile, si limita all'operazione (metafisica) di fissazione di un soggetto presente e dei suoi vissuti. La sospensione, quando proviene dall'esistenza stessa, è invece capace di porre l'uomo di fronte alla sua stessa inafferrabile verità³⁶⁷, senza che egli debba rompersi la testa alla ricerca di un metodo o inseguirsi a vuoto.

L'analisi del fenomeno dell'angoscia condotta da Heidegger, come si è visto sopra, ha dischiuso la forza rivelatrice di un genere di sospensione che irrompe in maniera *eventuale*. Tuttavia, ciò che in questa sede si vuole dimostrare è che la concettualizzazione heideggeriana contiene, per certi versi, un *residuo teoreticista*. Non negli intenti o negli esiti ontico-ontologici, ma nella forma. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, è a Sartre e al suo romanzo che s'intende conferire il merito di aver tematizzato la

³⁶⁵ *Ivi*, p. 95.

³⁶⁶ Sempre tenendo conto del filtro interpretativo cui si stanno sottoponendo le filosofie proposte.

³⁶⁷ “Inafferrabile” è usato nel senso dell'impossibilità di stabilire un'essenza stabile dell'uomo e della sua esistenza.

sospensione esistenziale nella maniera più autentica e coerente. Le analisi a venire tenteranno di esplicitare il senso di questo primato.

È doveroso precisare, tuttavia, prima di addentrarsi nell'analisi de *La nausea*, che anche Sartre concepì una personale interpretazione del fenomeno dell'angoscia, il quale giunse alla sua attenzione in particolare attraverso le filosofie di Kierkegaard e Heidegger. Oltre all'accenno veloce incontrato ne *La trascendenza dell'Ego*, il francese affronterà il tema dell'angoscia in maniera compiuta nella sua maggiore opera filosofica, *L'Essere e il nulla* (1943). In quest'ultima, Sartre presentò una versione dell'angoscia molto vicina a quella kierkegaardiana (al netto della tara teologica), in cui l'angoscia è una conseguenza della libertà dell'uomo, abbandonato a sé stesso e condannato alla piena responsabilità della propria esistenza³⁶⁸. È il caso di precisare qui, una volta per tutte, che la versione sartriana dell'angoscia *non* è la sospensione che si è individuata nel suo pensiero³⁶⁹. E questo anche solo per un motivo già citato, cioè che l'ultimo genere di sospensione si distinguerà dagli altri per il minimo "tasso di teoreticismo" possibile. Questo *minimo*, non a caso, è stato riconosciuto in un'opera di Sartre che precede la maturità teoretica espressa ne *L'essere e il nulla* e che, forse proprio a causa del suo carattere (in parte) pre-filosofico, si presenta come più originaria e vicina alla nostra sensibilità.

3.5.2. La nausea: rivelazione dell'esistenza

Il romanzo *La nausea* apparve per la prima volta su carta stampata nel 1938, due anni dopo la pubblicazione de *La trascendenza dell'Ego* e, come detto, suscitò da subito un grande interesse tra i lettori³⁷⁰. Dal momento che la trama – la narrazione autobiografica a mo' di diario del protagonista, Antoine Roquentin – non si presenta certamente come una delle più dinamiche o travolgenti, è opportuno credere che ciò che colpì i fruitori dell'opera di Sartre fu il modo con cui l'autore seppe descrivere l'esperienza dell'esistere. Un tema, quello dell'esistenza, che dopo il terremoto della

³⁶⁸ Kierkegaard fu il primo pensatore a occuparsi del fenomeno dell'angoscia in chiave filosofica ed esistenziale, tanto da dedicarvi un'intera opera, *Il concetto dell'angoscia*, che pubblicò nel 1844.

³⁶⁹ Inoltre, l'angoscia che ha in mente il Sartre de *La Trascendenza dell'Ego* non è assimilabile al fenomeno esistenziale analizzato da Heidegger al §40 di *Essere e tempo*. Nel saggio di Sartre la coscienza che subisce l'irruzione di quell'evento puro non è l'uomo, o esserci, bensì una coscienza impersonale che si pone su un piano ontologico differente.

³⁷⁰ La maggior parte del romanzo, però, venne scritto nell'anno 1932.

Grande Guerra (e con il secondo conflitto mondiale alle porte) si faceva sentire con sempre maggior peso tra le coscienze dell'epoca. L'esistenza che Sartre descrive ne *La Nausea*, non a caso, ha i caratteri dell'assurdità, della precarietà e della pesantezza. L'esistenza, per Antoine Roquentin, è *pesante*. È un macigno da portare con fatica sulle spalle, di cui non ci si può liberare. L'uomo al centro de *La Nausea* è, per dirla con termini heideggeriani, un progetto gettato nell'abisso insostenibile dell'esistenza. E la nausea, che inizialmente Roquentin subisce come una patologia, è la responsabile di un vero e proprio cambiamento nella sua vita. In una delle pagine iniziali del diario tale mutamento viene esplicitato per la prima volta, attraverso una riflessione-ammissione del protagonista:

M'è accaduto qualcosa, non posso più dubitarne. È sorta in me come una malattia, non come una certezza ordinaria, non come un'evidenza. S'è insinuata subdolamente, a poco a poco; mi son sentito un po' strano, un po' impacciato, ecco tutto. Una volta installata non s'è più mossa, è rimasta cheta, ed io ho potuto persuadermi che non avevo nulla, ch'era un falso allarme. Ma ecco che ora si espande.

[...]

Dunque in queste ultime settimane si è verificato un cambiamento. Ma dove? È un cambiamento astratto che posa sul nulla. Sono io che son cambiato? Se non sono io allora è questa camera, questa città, questa natura; bisogna scegliere.³⁷¹

Già da queste prime frasi del diario di Roquentin emerge lo stravolgimento che la sua esistenza ha subito. Tuttavia, non è ancora chiaro di cosa si tratti. Tutto è cambiato, attorno a lui, ma tale cambiamento è avvenuto nelle cose o nel suo modo di percepirle? Queste sono le prime domande che si pone Roquentin, dopo aver provato le prime timide irruzioni della nausea.

Antoine Roquentin è un trentenne disincantato, stabilitosi nella città francese (immaginarie) di Bouville dopo alcuni lunghi viaggi. Qui, il protagonista passa le sue giornate principalmente tra la sua camera d'albergo, la biblioteca comunale e il Caffè Mably. Suo unico impegno lavorativo è la scrittura di un libro storiografico su un marchese del XVIII secolo, il signor Rollebon, motivo per cui si è trasferito a Bouville³⁷². Tale lavoro lo rende ben presto annoiato e infelice ma, d'altronde – è lui stesso ad

³⁷¹ J-P. SARTRE, *La nausea*, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 2014, pp. 14-15.

³⁷² Il marchese vi aveva soggiornato per un periodo e nella biblioteca civica sono conservate alcune sue lettere.

affermarlo – esso rappresenta l'unica giustificazione della sua esistenza³⁷³. Nei momenti in cui non scrive, Roquentin tenta di affogare il suo stato di perenne riflessione in lunghe passeggiate tra la gente o al Caffè Mably, luogo in cui “tutto è pressoché normale”:

D'altronde, nei caffè, tutto è sempre normale, e particolarmente al caffè Mably, a causa del signor Fasquelle, il proprietario, che ha sul volto un'aria canagliesca molto positiva e rassicurante.³⁷⁴

La normalità rassicurante del caffè Mably non rievoca forse il rassicurante appiattimento nel *si* in cui l'esserci heideggeriano si rifugia *in prima istanza e per lo più* nella sua esistenza quotidiana? Il caffè, metaforicamente, è il luogo della *medietà*, il luogo della quotidianità che omologa e rassicura. “Sono solo in mezzo a queste voci gioiose e ragionevoli”³⁷⁵, annota Roquentin sul suo diario, mentre con distacco osserva i clienti del bar entrare ed uscire, condividere futili chiacchiere e giocare a carte. Perlomeno, tra la gente, il protagonista de *La nausea* sembra riuscire a distrarsi dai tormenti, ad avere dei momenti di placida indifferenza. Ma anche questo tentativo di fuga avrà vita breve, perché con il passare del tempo le nausee si fanno sempre più forti e pervasive, sino a colpirlo anche dentro il caffè:

Non va! Non va affatto: la sento, la sporcizia, la Nausea. E questa volta, è nuovo, m'ha preso al caffè. Finora i caffè erano il mio solo rifugio, perché sono pieni di gente e ben illuminati: non avrò più nemmeno questo; quando nella mia camera mi sentirò oppresso, non saprò più dove andare.

[...]

Ed ecco: da quel momento la Nausea non m'ha più lasciato, mi possiede.

[...]

La Nausea non è in me, io la sento *laggiù* sul muro, sulle bretelle, dappertutto attorno a me. Fa tutt'uno col caffè, son io che sono in essa.³⁷⁶

³⁷³ “Non devo dimenticare che il signor di Rollebon rappresenta, al punto in cui sono, l'unica giustificazione della mia esistenza.” (*Ivi*, p. 99)

³⁷⁴ *Ivi*, p. 17.

³⁷⁵ *Ivi*, p. 20.

³⁷⁶ *Ivi*, pp. 32-34.

Da questo momento in poi, la nausea irromperà nelle giornate di Roquentin nei momenti più disparati, sia che egli si trovi da solo nella sua stanza d'albergo, sia che si trovi nel bel mezzo di una conversazione. Essa ha il potere di modificare totalmente il senso di tutto ciò che si trova intorno a lui, *spogliando* le cose, le persone e le azioni del loro significato abituale. La nausea ha il potere di far emergere l'insensatezza e la vacuità degli oggetti e delle abitudini di pensiero.

Il vero cambiamento nell'esperienza di Roquentin a Bouville, però, avviene quando decide di abbandonare definitivamente la scrittura del suo libro e di lasciare la città. Tale decisione matura nel protagonista dopo diversi episodi nauseabondi che lo hanno portato a riconoscere una triste verità su di sé: egli aveva dedicato tutto se stesso all'esistenza di Rollebon per non sentire la propria.

Non m'accorgevo più che esistevo; non esistevo più in me, ma in lui: era per lui che mangiavo, per lui che respiravo, ognuno dei miei movimenti trovava la sua giustificazione al di fuori, là, di fronte a me, in lui; non vedevo più la mia mano che tracciava le parole sulla carta, e nemmeno la frase che avevo scritta – ma dietro, al di là della carta, vedevo il marchese, che aveva reclamato questo gesto e del quale questo gesto prolungava e consolidava l'esistenza. Io non ero che un mezzo di farlo vivere, lui era la mia ragion d'essere, mi aveva liberato da me stesso.³⁷⁷

Anche in queste riflessioni introspettive del protagonista è individuabile un'analogia con i motivi dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Questo vivere fuori di sé di Roquentin è, heideggerianamente, un modo dello scadimento, un modo di esistere inautentico, fuori dal sé.

D'altro canto, la nausea, per quanto venga presentata indubbiamente in veste negativa, ha, dal punto di vista *funzionale*, un effetto positivo: quello di porre l'uomo – Roquentin, in questo caso – di fronte alla verità della propria esistenza. *La Nausea rivela l'esistenza*. E Sartre è un maestro nel rendere *viva* questa rivelazione (profondamente filosofica) attraverso le parole e le sensazioni del protagonista del suo romanzo:

³⁷⁷ *Ivi*, p. 135.

La cosa, che aspettava, s'è svegliata, mi s'è sciolta addosso, cola dentro di me, ne son pieno... Non è niente: la Cosa sono io. L'esistenza liberata, svincolata, rifluisce in me. Esisto.

Esisto. È dolce, dolcissimo, lentissimo. E leggero: si direbbe che stia sospeso in aria da solo. Si muove. Mi sfiora dappertutto, si scioglie, svanisce. Dolcissimo, dolcissimo. Ho la bocca piena d'acqua spumosa. L'inghiotto, mi scivola in gola, mi carezza, ed ecco che mi rinasce in bocca: nella bocca mi rimane di continuo una piccola pozza d'acqua biancastra, discreta, che mi sfiora la lingua. E questa pozza sono ancora io. E la lingua. E la gola, sono io.³⁷⁸

Se in queste battute l'esistenza appare dolce, non passa molto prima che essa emerga anche nei suoi lati oscuri e pesanti³⁷⁹. Così, a poco a poco, Roquentin comincerà a sentire il peso della sua mano, del suo corpo, persino del suo pensiero. Una pesantezza, questa, che va a sbattere su tutte le esistenze intorno a lui.

Si presenta, a questo punto, uno scarto importante con la concezione esistenzialista di Heidegger, per cui è il caso di aprire una breve parentesi. Secondo il filosofo tedesco solo l'esserci *esiste*, nel senso che la sua essenza è l'esistenza; ciò non vale, invece, per tutti gli altri enti intramondani i quali, meramente, sussistono. Per il Sartre de *La nausea*, al contrario, tutto è esistenza; lo è l'uomo quanto lo sono gli oggetti intorno a lui³⁸⁰. Da ciò ne consegue che il mondo dell'esistenza sartriano assuma l'aspetto di un orizzonte conflittuale in cui le esistenze "sbattono" le une contro le altre³⁸¹. Non è un caso, perciò, che Roquentin percepisca la sua esistenza come "di troppo".

Dopo una lunga conversazione con l'Autodidatta³⁸², uno dei pochi altri personaggi presentati nel romanzo, Roquentin si dirige verso il parco pubblico, dove si profila di

³⁷⁸ *Ibidem*. È interessante notare come l'espressione che usa qui Sartre, "si direbbe che stia sospeso in aria da solo", richiami direttamente uno dei significati che sono emersi dall'analisi etimologica della parola "sospensione". (vedi l'*Introduzione* di questa tesi)

³⁷⁹ "Continua, continua questa impressione del peso, non passa mai. Non c'è ragione perché passi." (Ivi, p. 136)

³⁸⁰ Questa posizione sartriana muterà dopo il romanzo del '38. Ne *L'essere e il nulla*, infatti, il mondo delle cose (l'essere) verrà opposto alla coscienza (il nulla). L'esistenza verrà attribuita solamente all'uomo, mentre delle cose si dirà che *sono*.

³⁸¹ "Tenere il giornale, esistenza contro esistenza, le cose esistono le une contro le altre, lascio cadere il giornale." (Ivi, p. 138)

³⁸² L'Autodidatta è un uomo che Roquentin incontra di frequente nella biblioteca di Bouville. Qui, costui porta avanti il suo progetto di studio universale di tutte le opere presenti negli scaffali, prese una a una in ordine alfabetico. Ateo, ottimista e umanitarista, l'Autodidatta rappresenta l'esempio perfetto di uomo per cui Roquentin prova pena, poiché scaduto nel mondo e incapace di cogliere la vanità dell'esistenza. Il metodo con cui porta avanti i suoi studi esprime ancor più, agli occhi del protagonista, la mancanza di senso e di consapevolezza che caratterizzano la sua vita.

fronte a lui la *rivelazione*. La nausea si era già impossessata di lui dentro il locale dove stava prendendo la colazione con l'Autodidatta, motivo per il quale Roquentin decide di allontanarsi e raggiungere il parco. Ma si tratta di un vano tentativo di fuga: "Vorrei tanto lasciarmi andare, dimenticarmi, dormire. Ma non posso, soffoco: l'esistenza mi penetra da tutte le parti [...]. E d'un tratto, d'un sol tratto, il velo si squarcia, ho compreso, ho visto."³⁸³ Dalla panchina su cui è seduto, il protagonista del romanzo comincia a fissare la radice di un castagno che sta proprio sotto di lui. La natura di questa, d'un colpo, muta radicalmente:

La radice del castagno s'affondava nella terra, proprio sotto la mia panchina. Non mi ricordavo più che era una radice. Le parole erano scomparse, e con esse, il significato delle cose, i modi del loro uso, i tenui segni di riconoscimento che gli uomini han tracciato sulla loro superficie. Ero seduto, un po' chino, a testa bassa, solo, di fronte a quella massa nera e nodosa, del tutto brutta, che mi faceva paura. E poi ho avuto questo lampo d'illuminazione.³⁸⁴

"Di solito l'esistenza si nasconde"³⁸⁵, spiega poco più avanti Roquentin. Nella nostra vita quotidiana facciamo uso delle cose, le etichettiamo con dei nomi, le cataloghiamo in categorie, ma tutto ciò accade solamente in superficie³⁸⁶. La nausea, come spiega F. Fergnani nella *Presentazione a L'esistenzialismo e un umanismo*, è "l'esperienza radicale che, nella crisi o nella sospensione dei significati stabiliti e dei punti di riferimento usuali e strumentali, si fa rivelatrice del fondo di ingiustificabilità che caratterizza la totalità degli esseri."³⁸⁷ Se fino a prima dell'irruzione della nausea, dunque, l'esistenza pareva al protagonista come "una forma vuota che veniva ad aggiungersi alle cose dal di fuori"³⁸⁸, dopo la sospensione dell'atteggiamento *superficiale e quotidiano* essa si *svela* nella sua natura originaria. *L'esistenza è la natura di tutte le cose*. La radice del castagno ne è piena, di esistenza, come ne è piena la mano di Roquentin, la sua saliva, il suo corpo, il suo pensiero. Questa è la verità che ha rivelato la nausea con la sua irruzione sospensiva.

³⁸³ *Ivi*, p. 171.

³⁸⁴ *Ibidem*

³⁸⁵ *Ivi*, p. 172.

³⁸⁶ Cfr. *Ibidem*

³⁸⁷ F. FERGNANI, *Presentazione*, in J-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo* cit., p. 5.

³⁸⁸ J-P. SARTRE, *La nausea* cit., p. 172.

E poi, ecco: d'un tratto, era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose, quella radice era impastata nell'esistenza.³⁸⁹

L'esistenza è dunque la natura intrinseca di ogni cosa, dalla radice alle bretelle dell'oste, dagli alberi del parco allo stesso Roquentin. Tutto esiste, ed esiste in maniera traboccante, invadente, *di troppo*³⁹⁰. “La mia stessa morte sarebbe stata di troppo”³⁹¹, scrive sul diario il protagonista, profilando sempre più l'immagine di un mondo di esistenze sgraziate, pesanti e senza senso. Soprattutto senza senso: *assurde*. L'assurdità dell'esistenza costituisce un'altra verità risultante dalla sospensione-nausea, tramite cui gli oggetti abituali perdono il loro utilizzo, le parole perdono il loro significato, tutto si svuota di quella familiarità rassicurante che esperiamo nella vita di tutti i giorni. Si tratta di un travaglio violento, ma pur sempre svelante e rivelatore, che pone l'uomo di fronte alla cinica verità della *contingenza*:

[...] comprendevo la Nausea ora, la possedevo. A dire il vero, non mi sarebbe facile metterla in parole. L'essenziale è la contingenza. Voglio dire che, per definizione, l'esistenza non è la necessità. Esistere è *esser lì*, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano *incontrare*, ma non li si può mai *dedurre*. [...] la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità. Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso.³⁹²

Questa è l'esistenza per il Sartre de *La nausea*: contingenza pura, *gratuità*. Tutto esiste senza un fondamento, senza senso. Niente può esimersi dall'esistere³⁹³, eppure niente esiste per una ragione.

In quest'orizzonte di insensatezza, l'unico rifugio che Roquentin trova, infine, è tra le note di una musica nostalgica, che fino alle ultime battute delle sue memorie rievoca con amara malinconia. La nausea, ormai padrona, gli ricorda della sua esistenza in ogni dove. Ma quando la musica suona, persino la sospensione si sospende, per lasciare spazio

³⁸⁹ *Ibidem*

³⁹⁰ “Tutto era pieno, tutto era in atto, non c'era intervallo, tutto, perfino il più impercettibile sussulto, era fatto con un po' d'esistenza.” (*Ivi*, p. 179)

³⁹¹ *Ivi*, p. 174.

³⁹² *Ivi*, p. 177.

³⁹³ Cfr. *Ivi*, p. 180.

a una qualche sorta di *pace*. Forse allora la sospensione non è solamente un'irruzione spaesante, non è solo un evento che stravolge, ma può anche darsi come un lieto inciso. C'è un barlume di speranza, in fondo al diario di Roquentin, che recita così: “*Some of these days / You'll miss me honey*”.³⁹⁴

3.6. CONSIDERAZIONI FINALI

È giunto il momento, anche per questo terzo e ultimo itinerario al seguito della sospensione, di tirare le fila del discorso. Alcune considerazioni più ampie, con le quali saranno analizzate nel loro insieme tutte e tre le vie d'indagine proposte in questa tesi, sono invece rimandate alle righe di *Conclusione*.

La declinazione esistenziale della sospensione ha avuto la sua genesi, stando a questa ricerca, all'interno della variegata storia del movimento fenomenologico. Tuttavia, si è sin da subito messo in chiaro che essa si sarebbe distinta per alcuni caratteri che la distanziano non poco dalla sospensione di derivazione husserliana, l'*epoché* fenomenologica, e più in generale dalla sospensione nella sua versione metodica. Grazie alle illuminanti riflessioni di J-F. Courtine in *Heidegger et la phénoménologie*, tale cambio di paradigma è stato ampiamente tematizzato. La sospensione, attraverso la riforma della fenomenologia a opera di Heidegger, ha mutato totalmente il suo statuto, passando dalla forma di metodo filosofico a quella di fenomeno esistenziale. L'irruzione dell'angoscia nell'esistenza dell'esserci sarebbe, stando a Courtine, il ritorno della tematica dell'*epoché* all'interno della filosofia heideggeriana. Ma si tratta di un ritorno tutt'altro che identico. Heidegger, tramite l'introduzione dell'angoscia, è stato capace di conservare tutta la potenza sospensiva dell'*epoché*, eliminandone però il carattere arbitrario e l'eccessivo teoreticismo che caratterizzavano il “metodo fondamentale” di Husserl. L'angoscia, si è visto, è a tutti gli effetti una sospensione della quotidianità in cui l'esserci si ritrova per lo più, ma non è una scelta consaputa. Non c'è nessun fenomenologo che applica delle parentesi sulla realtà. Le parentesi dell'angoscia irrompono nell'esistenza senza preavviso, rendendo estraneo tutto ciò che appariva familiare e alla mano. Ciò non significa che tutto perda di senso, anzi: l'angoscia ha il

³⁹⁴ *Ivi*, p. 237.

potere, liberando l'uomo da ogni scadimento, di porlo di fronte a sé e alle proprie possibilità, sino a renderlo consapevole riguardo la sua possibilità più propria.

Oltre all'angoscia heideggeriana, si è scelto di analizzare anche un altro fenomeno esistenziale che si crede possa rappresentare un tipo di sospensione. Si tratta della nausea provata da Antoine Roquentin, il protagonista de *La nausea* di Jean-Paul Sartre. In quanto sospensione, essa condivide molto con l'angoscia heideggeriana. Il primo aspetto che la accomuna al fenomeno esistenziale dell'angoscia è indubbiamente il suo carattere non arbitrario ed eventuale. Ma anche lo spaesamento e l'estraneità che essa comporta sono sentimenti che erano già stati individuati nell'angoscia. D'altro canto, si può affermare che la sospensione-nausea abbia una certa rilevanza anche dal punto di vista funzionale. Così come l'*epoché* husserliana e l'angoscia heideggeriana, essa si presenta come una *forza rivelatrice*. Infatti, è indubbio che la consapevolezza di sé che Roquentin ha dopo l'irruzione della nausea sia totalmente stravolta, nonché più vicina alla sua propria natura. La nausea, al pari dell'angoscia, consente a chi ne subisce l'irruzione di *mettere in parentesi* un certo modo pregiudiziale e quotidiano di conoscere il mondo e il proprio sé, permettendogli di riconoscere quanto gli è più proprio.

Tuttavia, è giusto sottolineare che la concezione dell'esistenza che Sartre propone nel romanzo del '38 è piuttosto pessimistica, probabilmente condizionata dalla sensibilità dell'Autore e dal periodo storico che stava vivendo. L'esistenza che descrive Roquentin nel suo diario, infatti, viene presentata come una condizione di solitudine e prigionia. L'esser-libero per le proprie possibilità che l'angoscia heideggeriana dischiude, viceversa, appare come un esito più distaccato dalle circostanze storiche (e dalla sensibilità dell'autore) e più universalmente valido dal punto di vista teoretico.

Con riguardo al tema di questa ricerca, a Sartre va però riconosciuto il merito di aver saputo rappresentare la sospensione più viva e tangibile tra tutte quelle incontrate, al di là di qualsiasi teoreticismo. La nausea è un vomito vero, non metaforico, è una condizione che Roquentin subisce *viva* sulla sua pelle, sul suo intero essere. *La filosofia, tra le righe del romanzo di Sartre, prende vita*. E questo è quanto di più lontano ci sia da un metodo, da un'operazione dotta decisa a tavolino, da un trattato filosofico. Il limite che all'inizio di questo itinerario era stato riconosciuto alla sospensione metodica è qui più che mai travalicato, anche più di quanto lo era già stato con l'analitica esistenziale heideggeriana. Il fenomeno-esistenza irrompe da sé, attraverso la nausea, s'impadronisce di noi con tutta la sua abbondanza e, sospendendo ogni azione e giudizio, ci pone di fronte

alla sua *originarietà*. Contro di esso, il rifugio nella medietà quotidiana è soltanto un anestetico passeggero. E nemmeno le spiegazioni, nemmeno i significati hanno presa sull'esistenza: “davanti a quella zampa rugosa, né l'ignoranza né il sapere avevano importanza”, scrive nel suo diario Roquentin, “il mondo delle spiegazioni e delle ragioni non è il mondo dell'esistenza.”³⁹⁵

³⁹⁵ *Ivi*, p. 175.

CONCLUSIONI

I tre itinerari che sono stati proposti nel corso di questa tesi, al di là delle inevitabili differenze (ma anche analogie) di contenuto, hanno tutti condiviso come linea d'orizzonte un unico obiettivo, coincidente con il primo scopo che ci si è posti nell'affrontare questa ricerca: dimostrare *in che senso* il concetto di sospensione può essere considerato un concetto filosofico. Giunti al termine di questi tre cammini, perciò, sembra corretto affermare che il concetto di sospensione può essere filosoficamente interpretato *almeno* in tre modi distinti³⁹⁶. Per la loro presentazione si è scelto di seguire l'evoluzione che il concetto ha subito nel corso della storia della filosofia, a partire dal primo luogo in cui la sospensione ha assunto un significato filosoficamente rilevante, per proseguire poi lungo altre due vie interpretative.

Il “luogo natale” della sospensione filosoficamente intesa si è visto esser costituito dal panorama di pensiero dello scetticismo antico. È nelle speculazioni degli scettici greci che compare per la prima volta, nel *logos* filosofico, la nozione di sospensione. In questo primo caso essa venne enunciata come sospensione del giudizio, in greco *epoché*. Tuttavia, gli scettici concepirono l'*epoché* proprio in opposizione alla versione canonica della filosofia e all'idea che sin dai primi tempi l'ha dominata: l'*episteme*. Pirrone di Elide e i suoi successori si scagliarono contro quest'idea fondativa della filosofia greca perché convinti della fondamentale inconoscibilità delle cose. Contro le grandi conquiste teoretiche e speculative delle accademie filosofiche, essi affermarono la necessità di sospendere ogni giudizio che esprimesse una verità definitiva sull'essere. Sospendere, in questo primo senso, significa dunque *esimersi dall'affermare e dallo stabilire*. Ciò che resta in sospeso è ogni pretesa di conoscenza epistemica, ogni tentativo di stabilire una verità come indubitabilmente vera. Lo scettico, così come vuole il significato stesso del termine e come ribadì con insistenza Sesto Empirico, è “colui che continua nella ricerca”; colui che, di fronte allo spettacolo *meraviglioso* del mondo, non smette mai di interrogarlo, evitando di stabilire arbitrariamente delle verità immutabili su di esso. Bisogna perciò fare attenzione e non pensare che ciò che resta in sospeso nell'*epoché* scettica sia la conoscenza; al contrario, essa viene perseguita in modo perpetuo dagli scettici³⁹⁷. Ciò che va sospesa è la certezza di poter tenere tra le mani una conoscenza epistemica e indubitabile.

³⁹⁶ Lungi da questa tesi è affermare che quelli qui analizzati siano gli unici modi in cui la sospensione può essere filosoficamente intesa.

³⁹⁷ Eccezione fatta per gli esponenti dello scetticismo più radicale, che negava (si badi, non sospendeva) la possibilità della conoscenza *tout court*. Questi ultimi, infatti, riconoscevano nell'*epoché* il fine della

Per giungere a tali esiti lo scetticismo si servì di alcuni argomenti, tra cui quello dell'*epoché*, che hanno influenzato diversi pensatori lungo la storia della filosofia. Un esempio illustre di pensatore che seppe ridare vigore alle proposte scettiche e, in particolare, al concetto di sospensione, è quello di René Descartes. Il celebre “dubbio cartesiano”, infatti, può agilmente essere interpretato come una ripresa – in chiave moderna – dell'*epoché* scettica. Il dubbio è a tutti gli effetti, come si è dimostrato, una forma di sospensione. Si tratta della sospensione di tutte quelle conoscenze che fino a quel momento avevano affollato la vita cosciente degli uomini. Dubitare di tutto significa allora *sospendere tutto ciò in cui si crede, revocandone temporaneamente la validità*. Non si tratta di negare il mondo dei fenomeni o la sua conoscibilità, bensì di sospenderne ogni presunta certezza che si è affermata su di esso nel corso dei tempi. Solo dopo aver tenuto tutto in sospeso ci si può accorgere della prima verità indubitabile: *l'ego cogito*. *L'ego* che dubita. *L'io* che sospende. È questo il “punto di Archimede” dal quale partire per fondare una scienza; perché è questo il fine ultimo di Descartes: rifondare la scienza in vista dell'*episteme*. Non c'è più spazio, dunque, per la scepsi. La conoscenza, per il filosofo francese, è possibile e la sospensione-dubbio si prefigura come il metodo adatto ad affermarla: solo dopo aver sospeso tutte le conoscenze pregresse può essere raggiunta la vera Conoscenza epistemica. In questo aspetto, dunque, Descartes si congeda definitivamente dalla provocazione scettica, pur adottandone lo spirito distintivo e l'arsenale concettuale. La sospensione, in questo secondo senso, assume quindi la funzione di metodo, motivo per il quale tale declinazione è stata battezzata come *sospensione metodica*.

L'altro autore che ha fatto propria la sospensione filosofica nella sua versione metodica è Edmund Husserl. Costui, animato dalle stesse intenzioni di rifondazione di Descartes, si servì ampiamente della pratica della sospensione, ponendola al centro della sua fenomenologia come il suo metodo fondamentale. Peraltro, Husserl, decise di conservare il termine antico *epoché*: tale scelta testimonia ancor più l'importante influenza che l'insegnamento scettico esercitò sul suo pensiero. Persuaso che fosse possibile riportare *in auge* la filosofia come scienza rigorosa – nonostante le tendenze relativistiche delle scienze del suo tempo – Husserl battezzò la sua filosofia come scienza dei fenomeni, *fenomenologia*. I fenomeni che aveva in mente Husserl, però, non vanno

riflessione filosofica, al termine della quale si doveva necessariamente ammettere l'impossibilità – per l'uomo – di raggiungere una vera conoscenza delle cose.

fraintesi con i fenomeni del mondo sensibile, così come li si esperisce “atteggiati naturalmente”; i puri fenomeni che la fenomenologia indaga (che verranno poi riconosciuti come i dati certi e apodittici da porre alla base della rifondazione scientifica) sono gli *Erlebnisse*, i vissuti di coscienza. Quest’ultima, per l’Husserl di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, costituisce la regione dell’essere puro, nonché il terreno fenomenale sul quale ergere le fondamenta della Scienza. Per giungere a una tale scoperta, Husserl, sulla scorta degli insegnamenti scettici e cartesiano, si affidò alla pratica sospensiva dell’*epoché* fenomenologica. Solo mediante la sospensione dell’atteggiamento naturale – nel quale noi uomini ci troviamo quotidianamente e secondo cui il mondo esiste in maniera indipendente al di fuori della coscienza – è possibile pervenire all’atteggiamento fenomenologico, nel quale le cose sono colte nella loro pura chiarezza e verità. L’*epoché* fenomenologica permise così a Husserl di porre “fuori circuito” tutte quelle precomprensioni e quei pregiudizi che corrompono la vera conoscenza e, una volta liberato lo sguardo, di poter cogliere la funzione fondativa della coscienza trascendentale. Così come nel caso del dubbio cartesiano, che ha svelato la verità del *cogito*, la sospensione husserliana ha mostrato, grazie alla sua *forza rivelatrice*, il terreno puro e immanente della coscienza e dei suoi vissuti. In entrambe le forme presentate nel secondo itinerario di questa tesi, la sospensione si è imposta come un metodo, o meglio come *il metodo fondamentale* che ha permesso ai due filosofi-rifondatori Descartes e Husserl di raggiungere le loro rispettive idee di scienza epistemica, rinnegando *in toto* l’esito ultimo della filosofia scettica.

La terza interpretazione filosofica del concetto di sospensione che è stata analizzata nella presente tesi è senza dubbio più trasparente rispetto alle precedenti³⁹⁸, ma non per questo meno valevole di attenzione, anzi, essa è stata infine giudicata come la più *originaria* tra tutte. È il caso dunque di spiegare, in queste battute finali e una volta per tutte, il perché di questo primato. Il terzo capitolo è partito da una provocazione, la quale ha introdotto la terza sospensione (la cui genesi è strettamente legata alla fenomenologia di Husserl e, in particolare, al suo confronto critico con Heidegger) ponendola in opposizione alla sospensione metodica, incontrata nel corso del secondo itinerario proposto. Alla sospensione metodica è stato – sin dall’inizio del terzo capitolo – attribuito

³⁹⁸ Come è già stato spiegato, la sospensione non appare in maniera esplicita nelle riflessioni dei filosofi interrogati nel terzo capitolo, bensì è stato necessario interpretare in maniera mirata due concetti – quelli di angoscia e nausea – al fine di riconoscerli come dei tipi di sospensione filosofica.

un limite sostanziale: quello di aver in qualche modo dimenticato l'esistenza. La spiegazione del titolo del primo paragrafo del terzo itinerario è dunque la seguente: la sospensione, nella misura in cui viene concepita come un metodo da applicare arbitrariamente sulla realtà, pensando dunque di poterla sospendere a proprio piacimento, non rende giustizia ai caratteri inafferrabili dell'esistenza umana. Essa funziona certamente come metodo teoretico e speculativo, ma non ha nulla da dire riguardo l'uomo in quanto esistente. Inoltre, il fatto di utilizzare la sospensione come un metodo in vista di un obiettivo (in quel caso la rifondazione scientifica), lega il dubbio cartesiano e l'*epoché* fenomenologica alla logica mezzo-fine, facendo della sospensione un mero *tramite*. Al contrario, il terzo modo di intendere filosoficamente la sospensione, veicolato dai dettati di Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, si è dimostrato estraneo a questa logica e, dunque, a un teoreticismo che tratta l'uomo da soggetto, anziché da esistente.

Heidegger colse nel segno questo punto cruciale già nella sua opera di riforma della fenomenologia, intendendo l'uomo come quell'ente (l'esserci) che è progetto e apertura di possibilità, in netta opposizione con il soggetto tipico della modernità filosofica e della dottrina di Husserl³⁹⁹. La riforma del concetto di sospensione che Heidegger ha portato a compimento, invece, è divenuta chiara grazie all'interpretazione di Jean-François Courtine, che nel suo testo *Heidegger et la phénoménologie* ha proposto l'ipotesi ermeneutica secondo cui il fenomeno esistenziale dell'angoscia (presentato per la prima volta da Heidegger al paragrafo §40 di *Essere e tempo*) costituirebbe la ripetizione, in chiave ontologico-esistenziale, dell'*epoché* del suo maestro. Se per quanto riguarda l'aspetto metodologico-funzionale l'*epoché* fenomenologica e l'angoscia hanno molto in comune – poiché permettono, da una parte, la sospensione dell'atteggiamento naturale in vista di quello fenomenologico, dall'altra la sospensione dello scadimento nella medietà in cui l'esserci è quotidianamente immerso, a favore dei modi dell'esistenza autentica e della verità dell'esser libero-per le proprie possibilità – per quanto riguarda invece altri aspetti, i due concetti si discostano irrimediabilmente l'uno dall'altro permettendo, con riguardo a questa ricerca, di poter operare una distinzione netta tra questi due generi di sospensione. Anche l'angoscia si è dimostrata, al pari dell'*epoché* fenomenologica, una forza rivelatrice, ma mentre nel caso di Husserl la sospensione *rivela* perché veicolata dall'uomo-fenomenologo, nel caso dell'angoscia la rivelazione

³⁹⁹ “[...] più in alto del soggetto presente e dei suoi vissuti, stanno l'esserci esistente e le sue possibilità.” (vedi questa tesi, p. 113)

s'impone irrompendo nell'esistenza dell'esserci, perlopiù senza preavviso. La libertà che l'angoscia dischiude è di tutt'altra matrice rispetto alla libertà arbitraria che Husserl richiama in *Idee I*, introducendo la pratica dell'*epoché*⁴⁰⁰. L'angoscia, come scrive Courtine, "nous tombe dessus"⁴⁰¹, ci cade addosso e s'impadronisce di noi. In ciò sta la differenza più grande con gli altri tipi di sospensione, e cioè che mentre l'*epoché* scettica, il dubbio cartesiano e l'*epoché* fenomenologica sono delle parentesi arbitrariamente applicate, la "sospensione esistenziale" in cui l'angoscia consiste è un evento fondamentale che irrompe nella vita dell'uomo. Ciò che rivela l'angoscia non è qualcosa che è stato cercato, eppure rivela quanto ci è più proprio: l'esser libero-per le nostre possibilità esistenziali, prima tra tutte la morte, che in *Essere e tempo* viene individuata dall'Autore come la possibilità più propria dell'esserci.

È per i motivi appena esplicitati (quelli riguardanti la dimensione esistenziale) che si è scelto di concludere questa ricerca con l'esposizione di un'ultima sospensione, la meno teoretica ma, al tempo stesso, la più vicina al nostro sentire contemporaneo; nonché – ci si riserva la licenza di affermarlo – la più tangibile tra tutte quelle presentate in questa tesi. La nausea di Antoine Roquentin, descritta da Jean-Paul Sartre nell'omonimo romanzo, è la sospensione esistenziale che più si allontana dalla sospensione in senso metodico e, perciò, quella che adempie maggiormente agli obiettivi preposti all'inizio del terzo itinerario. La sospensione irrompe nella vita del tormentato Roquentin prima come una strana sensazione, poi come una malattia, infine come una vera e propria *rivelazione*. La nausea, si è visto, rivela a Roquentin la verità dell'*esistenza*. Un'esistenza, quella raccontata da Sartre, che ha i caratteri della contingenza e dell'assurdità. Non sempre l'esito della sospensione è lieto, anzi, ma quella che consegue alla nausea è pur sempre una rivelazione. Le parentesi che la sospensione-nausea pone sulla vita di Roquentin lo rendono consapevole, gli fanno conoscere la materia di cui non solo sono fatte le cose, ma di cui è fatto lui stesso⁴⁰². *L'esistenza trabocca da tutte le parti, penetra tutte le cose e con il suo dominio rimette tutto al medesimo destino*. Una sospensione-fuga nell'arte e nella musica, alla fine del romanzo, appare come l'unico modo per sfuggire a tale amara consapevolezza.

⁴⁰⁰ "Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io [...] esercito in senso proprio l'*epoché* fenomenologica" (E. HUSSERL, *Idee cit.*, p. 65)

⁴⁰¹ J-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie cit.*, p. 245.

⁴⁰² "E poi, ecco: d'un tratto, era lì, chiaro come il giorno: l'esistenza s'era improvvisamente svelata. Aveva perduto il suo aspetto inoffensivo di categoria astratta, era la materia stessa delle cose [...]" (J-P. SARTRE, *La nausea cit.*, p. 172)

A questo punto è possibile anche spiegare in che senso, alla fine del primo itinerario, si è citato l'esempio del pittore Apelle (che Sesto Empirico era solito riportare per celebrare la potenza della sospensione del giudizio) come una sorta di anticipazione parziale della sospensione esistenziale⁴⁰³. La schiuma nella bocca del cavallo dipinto da Apelle appare come un evento casuale, dopo che egli aveva smesso di provare a realizzarla. Angoscia e nausea, parimenti, irrompono nella vita dell'uomo senza un preavviso, disegnando delle parentesi e ponendo al loro interno la nebulosa quotidianità con tutte le sue presunte familiarità e i suoi pregiudizi. In questo modo, del tutto eventuale e tutt'altro che arbitrario, le sospensioni esistenziali rivelano l'*originarietà* e la *precedenza* dell'esistenza su ogni metodo o tentativo di definirla.

A ben vedere, dunque, l'ordine in cui sono state presentate le tre forme di sospensione è corretto solo dal punto di vista storico-filosofico. Se si dovessero ordinare le sospensioni analizzate in base al modo in cui si realizzano nell'esperienza umana, si dovrebbe rileggere questa tesi al contrario, partendo dall'analisi delle sospensioni esistenziali. Ciò per la seguente ragione, che costituisce il motivo di fondo di tutta la ricerca, nonché la spinta propulsiva che sin dalle prime battute di questa tesi – talvolta in maniera cheta, come un fiume carsico – ha accompagnato l'andatura dell'intera riflessione: *è perché primariamente e originariamente viene mosso dalla forza della sospensione nel suo orizzonte esistenziale, che all'uomo sorge l'idea di farne un metodo filosofico. La sospensione è un concetto filosoficamente rilevante ancor prima di diventarlo in maniera esplicita, attraverso una trattazione filosofica.* Ben prima di applicarla alla ricerca della conoscenza, l'uomo prefilosofico incontra la sospensione; essa irrompe nella sua esistenza, spazzando via le comodità del quotidiano e le abitudini del pensiero e ponendolo infine di fronte a una rivelazione che ha a che fare con la sua più propria natura. In qualsiasi modo si realizzi, che si presenti come un'angoscia, una nausea, o persino una parentesi lieta, essa accade come un evento che lascia un segno indelebile, ineludibile.

Heidegger, nella *Lettera sull'umanismo*, scrisse che “c'è un abisso tra il 'filosofare' sul naufragio e un pensiero che davvero naufraga.”⁴⁰⁴ Tale frase, decontestualizzata rispetto al tema della *Lettera*, può essere adeguata a questa ricerca, se riscritta così: *c'è un abisso tra il “filosofare” sulla sospensione e un pensiero che davvero*

⁴⁰³ Vedi fine par. 1.6. di questa tesi.

⁴⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* cit., p. 75.

ne patisce la potenza esistenziale. Ecco perché si è deciso di porre la citazione heideggeriana all'inizio di questo lavoro, poiché ancor prima di diventare oggetto di studio, il tema di questa tesi è stato provato in maniera viva da chi scrive⁴⁰⁵.

A ogni modo, al di là degli esiti ai quali sono giunti i filosofi qui analizzati, sono state le intenzioni e i motivi per i quali il concetto di sospensione ha fatto al caso loro a costituire l'interesse primario di questa ricerca. La *forza rivelatrice* di una sospensione del giudizio, di una messa in parentesi, di una nausea esistenziale è quanto più si è voluto illuminare. Che la sospensione compaia come una mossa arbitraria, come un metodo filosofico o che sopraggiunga come un evento, simile alla schiuma riuscita per caso a un pittore, ciò non cambia la posta in gioco. Qualcosa è stato sospeso e alla sospensione è sempre seguita una scoperta: la retta scienza, la verità dell'esistenza, la nostra possibilità più propria. A giusto titolo, dunque, in conclusione del presente lavoro, si può affermare che *la sospensione è eminentemente filosofica*, non solo in quanto ha a che fare con il nostro modo di pensare, bensì perché talvolta, da essa, scaturisce l'autenticità del nostro esistere.

⁴⁰⁵ Ognuno di noi esperisce, nella propria vita, delle cesure capaci di sospendere la quotidianità che caratterizza il fluire delle nostre giornate e che conferisce un senso unitario alla nostra esistenza. Tutti noi esseri umani del XXI secolo abbiamo provato sulla nostra pelle la sospensione esistenziale che la pandemia da COVID-19 ha provocato, la quale ha cambiato irrimediabilmente il nostro modo di pensare e di esistere nel mondo. I popoli più sfortunati, dall'alba dei tempi, provano l'agonizzante sospensione che proviene dalla guerra. Tali eventi suscitano la sospensione di una quotidianità che, nei luoghi del mondo dove regna da tempo la pace e la salute, appare scontata; solo lo strappo da essa, talvolta, fa sì che le venga riassegnato il suo autentico valore e che, al contempo, ci si renda conto dell'apertura di possibilità cui siamo costitutivamente rimessi.

Bibliografia

Alle opere e ai testi solamente menzionati segue la sigla in parentesi: [s.m.]; a quelli citati e riportati da opere e testi consultati segue: [cit. in ...].

DIZIONARI FILOSOFICI ED ETIMOLOGICI:

CORTELLAZZO, Manlio e ZOLLI, Paolo, *Dizionario etimologico della lingua italiana, Vol. 5 / S-Z*, Bologna, Zanichelli Editore, 1996.

MASO, Stefano, *Lingua Philosophica Graeca, Dizionario di greco filosofico*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

PIANIGIANI, Ottorino, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana*, versione web: *Etimo.it*.

ROMIZI, Renato, *Greco antico, Vocabolario greco italiano etimologico e ragionato*, Bologna, Zanichelli Editore, 2005.

ROSSI, Paolo, (a cura di), *Dizionario di filosofia*, Milano, La Nuova Italia, 2000.

VATTIMO, Gianni, (consulenza generale), *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Italia, Garzanti Editore, 1981.

SULLO SCETTICISMO E LA SOSPENSIONE NEL MONDO CLASSICO:

BROCHARD, Victor, *Le sceptiques grecs*, 1887. [cit. in REALE, 1996]

CHIESARA, Maria Lorenza, *Storia dello scetticismo greco*, Torino, Einaudi, 2003.

CONCHE, Marcel, *Pyrrhon ou l'apparence*, 1973. [cit. in REALE, 1996]

DAL PRA, Mario, *Lo scetticismo greco*, Bari, Laterza, 1975.

DECLEVA CAIZZI, Fernanda, (a cura di), *Pirrone, Testimonianze*, 1981. [cit. in. DONINI, FERRARI, 2005]

DIogene LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 2004.

DONINI, Pierluigi e FERRARI, Franco, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Torino, Einaudi, 2005.

EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, IV sec. d.C. [cit. in REALE, 1996]

FILONE, *De ebrietate*, I sec. d.C. [cit. in REALE, 1996]

FOZIO, *Biblioteca*, 855. [cit. in REALE, 1996]

GORGIA, *Sul non essere o sulla natura*, V sec. a.C. [s.m.]

REALE, Giovanni, *Storia della filosofia antica, Vol. III: I sistemi dell'età ellenistica* Milano, Vita e pensiero, 1996.

___, *Storia della filosofia antica, Vol. IV: Le scuole dell'età imperiale*, Vita e pensiero, 1996.

ROBIN, Léon, *Storia del pensiero greco*, trad. it. di P. Serini, Torino, Einaudi, 1966. Opera originale: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923.

SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, II sec. a.C. [cit. in REALE, 1996]

___, *Schizzi pirroniani*, II sec. a.C. [cit. in REALE, 1996]

SEVERINO, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. I: La filosofia antica e medievale*, Milano, BUR Rizzoli, 2018.

SPINELLI, Emidio, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005.

SULLA SOSPENSIONE METODICA, DA DESCARTES A HUSSERL:

CORTELLA, Lucio, *Storia della metafisica. Dalle origini greche a Hegel*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2019.

___, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Bari-Roma, Laterza, 2020.

COSTA, Vincenzo, *Husserl*, Città di Castello (PG), Carocci, 2018.

CRAPULLI, Giovanni, *Introduzione a Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

DESCARTES, René, *Meditazioni Metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Bari, Laterza, 2018.
Opera originale: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*, Paris, 1641.

___, *Il mondo o trattato della luce*, in *Opere filosofiche, Vol. I*, cit. Opera originale: *Le Monde ou traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*, Paris, 1664.

___, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche, Vol. I*, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Bari, Laterza, 2018. Opera originale: *Discours de la méthode*, Leyde, 1637.

FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 2008.

GADAMER, Hans-Georg, *Il movimento fenomenologico*, trad. it. di C. Sinigaglia, Milano, Laterza, 1994. Opera originale: *Die phänomenologische bewegung*, Tübingen, 1963.

HUSSERL, Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965. Opera originale: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913.

___, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Milano, il Saggiatore, 1961. Opera originale: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, 1954.

___, *La fenomenologia trascendentale*, a cura di A. Marini, Milano, Mimesis, 2020.

___, *L'idea della fenomenologia*, a cura di E. Franzini, Varese, Mondadori, 1995. Opera originale: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Göttingen, 1907.

___, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Senigaglia, Bari, Laterza, 2020. Opera originale: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Tübingen, 1911.

___, *Meditazioni Cartesiane*, a cura di E. Natalini, Roma, Armando Editore, 1997. Opera originale: *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931.

MORI, Gianluca, *Cartesio*, Urbino, Carocci, 2010.

MORI, Massimo, *Storia della filosofia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

RAGGIUNTI, Renzo, *Introduzione a Husserl*, Roma, Laterza, 2008.

RUGGENINI, Mario, *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Verona, Fiorini, 1972.

SCRIBANO, Emanuela, *Guida alla lettura delle "Meditazioni Metafisiche" di Descartes*, Urbino, Laterza, 2010.

SEVERINO, Emanuele, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. II: La filosofia moderna*, Milano, BUR Rizzoli, 2018.

___, *La filosofia dai greci al nostro tempo, Vol. III: La filosofia contemporanea*, Milano, BUR Rizzoli, 2018.

VENIER, Veniero, *Epoché. Husserl e lo scetticismo in LEBENSWELT*, vol. 14, 2019.

SULLE SOSPENSIONI ESISTENZIALI, DA HEIDEGGER A SARTRE:

ABBAGNANO, Nicola, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.

BOTTO, Michele, *Quando Sartre incontrò la fenomenologia*, in *Filosofia UIS*, Volume 12-2, Bucaramanga, Escuela de Filosofía – UIS, 2013.

CASINI, Leonardo, *Dialogo sull'esistente e sull'essere. Conversazione immaginaria tra Martin Heidegger e Søren Kierkegaard*, in *La persona e i nomi dell'essere*, a cura di F. Botturi, F. Totaro, C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2022.

CORTELLA, Lucio, *La filosofia contemporanea* cit.

COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

DE NATALE, Ferruccio, *Esistenza, filosofia, angoscia. Tra Kierkegaard e Heidegger*, Bari, Adriatica Editrice, 1995.

FABRIS, Adriano, *Essere e tempo di Heidegger, Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2000.

FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica* cit.

FINK, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, 1966. [cit. in COURTINE, 1990]

GADAMER, Hans-Georg, *Il movimento fenomenologico* cit.

___, *I sentieri di Heidegger*, a cura di R. Cristin, trad. it. di G. Moretto, Torino, Marietti, 1987. Opera originale: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, 1983.

GARAVENTA, Roberto, *Angoscia*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Trento, Mondadori, 2020. Opera originale: *Sein und Zeit*, Halle, 1927.

___, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di F-W. Von Herrmann, trad. it. di A. Fabris, Genova, Il melangolo, 1988. Opera originale: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, 1975.

___, *Lettera sull'“umanismo”*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2021. Opera originale: *Brief Über den “Humanismus”*, Frankfurt, 1976.

KIERKEGAARD, Søren, *Il concetto dell'angoscia*, a cura di C. Fabro, Milano, SE, 2007. Opera originale: *Begrebet Angest*, Copenaghen, 1844. [s.m.]

SARTRE, Jean-Paul, *La nausea*, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi, 2014. Opera originale: *La Nausée*, Paris, 1938.

___, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, a cura di R. Ronchi, Milano, Marinotti, 2011. Opera originale: *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, 1936.

___, *L'esistenzialismo è un umanismo*, a cura di F. Fergnani, Milano, Mursia, 1984. Opera originale: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946.

___, *L'essere e il nulla*, trad. di G. Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 2014. Opera originale: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943.

VOLPI, Franco, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, in *Teoria* n. 4, 1984.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, Genova, Il nuovo melangolo, 1997. Opera originale: *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, Frankfurt, 1981.

___, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, trad. it. C. Badocco, Genova, Il nuovo melangolo, 2003. Opera originale: *Weg und Methode: zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt, 1990.

Ringraziamenti

I primi impulsi che hanno dato vita a questo lavoro si sono concretizzati nella mia coscienza filosofica all'interno delle aule di San Sebastiano, sede principale delle lezioni di filosofia dei docenti di Ca' Foscari. Non è assolutamente in maniera retorica, bensì con sincera gratitudine che voglio ringraziare, qui, tutti i professori e le professoresse che, in questi anni, hanno contribuito a rendere la mia passione per gli studi filosofici sempre più intensa e viva.

Un ringraziamento particolare va, *in primis*, al relatore di questa tesi, già relatore del mio elaborato triennale, Professor Davide Spanio. Grazie infinite per il supporto, la fiducia e i consigli preziosi riservatomi, oltre che per tutte le lezioni che, con grande interesse, ho avuto il piacere di seguire in questi anni accademici.

La mia sentita gratitudine va inoltre al Dottor Emiliano Trizio, che ho avuto la fortuna di conoscere nel momento *clou* della stesura di questa tesi. Senza i suoi consigli e le sue puntuali critiche, questo lavoro sarebbe mancato parecchio in termini di rigore e precisione. Grazie anche per i complimenti spesi in mio favore, i quali mi hanno dato la forza per proseguire anche nei momenti più ostici.

Un ultimo grazie, con riguardo a questo lavoro di tesi, è riservato ad altre due persone che hanno contribuito in maniera indiretta, ma non meno importante, alla genesi di questa ricerca. Grazie al Professor Gian Luigi Paltrinieri, per aver fatto sorgere in me una certa sensibilità filosofica attraverso le sue lezioni, straordinariamente pregne di significato e di *pathos* esistenziale. Grazie al Dottor Marco Cavazza, sotto la cui supervisione ho scritto, due anni fa circa, una prima tesina sul confronto *epoché*-angoscia. A posteriori, ora, posso finalmente confermare essere stata la prima cellula di questo più compiuto lavoro.

Dietro le quinte di questa ricerca, a costituire le *fondamenta* non solo della mia carriera, ma della mia esistenza nel suo significato più ampio, ci sono tutte le persone che amo e che mi sostengono con il loro incondizionato affetto.

Grazie a mio papà Stefano, mia mamma Marzia e mio fratello Gioele, per il vostro insostituibile amore e il vostro supporto perpetuo, senza i quali non sarei mai la persona che sono oggi e che sarò domani.

Grazie a tutti i miei amici e amiche, senza distinzione di sorta. Il fatto che non mi sia possibile stilare un elenco preciso, o indicarne qualcuno in particolare, è la testimonianza del fatto che siete tanti, importanti e variegati. A tutti voi che leggerete questi ringraziamenti, e che indubbiamente saprete far parte di questa cerchia, va il mio ringraziamento accorato per la stima, la fiducia e l'affetto che mi avete sempre riservato, oltre che per tutti i bei momenti passati insieme.

Grazie, infine, a Valentina. Mia compagna di viaggio, di studi, di gioco, di amore, di *naufragio*. Nella parentesi che condividiamo ormai da anni, ho trovato la sospensione più vera e irresistibile che potessi incontrare. Sei tu che mi ricordi, giorno dopo giorno, a ogni nostro risveglio, che vale la pena di esistere.

Geremia, 19 giugno 2023

