

Conversazioni
su
"La crisi delle scienze europee"
di Husserl

Giovanni Piana



Giovanni Piana

Opere complete
Volume ventitreesimo

Conversazioni sulla “Crisi delle scienze europee”
di Husserl

2013



ISBN: 978-1-291-64337-4
Copyright © Giovanni Piana (2013)
Edizione a stampa Lulu.com: 2013
Creative Commons License 2.0
CC Attribuzione - Non opere derivate 2.0
Codice della Licenza: CC BY-ND 3.0 IT



Questo testo è stato redatto nel 2013 sulla base di materiali predisposti per un corso tenuto nel 1978 all'Università degli Studi di Milano. Se non altrimenti indicato le citazioni e i numeri di pagina si riferiscono E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, IV ed., 1972. La prima edizione di questa traduzione era uscita nel 1961, la prima edizione tedesca curata da W. Biemel, nel 1954 (Husserliana, VI). - [Copertina, fotografie ed elaborazioni grafiche di Giovanni Piana]

Indice

Presentazione, p. 7

Prima conversazione, p. 9

Seconda conversazione, p. 23

Terza conversazione, p. 43

Quarta conversazione, p.61

Quinta conversazione, p. 87

Sesta conversazione, p. 109

Settima conversazione, p. 125

Ottava conversazione, p. 139

Nona conversazione, p. 141

Decima conversazione, p. 183

Appendici:

I. *La Crisi delle scienze europee. Cinquant'anni dopo*, p. 195

II. Omaggio a Enzo Paci, p. 201

Presentazione

Questo testo si ricollega in parte ad un corso di lezioni del 1978. In realtà il titolo di quel corso era: “La tematica del mondo della vita e delle strutture antepredicative nella filosofia di Husserl”, ed esso era stato pensato, per quanto riguarda l’itinerario teorico, cominciando “dalla fine”: quindi dalla *Crisi delle scienze europee*; per poi fare un grande salto all’indietro alla *Filosofia dell’aritmetica*, ricongiungendosi nuovamente alla *Crisi* attraverso *Esperienza e giudizio*. Lo scopo era quello di mostrare i vari aspetti della ricerca husserliana, assumendo come nucleo il problema dell’origine. In questo modo era mia intenzione sottolineare come, in opere profondamente differenti, anche sotto il profilo stilistico, vi fosse un filo conduttore unitario, in realtà molto mobile, ma pur sempre chiaramente dominabile – dominabilità che è spesso sfuggita alla bibliografia fenomenologica, che molte volte ha unilateralmente privilegiato certi aspetti piuttosto che altri.

Nel riprendere tra le mani questo progetto, esso ha assunta una forma del tutto diversa. Ho preferito limitare il tema alla *Crisi delle scienze europee*, conferendo all’esposizione il carattere di *Conversazioni*, che mi consentiva, da un lato, di dire con particolare libertà alcune cose che mi premevano, dall’altro di evitare la sistematicità e la completezza di un lavoro filologicamente mirato. Il brogliaccio iniziale è stato dunque interamente riscritto, ed ho operato anche alcuni aggiornamenti resi necessari dal fatto che la bibliografia ha fatto nel frattempo passi da gigante. A maggior ragione si avverte il bisogno oggi – e questa esigenza si fa sentire nel libro – di una storiografia filosofica seriamente impostata che riguardi gli anni di diffusione della fenomenologia in Italia, ma anche delle altre correnti, in particolare nell’ambito del neopositivismo, della filosofia del linguaggio, della logica, della filosofia della scienza, delle alterne vicende del marxismo, delle correnti della filosofia dell’arte, e naturalmente della diffusione dell’heideggerismo, dando un quadro fedele, *ma non falsamente*

neutrale, delle vicende filosofiche e dei dibattiti della seconda metà del secolo XX in Italia. Talora un punto di vista di tendenza, che quindi non si sottragga in via di principio a valutazioni di merito, fa vedere più cose di un punto di vista pseudo-oggettivo.

Queste conversazioni, oltre a narrare a modo loro alcuni aspetti salienti del pensiero dell'ultimo Husserl, cercano di ambientare la *Crisi delle scienze europee* nel loro tempo forse più di quanto altri abbiano fatto. Inoltre esse tengono d'occhio la ricezione che quest'opera ebbe in Italia nei tempi della sua traduzione. Per loro natura esse non ambiscono a sovrapporsi ad opere di più largo impegno che nel frattempo sono state pubblicate, ed aspirano soltanto a mettere qui e là, sperabilmente, qualche punto fermo, ed anche, in varie direzioni, qualche punto interrogativo.

Ho infine pensato che fosse giusto che un libro dedicato alla *Crisi delle scienze europee*, terminasse con un breve, ma sentito ed affettuoso *Omaggio a Enzo Paci*, che scrissi ai tempi della sua scomparsa: un omaggio ad un Maestro che in tutta la mia vita ho sempre sentito accanto e che volle chiudere la prefazione alla mia tesi di laurea con queste parole: «Si apre così un orizzonte nel quale l'eredità fenomenologica viene sentita come un compito nuovo».

Giovanni Piana



Prima conversazione



1. In realtà, chi si limitasse a prendere in considerazione solo la *Crisi delle scienze europee* avrebbe un'immagine del tutto distorta della filosofia di Husserl – non solo dal punto di vista dei contenuti del suo pensiero, ma anche del suo metodo di lavoro e del suo modo di affrontare i problemi. Non si tratta del fatto ovvio che la lettura di un solo testo non può che fornire un'immagine unilaterale del filosofo. Il vero problema è invece il fatto che la *Crisi* ha caratteristiche sia di stile sia di impostazione che si può dire non abbiano un effettivo riscontro nelle altre opere edite di Husserl.

Beninteso, vi sono fortissimi elementi di continuità nell'evoluzione del suo pensiero. Ciononostante, io credo che dopo la prima lettura della *Crisi*, chi leggesse un'opera come la *Filosofia dell'aritmetica*, o le *Ricerche logiche*, come del resto le *Idee per una fenomenologia pura*, non potrebbe che restare fortemente sorpreso. L'impressione che si riceve non è solo quella di trovarsi di fronte ad un altro pensatore, ma addirittura sotto un altro cielo.

Se dovessimo cominciare ad indicare in breve le differenze, osserveremmo probabilmente che nella *Crisi delle scienze europee* ci troviamo di fronte ad un'esposizione che abbraccia un orizzonte storico-culturale amplissimo. Fin dalle prime pagine, la problematica messa in gioco non riguarda una solo un orizzonte filosofico, ma coimplica fin dall'inizio il rapporto della filosofia con la scienza, con la cultura in generale, e dunque con la "civiltà".

A questa ampiezza dell'orizzonte corrisponde d'altro lato uno sguardo tematico fortemente concentrato, fortemente sintetico. Nei riferimenti alla storia del pensiero sono tolti di mezzo i dettagli, si va direttamente al cuore dei problemi, si segnalano soltanto gli aspetti rilevanti in via di principio, procedendo per grandi classificazioni che hanno uno scopo essenzialmente orientativo.

Lo stile si adegua a tutto ciò: si tratta di uno stile denso, ma nello stesso tempo ampio e disteso; qui e là forse un po' retorico,

ma anche dove si avverte un'accentuazione retorica essa appare una diretta conseguenza di una tensione spirituale che anima dall'interno queste pagine, conferendo ad esse un notevole fascino.

Consideriamo ora le *Ricerche logiche*: l'orizzonte culturale, nella molteplicità e nella ricchezza dei suoi addentellati, sembra addirittura non sussistere, o al massimo sussiste come una discussione interna di addetti ai lavori. In quest'opera il tema generale iniziale, la critica di una concezione psicologizzante della logica, è certamente un tema di ampio respiro, ma anche chiaramente delimitabile, ed in ultima analisi si tratta di un tema specialistico. La discussione può allora avvenire nella forma classica di una paziente elencazione di argomenti a favore di quella concezione o contro di essa. E Husserl procede proprio in questo modo: attraverso una discussione analitica, estremamente dettagliata nella quale la rilevanza eventuale del problema discusso sul piano culturale resta per il lettore molto difficile da cogliere, benché questa rilevanza sussista e proprio nel punto culminante della discussione, dove Husserl riporta le varie forme di concezioni psicologiche ad una unica matrice scettica.

Le cose non mutano quando Husserl, conclusa la fase di critica delle opinioni altrui, passa all'elaborazione positiva. Anzi, se è possibile, peggiorano ancora. Ora abbiamo a che fare con analisi interminabili, molto sottili. Talora il nostro tema sembra ridursi a quello di fissare i modi di impiego di certi termini. Ad esempio, gran parte della *Quinta ricerca* logica è dedicata alla discussione del termine "rappresentazione" ed il lettore arriva estenuato alla conclusione della ricerca, dopo aver appreso che si possono elencare almeno quattordici sensi di quella parola!

La forma è poi – inutile dirlo – perfettamente adeguata a questo contenuto. Lo stile è analitico, freddamente raziocinante, preciso, antiretorico – insomma tutto ciò che si può dire per lo stile della *Crisi*, lo si può negare per quello delle *Ricerche logiche*. Qualcuno ha scritto che le *Ricerche logiche* avrebbero potuto esse-

re state scritte nel Medioevo – un’osservazione motivata certamente dalla forma, ma anche forse dalla difficoltà di intravedere dall’opera stessa lo *spirito del tempo*.

Al contrario la *Crisi* sembra la voce stessa – una delle voci, s’intende – dello spirito del tempo. Questa espressione non viene qui usata in senso strettamente hegeliano: voglio dire soltanto che, nella *Crisi*, l’epoca si fa avanti e compenetra forma e contenuto del testo.

Ma proprio per questo si tratta di un’opera dominata da una preoccupazione prevalente che sarebbe sbagliato ritenere centrale nel complesso della produzione del filosofo, mentre è profondamente giusto ritenere che essa sia cresciuta con il tempo nel corso di una evoluzione che si accompagnava all’evoluzione della storia stessa.

La tematica svolta nella *Crisi* diventa centrale al termine di un lungo tragitto filosofico. Nonostante le differenze di stile e di metodo, questo tragitto è fortemente coerente e guidato da alcune idee guida fondamentali e da uno spirito unitario.

Questo spirito è caratterizzato, da un lato dalla fiducia rara e illimitata nella ricerca filosofica come tale, dai grandi problemi ai problemi minimi, una fiducia nell’analisi paziente ed accurata, accompagnata dall’umiltà che caratterizza l’autentico uomo di scienza, dall’altro dalla convinzione che la filosofia in genere abbia compiti “formativi” ed “educativi” nel senso più alto e più nobile dei termini.

Nelle sue linee generali, la *Crisi* presenta una istanza di riconduzione del senso della scienza ai valori della vita e dell’esistenza umana. Ma questo problema risulta oltre che da un ripensamento e da una reinterpretazione del concetto di metodo fenomenologico, dalla generalizzazione di una problematica che potremmo formulare così: ogni formazione concettuale, ed in particolare quei concetti che hanno una particolare rilevanza di principio all’interno dell’elaborazione scientifica – ad es. il concetto di corpo, di spazio, tempo, causa, ecc. – e così anche i

concetti matematici e i concetti logici – ad es. numero, operazione, soggetto, predicato, qualità, relazione, ecc. – hanno origine nell’esperienza quotidiana e concreta della realtà.

L’intera opera di Husserl è dominata dall’idea dell’origine. Per indicare le strutture di esperienza che stanno alla base delle formazioni concettuali astratte Husserl parla spesso di strutture “antepredicative” ed è questa tematica di ordine generale che prende poi la forma, teorizzata nella *Crisi*, del rapporto tra scienza e “mondo della vita”.

Che cos’altro è il “mondo della vita” se non ciò che nelle opere precedenti veniva talora chiamato “mondo dell’esperienza” (*Welterfahrung*) o anche “mondo circostante” (*Umwelt*) – quindi il mondo che circonda e nel quale viviamo ogni giorno? Che questa problematica si continui qui è dimostrato, in particolare, dalla famosa *Terza Appendice*, dedicata all’origine della geometria; ma per ciò che riguarda il discorso complessivo svolto nella *Crisi*, esso si modifica – cessando di essere mirato su una problematica relativamente particolare mettendo il problema dell’antepredicativo sotto il fuoco di considerazioni che, dal terreno strettamente epistemologico, abbracciano la questione generale dei rapporti tra la filosofia e la cultura: e questi rapporti non possono certo non chiamare in causa la scienza e l’esistenza stessa. Il tema della crisi e del suo possibile superamento assume allora necessariamente una forte accentuazione etica.

Sarebbe tuttavia un errore, nella lettura della *Crisi*, perdere di vista la problematica dei primi inizi della riflessione di Husserl. La tematica elaborata nella *Terza Appendice*, che abbiamo citato poco fa, la possiamo ritrovare addirittura nella prima opera pubblicata da Husserl nel 1891, la *Filosofia dell’aritmetica*, un’opera scritta in un’epoca nella quale l’idea di fenomenologia non era stata nemmeno teorizzata. In essa si ritrova, in una cornice metodica e culturale del tutto diversa, proprio il problema dell’origine del numero dal mondo di esperienza sino alla tematica dell’aritmetica vera e propria. Il principio metodico fondamentale su

cui si erige quest'opera è formulato così:

“Nessun concetto può essere pensato senza fondazione in un'intuizione concreta” (*Filosofia dell'aritmetica*, trad. it. a cura di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001, p. 79).

Sulla base di questo principio, l'indagine perviene alla nozione astratta di numero prendendo l'avvio dall'idea di una molteplicità di cose concretamente esperibili e manipolabile. Di cose, «dunque», appartenenti al nostro mondo circostante.

2. La *Parte Prima* della *Crisi delle scienze europee*, molto breve, sintetizza in una ventina di pagine il principale motivo conduttore dell'opera che in realtà è concentrato nel suo titolo. Si tratta di un titolo, io credo, che non è affatto ovvio, ma ha bisogno di essere giustificato. Se consideriamo lo sviluppo delle scienze, non vediamo forse successi crescenti, sia sul piano dell'acquisizione di conoscenze teoriche che su quello delle applicazioni pratiche? Proprio a partire dalla metà del secolo XIX in poi il movimento della scienza ha subito una brusca accelerazione. Alle scienze si impongono istanze sempre nuove e sempre più ampie, ed esse si rivelano in grado di rispondere ad esse. E dunque oggi – ovvero ai tempi di Husserl – in che senso potrebbe essere lecito parlare di crisi?

Saremmo dunque subito tentati di negare la legittimità di qualunque discorso orientato in questa direzione. Ciò che appare evidente è proprio, al contrario, una continua crescita: un'accresciuta e continuamente crescente importanza della scienza nella nostra stessa esistenza a cui corrisponde un tendenziale predominio della scienza nella forma stessa della nostra cultura. Certo, nella scienza vi sono “crisi” continue, ma solo nel senso di grandi e proficui mutamenti di punti di vista, di rivolgimenti teorici di vasta portata che mettono in questione il quadro teorico conoscitivo del passato. Ma crisi di questo genere fanno parte dello stesso sviluppo della scienza, dunque del suo progresso.

Sembrano dunque esservi buoni motivi per contestare il titolo: anzi per rovesciarlo. Un filosofo parla ora della crisi delle scienze. Ma che cosa ci viene a raccontare? Se qualcosa è in crisi, questa è semmai proprio la filosofia. Da un lato, infatti si è dimostrata insostenibile proprio l'antica pretesa della filosofia di essere una sorta di superscienza, di "regina delle scienze" che avrebbe il compito di organizzare e sistematizzare da un punto di vista superiore i risultati delle scienze. Dall'altro, i sistemi filosofici si sono moltiplicati esprimendo punti di vista talora profondamente differenti che difficilmente possono entrare tra loro in una comunicazione feconda. Tutto sembra, nella filosofia, lasciato all'arbitrio del singolo filosofo. E manca naturalmente anche l'unità di un metodo sulla cui base una disputa filosofica possa essere sensatamente sollevata.

Se c'è qualcosa che deve essere ripensato nel suo senso e nel suo modo di procedere questa è proprio la filosofia. Del resto, nello stesso torno di tempo in cui scrive Husserl, vi è chi pensa che finalmente i filosofi comprendano che debbono rinnovarsi radicalmente andando alla scuola della scienza.

Ora, mentre è stato ampiamente contestato l'argomento del libro così come compare nel suo titolo, è stato assai poco sottolineato che *Husserl fa anzitutto propria questa contestazione*. Di essa – egli dice – dobbiamo riconoscere le buone ragioni: il progresso e la scientificità delle scienze è fuori discussione. Ed altrettanto indiscutibile è il contrasto tra la scientificità delle scienze e la non scientificità della filosofia.

«Perciò noi riconosciamo le buone ragioni della profonda protesta degli scienziati, sicuri del loro metodo, contro il titolo di queste conferenze» (p. 34).

Riconosciamo in particolare che ci troviamo qui di fronte a metodi effettivamente rigorosi nel loro movimento verso un continuo perfezionamento. Riconosciamo la portata critica, ma nello stesso tempo profondamente innovativa, delle grandi scoperte

teoriche. Se si parla di crisi, ciò non dipende dalla presenza di questo o di quel nodo teorico irrisolto, di una qualche problematica lasciata in sospeso: in generale, che vi siano nodi irrisolti e problematiche lasciate in sospeso fa parte – ed ha sempre fatto parte – del movimento stesso delle scienze e del loro progresso. Il processo della scienza, considerato dall'interno, è “inattaccabile” (p. 35).

Ma tutto ciò – e qui comincia la difesa da parte di Husserl del proprio tema – circoscrive solo un primo senso della scientificità delle scienze. Vi è infatti anche un altro senso della scientificità: ed è in rapporto ad esso che è possibile parlare di *crisi*, riferendola al tempo presente. Per coglierlo dobbiamo disporci *all'esterno della scienza*. Cosa che non significa rivolgersi ad essa in modo estrinseco: significa invece tentare di cogliere il nesso che collega la scienza nella sua forma attuale e negli orientamenti intellettuali che essa suggerisce e la cultura nel suo insieme: tra la scienza come patrimonio di conoscenze acquisite e le idee che ci orientano nella nostra vita. Dunque: la relazione tra la scienza e la forma stessa della nostra esistenza.

Va subito sottolineato che, posto in questo modo, il problema chiama in causa direttamente la filosofia, perché è la filosofia che fa da mediatrice tra la scienza e l'esistenza, trasmettendo un'immagine della scienza nella cultura.

Occorre dunque prestare molto attenzione a non fraintendere già il titolo di questo libro, che proprio sul concetto della crisi è fluttuante. Dove si trova la crisi? Che cosa è propriamente in crisi?

Sarei tentato di dire che la risposta effettiva di Husserl sta in una citazione musicale. Si tratta dell'*Inno alla gioia* di Schiller, ripreso nella *Nona Sinfonia* di Beethoven, un inno che trabocca di ottimismo progressista e che egli ricollega giustamente allo spirito dell'illuminismo. L'illuminismo, osserva Husserl, era stato capace di diffondere

«quell'acceso bisogno di sapere, quello zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza dell'umanità, uno zelo che rende degna di venerazione l'epoca tanto diffamata dell'Iluminismo. Una testimonianza perenne di questo spirito è costituita dallo splendido inno *Alla gioia* di Schiller e Beethoven. Oggigiorno questo inno non può che suscitare in noi dolorosi sentimenti. È impensabile un contrasto maggiore con la nostra attuale situazione» (p. 39).

Così Husserl: non possiamo sentirci partecipi dell'*Inno alla gioia*, non possiamo condividere il suo ottimismo – esso non è più corrispondente alla realtà della nostra epoca, alla sua “miseria”. Questo è il problema autentico per cui è possibile parlare in generale di una crisi: invisibile certo da un punto di vista interno al processo della scienza, ma che invece investe direttamente il nostro esistere quotidiano. La scienza, attraverso la mediazione della filosofia, conferisce la propria impronta alla cultura, e questa finisce con l'incidere profondamente nelle forme della nostra esistenza. Il discorso sulla “crisi” sembra dunque, secondo Husserl, spostarsi sul versante della scienza, *ma solo secondo una prospettiva che coinvolge la filosofia e la realtà sociale*.

3. Cerchiamo di illustrare a modo nostro questo passaggio, evidentemente cruciale per l'intera impostazione husserliana.

Se volessimo indicare in che senso, del tutto generale, si può parlare di *crisi dell'esistenza*, forse potremmo esprimerci così: nella crisi ci sentiamo smarriti, abbiamo perduto la via, non vediamo nessuna strada, nessun sentiero che potrebbe condurci ad una mèta. E ciò a sua volta significa: non abbiamo più di fronte a noi degli scopi che possano essere sensatamente perseguiti: abbiamo perso il controllo sulle cose, ci troviamo impotenti di fronte ad una realtà che segue il suo corso che ci è estraneo e ostile. Allora viene certamente meno la condizione prima dell'ottimismo che

consiste in un legame con la realtà tale per cui essa ci appare come plasmabile secondo gli obbiettivi che noi vorremmo perseguire in essa. La soggettività deve poter sopravanzare sull'oggettività, sia pure facendo i conti con la sua durezza. All'oggettività debbono poter essere imposti scopi soggettivi: questa è la condizione prima, il presupposto per poter ritornare ad essere partecipi dell'*Inno alla gioia*.

Non si tratta dunque di una sorta di incapacità soggettiva di progettare scopi. Tutti siamo in grado di immaginare una realtà diversa dalla nostra, un'esistenza felice. Si tratta invece del fatto che ogni nostro progetto non può far presa su *questa* realtà, la realtà che mi sta di fronte ed in cui vivo. Ogni progetto può al più essere proiettato in uno spazio utopico. La realtà si presenta nella forma del puro e semplice: le cose stanno così e non altrimenti (e tu in ogni caso non puoi farci nulla).

Ma tutto ciò che cosa ha a che fare con la scienza in genere? Nello spirito del discorso che Husserl sta facendo non dobbiamo tanto guardare ai contenuti intrinseci della scienza o ai suoi metodi, ma all'immagine che essa fornisce della realtà. Allora, a suo avviso, troviamo trascritta in termini teorici proprio la situazione della crisi.

La scienza tende anzitutto all'oggettività. Questo è ovvio. Se si cercano conoscenze e verità effettive non si può pensare che esse valgano solo per il singolo o per gruppi umani delimitati. Si cercano conoscenze che possano essere riconosciute e praticate intersoggettivamente. Ma da questa oggettività, che non è in discussione, dobbiamo distinguere quello che Husserl chiama *obbiettivismo*: un modo di intendere il problema dell'oggettività che va al di là di quell'ovvietà ed anche oltre il terreno di un dibattito interno alla scienza ed investe invece la filosofia ed il rapporto tra scienza e filosofia.

L'*obbiettivismo* diventa particolarmente sensibile in quelle scienze che hanno tematicamente a che fare con il polo opposto – con la psicologia, ad esempio. E in generale con le scienze

“storiche”.

Qui troviamo il motivo dell'importanza che riveste per Husserl in rapporto alla propria impostazione una discussione sullo statuto filosofico della psicologia. La seconda sezione della terza parte dell'opera, di cui noi non ci occuperemo, è in effetti dedicata al problema dei rapporti tra filosofia e psicologia. E val la pena anche di far notare, a proposito delle fluttuazioni del concetto stesso della crisi, che la Conferenza tenuta a Vienna 1935 venne replicata nello stesso anno a Praga con il titolo “La crisi delle scienze europee e la psicologia”. In quella conferenza, e dunque nelle prime pagine della *Crisi*, si legge che

«ci renderemo conto ben presto che alla problematicità che è proprio della psicologia, non soltanto ai giorni nostri ma da secoli – alla “crisi” che le è peculiare – occorre riconoscere un significato centrale; essa rivela, le enigmatiche ed a prima vista inestricabili oscurità delle scienze moderne, persino di quelle matematiche, essa rivela un enigma del mondo di un genere che era completamente estraneo alle epoche passate. Tutti questi enigmi riconducono all'*enigma della soggettività* e sono quindi inseparabilmente connesse all'*enigma della tematica e del metodo della psicologia*» (p. 35).

Questi richiami critici ad un obbiettivismo che per contrapposizione mettono in rilievo il tema della soggettività, sono richiami ad una tendenza, che prendendo le mosse dall'oggettività della scienza, punta in direzione di una eliminazione di ogni momento di sopravanzamento soggettivo del dato. L'intento orientato alla fissazione di conoscenze “giustificate” e intersoggettivamente verificabili, in sé pienamente legittima ed anzi obbligatoria nel fare conoscitivo concreto, può diventare una tendenza, per nulla ovvia, a prospettare come compito della scienza quello dell'accertamento di dati di fatto, prescindendo da qualunque considerazione che metta in qualche modo in questione scopi e direzio-

ni di senso. Ci si dimentica che *la vita deve essere progettata*, e deve essere progettata secondo i desideri e le speranze che la rendano ricca di senso. Forse potremmo dire semplicemente: più felice.

Un concetto della scienza in cui la realtà viene presupposta come un puro complesso di dati di fatto che sono così come sono, e l'unico problema è il fissarli nella loro oggettività può diventare il motore di un movimento di privazione di senso della realtà stessa.

Detto in altro modo: eliminiamo dalla storia per quanto è possibile la componente soggettiva, eliminiamo dunque “tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini” – e il residuo di questa eliminazione sarà la trasformazione di tutti gli eventi storici, così ricchi di senso per uno sguardo orientato verso il regno dei progetti e degli scopi, niente altro che “onde fuggenti”, momenti che scorrono via precipitando in una cascata di nonsensi.

Ma questa forma di obbiettivazione non è qualcosa di intrinseco all'operare della scienza. È un'immagine della realtà estratta da un modo di concepire la scienza: questa immagine ratifica il nostro vivere in una “crisi esistenziale” – e non solo lo ratifica, ma forse, secondo Husserl, è di quella crisi esistenziale la ragione più profonda.

In realtà, la riconduzione della “crisi esistenziale”, intesa non già come vicenda spirituale del singolo, ma come condizione sociale di un'epoca intera, ad una crisi della filosofia e della scienza, considerata come il motivo che sta alla sua radice, può fin da subito generare perplessità. Non converrà dividerla senz'altro. Tuttavia prima di esercitare una critica, è giusto tentare di comprendere meglio questa presa di posizione.

Seconda conversazione



1. Anzitutto è il caso di rammentare come antecedente di tutta questa discussione la tematica del saggio del 1911, *La filosofia come scienza rigorosa*. Questo è forse il primo saggio nella produzione di Husserl che si avverte scritto sotto l'impulso di un disagio culturale di carattere generale. Il titolo sembra attirare l'attenzione anzitutto su un compito positivo – diamo rigore alla filosofia, quel rigore che conferisce ad essa il carattere di una scienza autentica. Ma il modo di sviluppo del tema è in realtà critico–polemico. Da un lato si intende osteggiare una pretesa “rigorizzazione” della filosofia che consisterebbe nel ricondurre l'intero patrimonio problematico che appartiene alla sua tradizione nell'alveo delle scienze sperimentali, e soprattutto della psicologia. Dall'altro si ha di mira un altro tipo di riduzione, ciò che Husserl chiama *Historismus*, intendendo con ciò la tendenza a riportare la filosofia, e più precisamente le filosofie a “concezioni del mondo” proposte da pensatori geniali e rappresentativi che danno semplicemente forma alle idee del tempo. Di conseguenza gli argomenti teorici diventano in certo senso fittizi, avendo alla loro base unicamente delle motivazioni storiche.

A partire da presupposti “storicistici” si perviene a posizioni relativistiche nelle quali non vi è posto per l'idea della scientificità della filosofia e di uno sviluppo progressivo di una fondazione autenticamente razionale delle argomentazioni filosofiche. Verso questa stessa direzione punta anche la riduzione della problematica filosofica a problemi di psicologia sperimentale, che a sua volta si associa sempre più, in ambito positivista, ad un sistema delle scienze in cui la psicologia tende ad assumere un valore fondativo proprio per il fatto che le giustificazioni ultime di ciascuna scienza viene in via di principio pensata come giustificazioni di ordine psicologico. Esemplicativamente: se vogliamo comprendere le ragioni più profonde dei fatti religiosi, bisogna lasciar da parte le speculazioni filosofiche, oltre che i libri di metafisica e di teologia, e rivolgersi invece all'ambito delle

motivazioni psicologiche, sperimentabilmente accertabili.

Rimandando a fatti psichici si potrà costruire un'intera filosofia della cultura, del costume, di ogni tipo di comportamenti. I fatti psichici hanno un carattere onniesplicativo, e tra essi vanno ricercate le spiegazioni ultime. Seguendo questa via è inevitabile che in luogo di *ragioni* non si faccia altro che accumulare *dati di fatto*. Nello stesso tempo poiché i fatti psichici sono anzitutto fatti, ovvero accadimenti che non hanno alcuna peculiarità rispetto agli altri accadimenti ed agli eventi naturali in generale, si apre la strada ad una sorta di "naturalizzazione della coscienza" che ha come implicazione un'evidente conseguenza "scettica": *tutti i fatti hanno eguale valore*.

A mio avviso questo saggio deve in certo senso essere letto in negativo. In esso si propone la rigorizzazione della filosofia come scienza *soprattutto per fornire una parola d'ordine per la critica dello scetticismo*. Ma a differenza della critica dello scetticismo che era già centrale nel *Prolegomeni alle Ricerche logiche*, in cui i problemi della *Crisi* sono ancora lontani, ora si tratta di un discorso rivolto esplicitamente al proprio tempo: che è sentito come denso di squilibri, di tensioni, come avviato verso profonde disarmonie, pur essendo carico di grandi potenzialità spirituali.

«Il nostro tempo viene detto periodo di decadenza; io non posso ritenere giustificato questo rimprovero. Non si troverà nella storia un'epoca in cui una tale somma di forze efficaci fu messi in opera con tale successo come nell'epoca nostra. Noi possiamo non approvare sempre gli scopi; possiamo anche lamentare che in epoche più tranquille e pacifiche, quando la vita scorre più facilmente siano sbocciati fiori della vita spirituale quali non possiamo trovare né aspettarcene nella nostra età... Io penso che il nostro tempo, per ciò cui esso è chiamato, sia una grande epoca. Solo che esso soffre di uno scetticismo che ha distrutto i vecchi ideali non chiarificati. E per ciò

stesso soffre per il troppo povero sviluppo e potenza della filosofia, che ancora non è sufficientemente progredita e scientifica da poter vincere il negativismo scettico (che si dice positivo) mediante il vero positivismo. Il nostro tempo vuol solo credere alle “realtà”; ora la sua realtà più imperiosa è la scienza, e così la scienza filosofica è ciò che specialmente è necessario nel nostro tempo» (*La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di F. Costa, ETS, Firenze 1990, pp. 110–111).

A partire da 1911, quel pessimismo sulla situazione storico–sociale che è già evidente in queste righe non poteva che aumentare ancora, ed a diventare sempre più drammatico. Non solo dunque occorre mettere l’accento sul fatto che non si tratta di negare il progresso delle scienze e il loro sviluppo da un punto di vista interno, e sul fatto che ciò che viene messo in questione non è la scienza, ma un determinato concetto della scienza: oltre a ciò occorre scorgere nella discussione di Husserl un atteggiamento critico nei confronti dell’ottimismo verso la scienza che era tipico del *positivismo ottocentesco* ed era rinato proprio negli anni venti sotto nuove forme. La domanda se quell’ottimismo fosse realmente giustificato era purtroppo assai lecita.

A questo proposito occorre tuttavia essere più precisi. La dizione “positivismo” nasce con Comte come nome di una filosofia, anzi di una fase filosofica che è destinata a contrassegnare la fase futura della storia dell’umanità soprattutto sulla base di una nuova scienza – la scienza della società. Secondo Comte, le realizzazioni di questa filosofia non può fare a meno dell’apporto della politica. Nel *Preambolo* al suo *Discours sur l’ensemble du positivisme* (Parigi, 1848), Comte scrive che

«il positivismo si compone essenzialmente di una filosofia e di una politica, che sono necessariamente inseparabili, come costituenti l’una la base e l’altra la mèta di un sistema

universale, in cui l'intelligenza e la socialità si trovano intimamente combinate» (ediz. Société positiviste internationale, 1907, p. 2).

E il primo paragrafo di quest'opera si apre con queste parole:

«Il fine della filosofia è di dare un ordine (*systematiser*) alla vita umana. La vera filosofia si propone di sistematizzare, nella misura del possibile, l'intera esistenza umana, individuale e soprattutto collettiva, compresa ad un tempo nei tre ordini di fenomeni che la caratterizzano: pensieri, sentimenti e atti. Sotto tutto questi aspetti l'evoluzione fondamentale dell'umanità è necessariamente spontanea, e l'esatto apprezzamento del suo cammino naturale è l'unico che può fornirci la base generale di un saggio intervento. Ma le modificazioni sistematiche che noi vi possiamo introdurre hanno nondimeno un'estrema importanza, per ottenere una rilevante diminuzione delle deviazioni parziali, dei ritardi funesti e delle gravi incoerenze, proprie ad una crescita così complessa, se essa restasse interamente abbandonata a se stessa. La realizzazione continua di questo intervento indispensabile rappresenta il dominio essenziale della politica» (ivi, p. 8).

Si tratta di affermazioni assai significative ed importanti, sia per il legame della scienza con la vita, nella totalità delle sue manifestazioni ("pensieri, sentimenti, atti"), sia per il fatto che il progresso non è considerato ineluttabile, ma richiede l'intervento necessario dell'azione politica. Per questo Comte considerava quasi offensivo attribuire al positivismo la qualifica di filosofia ottimistica (ivi, § 21), perché riteneva che tale qualifica reintrodusse in esso una mentalità provvidenzialistica che doveva essere superata.

Ma il positivismo tardo–ottocentesco non eredita questa impronta della filosofia comtiana, così come non eredita l'interesse per la teoria sociale come teoria scientifica fondamentale; inoltre in esso diventa dominante un ottimismo fondato nella convinzione che il progresso scientifico come tale, ovviamente accompagnato dalle innovazioni tecnologiche conseguenti, avrebbe automaticamente prodotto la soluzione di ogni problema: una sorta di *ottimismo passivo* che riteneva di poter lasciare ai fatti, una volta conosciuti e diventati perciò tecnicamente dominabili, la capacità di delineare essi stessi il cammino di una *systematisation humaine* – per usare l'espressione di Comte – ovvero una vita provvista di senso.

Un simile punto di vista evidentemente toglieva di mezzo il problema. Non vi è alcuna discussione da compiere su fatti e valori. I valori diventano intrinseci alla scienza dei fatti, il che significa che il progresso è in via di principio garantito – e ciò sembrerebbe suonare definitiva conferma del principio dell'obiettività. Proprio in quanto la scienza esibisce fatti e li documenta, proponendo verifiche intersoggettivamente valide, essi non potranno non essere riconosciuti da chiunque, al di là delle opinioni mitologiche, religiose o metafisiche, e di conseguenza verrà necessariamente meno la conflittualità sociale e i danni che essa reca alla vita stessa. È chiaro che vi è tra questa presa di posizione e la garanzia ottimistica del progresso uno stretto legame – l'ottimismo progressista sembra consolidare definitivamente ad un tempo l'oggettività della scienza e la sua efficacia sociale e culturale.

Mi sembra che ciò che io chiamo qui *ottimismo passivo* sia sintetizzato al meglio dal titolo che Ardigò diede ad un suo intervento al Convegno internazionale del libero pensiero a Roma nel 1904: «Divisi dalle religioni, la scienza ci riunirà». Dopo aver dichiarato che in forza di una verità obbiettiva da tutti riconosciuta, sarebbe stata superata l'inimicizia tra le razze, l'intervento si conclude con l'invocazione di Lucrezio a Venere, dea che qui

Ardigò assume come simbolo della scienza:

Effice ut interea fera moenera militiai
per maria ac terras omnis sopita quiescant:
nam tu sola potes tranquilla pace juvare
mortalis (I, 29– 32)

E per mare e per terra fa che sopiti
tacciano intanto i feroci studi dell'armi.
Infatti tu sola puoi giovare i mortali con una pace serena
(Trad. di B. Pinchetti, Bur, Milano1986)

2. Abbiamo evocato fatti e valori. Fermati qui: tutto ciò che appartiene ai valori non può essere affrontato dalla scienza. È così? Ma se è così e se la scienza è depositaria del concetto autentico della razionalità, rispetto all'intero ambito dei valori non è possibile nessun approccio autenticamente razionale.

Se mai le questioni appartenenti a questo ambito sono questioni "filosofiche". Osservazione quanto mai ambigua, perché sembra voler sottolineare due volte l'indominabilità da parte della ragione del campo dei valori. In essa è infatti sottintesa una sorta di sottovalutazione di un pensiero filosofico autonomo, indipendente dalla scienza, che sia capace di produrre un sapere autentico.

Non è vero forse che nella filosofia si fanno valere punti di vista individuali, che anche quando vengono condivisi da un largo numero di persone, non per questo perdono il loro carattere originariamente particolare? Di fronte all'universalità della scienza che è in grado di sollevare problemi effettivi che possono essere dibattuti secondo una metodologia ben stabilita, vi è la particolarità dei punti di vista filosofici che certamente possono porre problemi che la scienza non può porre, per il semplice fatto che rimandano ad uno sfondo oscuro e non dominabile razionalmente. A questo sfondo deve essere attribuita ogni scelta secondo uno scopo, non solo all'interno dell'azione individuale,

ma anche all'interno dell'azione sociale. Nella vita etica, come in quella del costume e dell'educazione. E dunque anche nelle istituzioni sociali, nella politica nel senso ampio del termine, nella storia.

Chi argomenta in questo modo, stranamente, non si rende conto a sua volta di filosofeggiare e di essere malamente scivolato secondo uno sviluppo apparentemente logico dalla tendenza all'oggettività, ad una posizione che in nessun caso può pretendere di essere contenuta all'interno di un orizzonte puramente metodologico. Infatti qui si dichiara *apertis verbis* che non c'è nessuna razionalità autentica nella nostra esistenza in genere. Certamente essa è tutta intessuta di scopi e di valutazioni, di fini che noi perseguiamo non solo sul piano personale e individuale, ma anche all'interno di un più ampio contesto sociale. Ma questo vivere secondo scopi deve essere sorretto dalla fiducia nella fondatezza, e quindi nella razionalità, dei nostri comportamenti.

Il concetto positivistico della scienza ci insegna invece che la razionalità la ritroviamo soltanto nelle procedure scientifiche di ricerca, di verifica e di scoperta capaci di cogliere quelli che sono effettivi dati di fatto al di là delle mitologie filosofiche e religiose.

Tutto è il resto è irrazionale. Ma come non vedere che in questo resto è contenuta anche tutta la nostra esistenza?

Ancora una volta la varietà dei titoli dimostra una significativa esitazione. Il titolo di quella conferenza tenuta a Vienna era *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (cfr. *Introduzione* di W. Biemel, p. 21). In questo titolo le "scienze europee" non compaiono. Una variante del titolo era: *La filosofia nella crisi dell'umanità europea* – e forse questo è il titolo più chiaro. L'argomento di quest'opera non è la scienza, ma la filosofia. E ciò viene detto anche in modo del tutto aperto:

«La crisi delle scienze e quindi dell'intera cultura moderna che si basa sull'autonomia della ragione

scientifico, è in fondo soltanto una crisi della filosofia... La crisi delle scienze ha il suo fondamento in una crisi dell'autocomprensione dell'uomo. Il superamento di questa crisi potrà aver successo unicamente e soltanto attraverso una trasformazione della comprensione che l'uomo ha di se stesso» (Husserliana, vol. XXIX, pp. 137–138).

E proprio perché la filosofia si trova al centro del problema, si vanno riproponendo in quest'opera temi antichi che attraversano tutta la storia della filosofia. Nella *Conferenza di Vienna* ritorna con forza l'idea che le scienze si presentino come “ramificazioni” della filosofia: il nostro compito, dice Husserl, è quello di una riflessione sulla funzione della filosofia e delle sue ramificazioni nell'attuale situazione di crisi (p. 128). Questi rami della filosofia sono appunto le scienze: idea ripetuta più di una volta come quando si parla della filosofia come “scienza onnicomprensiva” oppure delle scienze come “rami dipendenti di un'unica filosofia”, riprendendo persino l'antico problema del rapporto tra la scienza e la metafisica.

In queste formulazioni in realtà non si compie nessun salto all'indietro. In realtà esse vanno comprese alla luce delle nostre considerazioni precedenti sulla critica antipositivistica della concezione della razionalità della scienza. Questa concezione può essere spinta sino al punto di arrivare ad una effettiva negazione della filosofia in genere, del suo diritto all'esistenza, o almeno ad un'esistenza autonoma. Di ciò dovremo riparlarne.

Nella sua critica antipositivistica Husserl non guarda certo a cinquant'anni prima, ma al dibattito che era vivo al suo tempo. Ed all'interno di questo dibattito era un'autentica provocazione accingersi ad una difesa della filosofia spinta sino al punto di rievocare non tanto la predominanza della filosofia sulle scienze, cosa che Husserl non fa, quanto la necessità di tener ferma la “filosoficità” delle scienze, e cioè di mantenere nelle scienze

come linea guida l'idea di una razionalità capace di abbracciare le problematiche di senso la cui esigenza è intrinseca all'esistenza stessa.

3. Un importante richiamo all'indietro tuttavia c'è, ed è cruciale per tutto il discorso che viene compiuto nella *Crisi*. Si tratta richiamo alla cultura rinascimentale (§ 3). In essa si è effettuato un "rivolgimento rivoluzionario", la cui essenza sta nella riacquisita presa di coscienza della possibilità di intervenire secondo l'autonomia della ragione sulla realtà per foggiarla e plasmarla secondo fini umani.

Si abbandona dunque il punto di vista trascendente del Medioevo – i vecchi dogmatismi, le vecchie metafisiche. Ma si è ben lontani dal teorizzare la particolarità della filosofia, secondo un'inclinazione che conduce alla sua soppressione. Al contrario la costruzione sistematica, la tendenza a fare delle scienze dei "rami" della filosofia si risolve integralmente nell'idea dell'unità intrinseca della ragione e dell'inscindibilità dei progetti conoscitivi particolari dal progetto che punta al dominio razionale sull'esistenza stessa.

«La liberazione dal tradizionalismo della Scolastica e dalla sua considerazione teologico-teleologica del mondo, la lotta contro i pregiudizi tradizionali, l'appassionata volontà di elaborare una scienza e una filosofia fondata sulla ragione autonoma, domina il movimento dello spirito filosofico a partire dal Rinascimento. Il Rinascimento rinnova dunque innanzitutto l'unico senso della filosofia come conoscenza del mondo fondata puramente sulla *episteme*. E ben presto esso giunge al punto di proporsi di evitare l'assunzione tradizionalistica delle antiche filosofie. Infine, nella tendenza di tutti questi sforzi, era inclusa la volontà di una libertà radicale e assoluta dai pregiudizi, nella quale si esprimesse limpidamente la ragione, identica

in tutti coloro che giudicano razionalmente, la ragione capace di avviare, in modo onnivincolante, il vero metodo e le vere teorie» (Appendice X, p. 444).

Altrettanto notevole per Husserl è il fatto che il richiamo al Rinascimento rappresenti nello stesso un richiamo all'antichità greca che il Rinascimento porta a nuova vita.

L'uomo rinascimentale, l'umanista, acquista anzitutto la coscienza della sua autonomia teoretica e di conseguenza della sua autonomia pratica. Egli tende ad un'accumulazione di conoscenze che è poi destinata a riversarsi nella vita stessa modificando profondamente

«l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione, in base alle evidenze di una filosofia universale» (p.15).

Ritroviamo così, insieme ad uno dei motivi centrali della *Crisi*, il tema delle origini perdute: dall'Europa rinascimentale sorge vivo il ricordo delle origini greche della cultura europea. *È in Grecia che la cultura europea ha le sue radici, e non altrove. È in Grecia che ha origine l'idea di Europa*, quell'idea che, secondo Husserl, è portatrice di un'idea universale di ragione.

«Questo vuol dire, né più né meno, che non soltanto attribuiamo alla cultura europea, di cui abbiamo descritto il tipo di sviluppo, proprio per il fatto di averlo realizzato, la posizione relativamente più elevata tra tutte le culture storiche, ma che la consideriamo la prima realizzazione di una norma assoluta di sviluppo, destinata a rivoluzionare ogni altra cultura» (E. Husserl, *L'idea di Europa*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, p. 87 – Questo volume contiene la traduzione degli articoli pubblicati nella rivista giapponese *Kaizo* nel 1923–24)

4. Ci si può chiedere: questo richiamo al Rinascimento ed alla classicità greca formulato in questo modo non può forse sollevare un sospetto eurocentrismo? Del resto perché mai si parla nel titolo di scienze “europee”, perché mai questa designazione geografica? E non vi sono forse frasi di Husserl che rafforzano questo sospetto?

Anticipiamo subito che vi sono dei “limiti di coscienza possibile” – per usare un’espressione di Lukàcs – nella presa di posizione complessiva di Husserl ed il fatto che l’europeizzazione del mondo grondi di lacrime e sangue sembra trovarsi al di là di questi limiti. Ma questo problema potrebbe non incrociarsi con quello qui discusso da Husserl, mentre vi si incrocia indubbiamente quello del multiculturalismo.

Naturalmente Husserl sa che vi sono civiltà differenti, che si sono sviluppate nel tempo, che sono scomparse o variamente fuse tra loro, con i loro ambiti culturali affini o profondamente estranei. L’umanità ci appare

«come un’unica compagine di vita, della vita dei popoli congiunta esclusivamente da nessi spirituali, gremita da tipi umani e culturali che costantemente confluiscono l’uno nell’altro. È come un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e di nuovo scompaiono, alcune increspate in modo più ricco e complesso, le altre in modo più elementare» (p. 333).

Da questo punto di vista “la forma spirituale Europa” va considerata una cultura accanto ad ogni altra, le sue “origini storiche” rimandano sempre più lontano

«di epoca in epoca, dai romani ai greci, dai greci agli egizi, ai persiani... fino all’età della pietra» (p. 332).

Non manca nemmeno il riconoscimento del fatto che le conoscenze prodotte nelle culture extra-europee sono effettive co-

noscenze, sono “nozioni sul mondo effettivo, che debbono essere ritenute scientifiche”.

Husserl sottolinea anche che

«Qualsiasi popolo, qualsiasi unità popolare ha un suo mondo, in cui tutto si armonizza, un mondo mitico-magico, o, come in Europa, razionalmente, un mondo in cui tutto può essere perfettamente spiegato. Ogni popolo ha una sua “logica” e quindi, se questa venisse esplicitata in proposizioni, un suo “a priori”» (Appendice III, p. 400).

In quest’ultima citazione il riferimento al mondo mitico– magico e rispettivamente, per l’Europa, alla razionalità, non rappresenta una differenza nell’ordine gerarchico del concetto di cultura.

«In tal senso è importante ricordare che da questa posizione non possiamo stabilire nessuna gerarchia razionale di un mondo rispetto agli altri. Ciascun popolo possiede, come si afferma alla fine, la sua logica, dunque la sua razionalità, il suo apriori; in una parola, ciascun mondo ha la propria cultura, che non può essere valutata da quella di qualsiasi altro, e questo sia a livello della ragione teoretica come a quello della ragion pratica. Quindi, la forma razionale– europea, nel modo in cui qui viene menzionata, non è né maggiore né peggiore, e nemmeno dice maggiori o minori verità intorno agli uomini ed al loro mondo che la forma mitico-magica» (Jesús M. Díaz Álvarez, *¿Son todas las épocas y culturas humanas iguales ante dios? Husserl y el problema del eurocentrismo*, in “Investigaciones fenomenológicas”, Madrid, p. 202, p. 4).

Tuttavia queste affermazioni non sono da leggere nello spirito dello storicismo relativista che Husserl ha sempre osteggiato. Egli ne condivide l’assunto fondamentale nella misura in cui si resta sul terreno della fattualità storica. Ma dal punto di vista

di una storicità ricca di senso e provvista di fini, il problema sta proprio nel tipo di *razionalità* di cui l'Europa è portatrice, che in luogo di essere chiusa dentro il proprio orizzonte, si apre al mondo intero e ad ogni cultura particolare possibile.

È questo il motivo per cui Husserl ritiene di poter parlare di una *idea* di Europa, e non di una pura e semplice località storico-geografica. La differenza consiste nel fatto che in Europa prende forma un'idea universale di razionalità, in essa è diventato un *valore in sé* l'idea di un processo conoscitivo infinito, sempre più organizzato in un apparato di concetti e le conoscenze sono perciò inserite dentro un sistema-scienza, sottraendosi ad un orizzonte mitico-pratico. È questo il passaggio effettuato dall'"umanità filosofica": esso è avvenuto in Grecia e di qui ha dato forma alla cultura europea. Cosicché l'Europa può assumere un significato ideale, legato alla sua "forma spirituale". Appartenere all'Europa ha una peculiarità che viene talora formulata da Husserl in termini che possono apparire tra l'ingenuo e l'urtante:

«L'appartenenza all'Europa è qualcosa di estremamente peculiare, qualcosa di sensibile anche per altri gruppi umani i quali, nella costante volontà della preservazione spirituale e a prescindere dal calcolo dell'utilità, possono sentirsi indotti al tentativo di europeizzarsi. Noi invece, se siamo consci di noi stessi, ben difficilmente cercheremo di diventare indiani» (p. 333).

«In un senso spirituale rientrano nell'Europa i dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani d'America che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere o gli zingari vagabondi per l'Europa» (pp. 332).

Queste frasi, tanto difficili da accettare se prese in se stesse perché sembra mettano in questione la pluralità delle culture e per di più chiamando esplicitamente in causa culture represses, han-

no dato occasione a Derrida (*De l'esprit: Heidegger et la question*, Ed. Galilée, Paris 1987, n. 2, p. 94) e ad altri autori di parlare non solo di eurocentrismo, ma addirittura di razzismo. E vi è chi è arrivato addirittura a evocare lo sterminio nazista degli zingari (D. Moran, *Introduction to phenomenology*, Routledge, 1999, London, p. 184). Si tratta di letture che manifestamente cercano di non lasciare troppo solo il nazismo reale e attivamente praticato da Heidegger e che anzitutto per la bassezza di questo motivo non possono essere prese in considerazione. Ma non lo possono anche per un altro motivo: esse fraintendono il testo. Il vero senso di queste affermazioni va in realtà ricercato in una sorta di rafforzamento dell'affermazione contenuta nella *Conferenza di Vienna* secondo cui l'Europa di cui qui si parla è una "forma spirituale", e non un fatto geografico (cfr. p. *Dissertazione II*, p. 333) (e quindi tanto meno un fatto razziale).

«Non sei europeo per il fatto di abitare quel luogo che designamo geograficamente come Europa. E per mostrare questo, per smentire l'argomento geografico, e non per una logica razziale implicita, Husserl si riferisce agli Stati Uniti o ai dominions inglesi. Infatti se con Europa si intendesse una zona geografica, mai gli americani e gli australiani, per fare solo due esempi, potranno chiamarsi "europei". Per questa stessa ragione, i gitani che vagabondano nel territorio fisico del continente europeo o gli indios o eschimesi che si esibiscono nelle fiere dell'Europa geografica, magari per varie generazioni, non possono essere considerati "europei"». «Per Husserl l'Europa incarna l'idea di razionalità universale, vale a dire del logos comune, che per definizione può diventare accessibile e assimilabile da chiunque per il solo fatto che è un essere umano... D'altra parte non vi è in Husserl nessuna allusione alla razza, né un accesso alla cultura europea in virtù della razza. Perciò non vi è nessuna "inconseguenza filosofica"

[secondo quanto sostiene Derrida] quando afferma che, culturalmente, i gitani, gli indios o gli eschimesi non appartengono al *Geist* europeo. Vi sarebbe inconseguenza solo se lo stesso Husserl, una volta affermato il carattere spirituale della condizione di europeo, avesse chiuso questo spazio ai non europei, in forza della razza, cosa che egli è lontanissimo dal suggerire». «E per terminare: Può dirsi, senza alcuna perplessità, che il pensiero di husserliano sia uno dei responsabili di Auschwitz? La verità è che quando lessi il testo di Derrida fu questa una delle cose che richiamò la mia attenzione. Non perché abbia qualche tabù nel momento di analizzare il pensiero di un grande filosofo o le conseguenze che ne trae, ma perché la scelta di confrontare sotto questo riguardo Husserl con Heidegger mi sembra poco accettabile alla luce della biografia di questi autori» (Jesús M. Díaz Álvarez, op. cit., pp. 208).

Con tanta più forza dobbiamo allora ribadire che la peculiarità della forma spirituale “Europa” sta nell’idea della scienza e nello stesso tempo in un’idea della ragione che riconduce ogni conoscenza entro il più ampio quadro di fini pedagogici e formativi: forse questo può essere ammesso senza troppi problemi come peculiarmente europeo, ed anzitutto greco.

È qui il caso di ricordare che proprio negli anni di maturazione della problematica della *Crisi* husserliana, e precisamente nel buio dell’anno 1933, veniva pubblicato il luminoso volume di Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell’uomo greco*. E nelle sue prime pagine questo grande studioso scriveva:

«La natura dell’uomo quale essere corporeo e spirituale dà luogo a speciali condizioni per la conservazione e la trasmissione del tipo umano e promuove speciali istituti materiali e morale la cui essenza noi designamo con la parola: educazione. Nell’educazione, qual è praticata

dall'uomo, opera quella medesima volontà di vita, plastica e generatrice, della natura, la quale spontaneamente tende a propagare e conservare ogni specie vivente nella sua forma; ma in questo gradino è portata alla massima intensità mediante il finalismo della conoscenza e della volontà umana consapevoli» (trad. it. di L. Emery, Firenze 1953, p. 1-2).

E poco dopo aggiungeva, con parole così vicine a quelle di Husserl:

«Un posto speciale spetta alla greicità. I "Greci", considerati dal presente, rappresentano rispetto ai grandi popoli storici dell'Oriente un "progresso" radicale, un nuovo "grado" in tutto ciò che concerne la vita dell'uomo nella comunità. Questa è impostata, presso i greci, su fondamenti affatto nuovi. Per quanto altamente si apprezzi l'importanza artistica, religiosa e politica dei popoli anteriori, la storia di ciò che possiamo chiamare cultura, nel nostro senso consapevole, non comincia che coi Greci» (ivi, p. 3).

La parola *Paideia* così ricca di senso potrebbe essere resa in tedesco con la parola *Bildung*. Nelle pagine di Husserl si fa avanti con forza la necessità di stabilire uno stretto legame tra la filosofia e la *Bildung*, tra la filosofia e l'educazione, tra la filosofia e il problema della formazione della persona, e si fa avanti in una forma tale da sottolineare che la filosofia con i valori di cui è portatrice non si limita al piano "professionale" e "specialistico", ma che essa deve saper penetrare nel tessuto sociale superando la scissione tra "dotti e profani" introducendo nuove direzioni della prassi ad ogni livello della vita sociale.

«Così la verità ideale diventa un valore assoluto, e nel movimento della formazione culturale e negli esiti dell'educazione infantile produce una prassi modificata in

senso universale» (p. 345).

«La diffusione della filosofia non può avvenire semplicemente nella forma della diffusione di una ricerca professionale; piuttosto essa avviene al di là della cerchia professionale nel movimento dell'educazione (*Bildung*)» (p. 346).

Il ritorno alle origini greche, la filosofia che deve ritrovare, come condizione stessa del superamento di una crisi che è storico-sociale, un rapporto con l'educazione, non è certo da intendere come una variante di un atteggiamento tradizionalista e passatista. Nella *Filosofia come scienza rigorosa* in cui si ritrovano alcuni temi qui presenti e che noi abbiamo in questo contesto potuto citare coerentemente, vi era in ogni caso una sorta di nostalgia per il crollo dei vecchi valori. Ora invece si rivendica come condizione di una rinascita la *critica della tradizione*, ed in forme particolarmente accese:

«Coloro che sono soddisfatti da un punto di vista conservatore della tradizione entreranno in conflitto con l'umanità filosofica e questa lotta avverrà certamente anche nella sfera del potere politico». «La persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia» (p. 346). Ciò che deve essere fatto valere, in una educazione animata dallo spirito rinnovato della filosofia è un «atteggiamento critico universale verso tutti i dati tradizionali» che investe anche la pratica sociale in tutti i suoi aspetti «tutte le forme tradizionali, le norme del diritto, della bellezza, dei valori personali riconosciuti, i valori del carattere personale» (p. 345).

All'interno di questo atteggiamento tutto volto verso una dimensione ideale, nell' "europeizzazione" del mondo Husserl vede

essenzialmente *l'espansione di una cultura che avviene esclusivamente in forza dei suoi valori spirituali interni*. Certamente vi è un punto di vista ben legittimo dal quale possiamo vedere nell'europeizzazione un'espansione che si avvale di un processo violento di dominio. Ma, come abbiamo già notato, questo punto di vista, che certamente presuppone la consapevolezza delle dinamiche reali della storia, forse non può nemmeno avere un istantaneo punto di intersezione con la visione ideale che guida ora il percorso del pensiero di Husserl. Se vogliamo capire questo percorso dobbiamo installarci, sia pure a nostra volta da visionari, in quella visione – attribuendo alla cultura europea un senso che potremmo definire “assoluto”, parola assai rischiosa ed impegnativa, ma che significa soprattutto che questo senso non appartiene ad una cultura particolare e determinata, ma alla cultura come tale, alla “civiltà”. *Quando vi appartiene*: quando è in grado di ritrovare le sue origini e di riproporle per il futuro. Non ora, dunque!

Sull'argomento dell'europeizzazione e del multiculturalismo, ha scritto delle belle pagine Vincenzo Costa, *Husserl*, Carrocci, Roma 2009, pp. 163 sgg., un testo che si raccomanda anche per la chiarezza con cui vengono esposti i temi fondamentali della fenomenologia.



Terza conversazione



1. Il Rinascimento rappresenta per Husserl una sorta di *punto di volta* per una considerazione “storica” che sappia rendere conto, dal punto di vista della storia delle idee, del tragitto che ha condotto alla crisi. Questo consapevole guardare alle proprie spalle ha il senso di una rinnovata interrogazione sul passato, un tentativo di rimettere in questione la concettualità su cui la scienza moderna si è costituita. E si tratta di *un punto di volta*, perché da un lato si vuole lumeggiare l'importanza e la portata dei punti di vista che si affacciano nel Rinascimento e che si sviluppano a partire di qui, dall'altro perché si mostra come la via che viene intrapresa contiene problemi e rischi proprio per quanto riguarda il concetto della scientificità ed in generale della cultura. Questo, come numerosi altri aspetti della *Crisi* vennero aspramente e talora anche ottusamente criticati, come se si compiesse una violazione dell'“oggettività” storiografica: senza rendersi conto che un problema è quello di un'effettiva ricostruzione documentaria del passato filosofico e del pensiero scientifico ad esso strettamente collegato, da cui certamente Husserl è molto lontano, ed un altro quello di una ricerca di sensi interni che possono essere indagati soltanto in un'andirivieni dalle problematiche che urgono nel presente alle tematiche assopite nel passato che da questa urgenza vengono ridestate.

Questo è il senso della richiesta husserliana di una *Rückfrage*, ovvero della necessità di una domanda retroattiva dal presente al passato e che dal passato ritorna sul presente. È come se si fosse di fronte alla porta sbarrata del futuro e si dovesse necessariamente, per riaprire quella porta – che non può che essere il compito attuale della filosofia – fare un esercizio della memoria che sia anche una messa in questione. Naturalmente l'orientamento di questo percorso ha un carattere fortemente improntato alla stessa filosofia di Husserl: l'evoluzione dello sviluppo, se esso riesce a riprendere il filo conduttore che sta alle sue origini, sbrogliando gli intrecci che hanno aggrovigliato quel filo, deve

portare alla “fenomenologia trascendentale”.

In certo senso Husserl è troppo immerso nel suo stesso orizzonte di pensiero per individuare più di una strada. Ma vi sono in questa idea della *Rückfrage* presa nella sua generalità e certamente anche non in modo letterale motivi e spunti che oggi vengono raccolti ed apprezzati. Nel libro *La natura degli oggetti matematici alla luce del pensiero di Husserl*, che avremo in seguito ancora occasione di citare perché, pur nella sua brevità, rappresenta una svolta nelle valutazioni di alcuni problemi importanti della *Crisi* di Husserl, discutendo la necessità di rimettere in gioco la storia della matematica nell’esplicitazione della sua concettualità, Giorgio Israel si richiama a Gian-Carlo Rota, “un matematico di rilievo, uno dei pochi che ha ispirato non soltanto le sue riflessioni filosofiche ma anche la sua metodologia di ricerca alla fenomenologia husserliana” (ivi, p. 29) rammentando questa sua notevole affermazione

«Solo a partire dalle sue esigenze attuali il matematico può comprendere lo sviluppo del teorema, ma senza una comprensione degli inizi di questo sviluppo non possiamo capire il senso attuale del teorema».

Essa viene commentata G. Israel facendo riferimento al modo di procedere della *Crisi*:

«Ma questo movimento non è altro che quello proposto da Husserl nella *Krisis* visto come l’unico metodo adeguato a comprendere come e perché si sia arrivati allo stato attuale. Come osserva giustamente Palombi, “per capire il senso della storia ideale proposta da Rota non possiamo fare altro che rifarci a quella sorta di movimento a zig zag che Husserl propone nella *Crisi delle scienze europee*”» (G. Israel, op. cit., Marietti, Genova 2011 p. 29).

Secondo Rota il metodo husserliano è il più appropriato per la

matematica in quanto

«qualsiasi oggetto eideticamente costruito (in matematica diremmo “definito”) *eo ipso* comincia a nascondere il dramma della propria origine» (G. Israel, op. cit., p. 31).

Il riferimento a F. Palombi è al volume *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra matematica e fenomenologia* (Boringhieri, Torino 2003). – Il concetto di storia teorizzato nella *Crisi* è stato ripreso e discusso da Jacob Klein nel saggio *Phenomenology and the History of science*, pubblicato in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, 1940, pp. 143-63, ma soprattutto messo implicitamente in pratica dallo stesso Klein nella sua opera fondamentale *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, MIT, 1968 (originale in lingua tedesca 1934-36). Klein aveva incontrato Husserl nel 1919, diventando amico di famiglia nel 1933 ed emigrò negli Stati Uniti nel 1937. Con riferimento a Husserl ed a Klein, Burt C. Hopkins ha realizzato un notevole volume che apre un vero e proprio nuovo filone di ricerca intitolato *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2011.

2. Dobbiamo dunque compiere un esercizio della memoria, di cui noi ci limiteremo a compiere pochi passi. Il primo ci conduce a riconsiderare, con Husserl, il fatto che la tendenza all'oggettività assume la forma di una *tendenza alla matematizzazione*.

La matematica diventa *modello* della rigerosità scientifica. Potremmo dire: una scienza – qualunque sia il suo oggetto – è da considerare tanto più rigorosa quanto più matematica essa contiene. Si tratta di una formulazione indubbiamente un poco rozza, ma che ha il merito di esprimere quello che è ormai diventato un luogo comune. Questo luogo comune rimanda “all'inizio dell'epoca moderna, al momento della riadozione della idea antica”, dunque ancora poco oltre l'età rinascimentale, in un'epoca che annovera le due figure filosofiche fondamentali – sul versante della scienza, la figura di Galileo Galilei, su quello della

filosofia, quella di Cartesio. Nell'uno e nell'altro caso queste figure sono assunte nella loro tipicità, come rappresentanti di un periodo intero, quindi come figure esemplari.

In questa epoca di rinnovamento uno dei momenti particolarmente significativi non consiste soltanto nella ripresa "umanistica" dell' antichità classica. Potremmo anzi legittimamente sostenere che il modo in cui oggi usiamo questo termine come riferito esclusivamente alle "lettere" sia del tutto erroneo. Non solo la letteratura, ma l'intera cultura greca viene coltivata dal dotto umanista. Ed una rinnovata attenzione viene dedicata alla matematica greca, e soprattutto alla sua più grande realizzazione: la geometria. Nella geometria, nella sistemazione che diede ad essa Euclide, non abbiamo soltanto una disciplina scientifica determinata giunta ad un alto grado di sviluppo, ma anche il progetto di un'organizzazione delle conoscenze che contiene idee decisive ed importanti per il concetto stesso della scienza.

Anzitutto si ha qui a che fare con forme spaziali *idealizzate*. I punti e le linee, le figure in genere di cui tratta la geometria non sono i punti e le linee, le figure concrete che possiamo eventualmente disegnare alla lavagna o tracciare sulla sabbia e che possono essere determinate nelle loro proprietà attraverso l'osservazione empirica. Il riferimento al concreto è un puro mezzo ausiliario, le figure disegnate vanno sempre considerate esempi "approssimativi" di oggetti ideali che sono propriamente gli oggetti che abbiamo di mira. La prima idea importante del progetto euclideo consiste dunque nella proiezione di un universo di oggettività ideali.

Lo sfondo filosofico che sta alla base della geometria greca è certamente la dottrina platonica delle idee. Questa dottrina proponeva l'esistenza di un mondo intelligibile costituito da oggetti ideali e perfetti rispetto ai quali gli oggetti del mondo sensibile, del mondo concreto nel quale viviamo sarebbero da intendere come copie imperfette e rozze. Il mondo concreto è in qualche modo partecipe del mondo ideale – tra l'uno e l'altro

vi una “partecipazione” – ma vi è tra essi anche una netta separazione. Questa separazione risulta in particolare dal modo di accesso, e quindi nello stesso tempo dal modo di concepire le idee. Noi ammettiamo che le idee esistano in se stesse nel loro mondo, nella loro compiutezza e perfezione e potranno essere colte in una peculiare “intuizione intellettuale”. Questo termine non si trova in Platone, ma è indubbiamente nello spirito della concezione platonica. In essa le idee sono precostituite rispetto al mondo sensibile, esistono in se stesse, per così dire, già da sempre.

Il fatto che poi il mondo sensibile partecipi, sia pure in una forma difficile da determinare, a questo mondo ideale è naturalmente della massima importanza per comprendere le intenzioni platoniche. La separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile illustra la possibilità di una *scienza pura delle idee* – una scienza cioè puramente razionale che non ha bisogno in linea di principio di ricorrere all’empiria. La geometria può essere considerata allora come una scienza che studia una regione del mondo delle idee.

Il momento della partecipazione spiega d’altra parte l’utilizzabilità delle conoscenze attinte sul terreno razionale–ideale nel campo delle esperienze sensibile, quindi l’*applicabilità* delle conoscenze geometriche. La purezza delle idealità traspare nel mondo sensibile, e ciò che viene acquisito in modo autonomo rispetto ad esso si rivela tuttavia senz’altro valido all’interno di esso, nei limiti delle differenze dipendenti dal fatto che il campo del sensibile è il campo dell’approssimazione. Ma da questa idea di partecipazione resta escluso *il problema di una costruzione delle oggettualità ideali a partire dall’esperienza sensibile e dalle operazioni concrete compiute su di esse*. La stessa parola “costruzione” risulta qui fuori luogo, per il fatto che le idee non sono in generale costruite, non sono dei prodotti, ma sono appunto “oggetti” sussistenti in se stessi. Esse possono essere colte indirettamente attraverso l’oggetto sensibile, ma “attraverso” significa qui qualcosa come “in

trasparenza”. Il mondo ideale traspare attraverso quello sensibile–concreto, lo vediamo attraverso di esso.

3. A questo punto possiamo innestare un tema che è di fondamentale importanza per comprendere l’orientamento, non soltanto della *Crisi*, ma dell’origine e dell’evoluzione dell’intero pensiero husserliano. Si tratta del tema a cui abbiamo accennato fin dall’inizio e che nella sua massima generalizzazione, viene riunito sotto il titolo di “*mondo della vita*”, ma che nelle sue specificazioni, in particolare sul terreno della “teoria del giudizio”, rimanda alla problematica delle *strutture antepredicative* – e infine stabilisce il raccordo tra il percorso fenomenologico nel suo complesso e la fase prefenomenologica della *Filosofia dell’aritmetica*. Nella discussione condotta nella *Crisi* Husserl non prende le mosse dal dualismo platonico tra oggetti intellettuali e oggetti sensibili, ma dall’esperienza sensibile, mettendo inizialmente da parte ogni considerazione che chiami in causa la geometria come scienza di oggettività ideali come la abbiamo descritta or ora.

In questo modo di cominciare è sottinteso che le “forme” sono relative a corpi. Le figure sono sempre integrate con i corpi con tutte le loro determinazioni concrete che possiamo rilevare attraverso la sensibilità. Se consideriamo queste forme e relazioni spaziali nel modo in cui si presentano nell’ambito dell’esperienza sensibile, ci rendiamo conto che esse “sono immerse nelle oscillazioni della mera tipicità” (p. 55). Ciò significa che chiamando una figura *cerchio*, per l’impiego di questo termine richiederemo soltanto che le figure rientrino in un determinato tipo all’interno del quale la figura può essere diversa entro limiti abbastanza ampi.

Chiameremo così una figura tracciata con il compasso, ma anche a mano libera. E sarà *triangolo* una figura che ha alcuni rilevanti requisiti tipici, e non importa se uno dei suoi lati ha una piccola incurvatura. Poiché, usando questi termini, abbiamo escluso considerazioni di ordine geometrico, non abbiamo

nessun bisogno di ritenere che gli angoli, i triangoli e i cerchi che percepiamo siano, mentre li percepiamo, già commisurati ad angoli, triangoli e cerchi ideali. Accade come nel caso dei concetti empirici – con *cani* o *cavalli* possiamo intendere anche animali con aspetti piuttosto diversi, purché posseggano alcune caratteristiche “eminent”. È chiaro anche che nessuna idea di cane o di cavallo deve essere presupposta come precostituita, come se si trattasse di quell’idea che “traspare” attraverso il cane o il cavallo che vediamo. Perciò quando diciamo “questo è un cerchio” la percezione corrispondente non è effettuata per così dire con lo sconto dell’approssimazione empirica. Quasi che si volesse dire: si vede benissimo che questa figura non è un “vero” cerchio, ma voglio considerarlo tale. Parlando di tipicità restiamo dunque nell’ambito empirico e delle sue fluttuazioni necessarie. Diciamo la stessa cosa se notiamo che i corpi nelle loro forme empirico–geometriche concrete si presentano secondo una possibile gradualità, anzi addirittura “sono pensabili soltanto nella gradualità” (p. 55). Cosicché possiamo parlare di una linea più o meno *retta*, anche se probabilmente nel discorso corrente parleremo di linea più o meno *diritta*. La possibilità della “gradualità”, del più e del meno potrebbe far pensare che persino nel discorso corrente la figura geometrico–ideale sia presupposta. Come se nel valutare l’imperfezione del cerchio tracciato a mano io sia guidato da un modello di cerchio perfetto che vedo con gli occhi della mente, e rispetto al quale appunto il cerchio che ho tracciato mi sembra imperfetto. Cosicché un angolo “più retto” di un altro sarebbe in qualche modo più vicino all’angolo retto ideale, che si trova comunque ad una distanza irraggiungibile. Invece la gradualità deve ancora essere interpretata all’interno della tipicità empirica. Lo si rileva subito se pensiamo alle circostanze concrete in cui useremmo espressioni di questo tipo. Ci rechiamo da un falegname e gli chiediamo di rendere più liscia la superficie di un tavolo. Che cosa gli chiediamo propriamente? Io credo che gli chiediamo che egli elimini questa o quella incre-

spatura del legno, questa o quella piccola incurvatura. Non gli chiediamo una maggiore approssimazione alla superficie ideale della geometria. Così il parlare di oscillazioni della mera tipicità è perfettamente compatibile con la possibilità di indicare le figure di un determinato tipo secondo un ordine del più e del meno, senza implicare che questo ordinamento tenda a qualche cosa, per di più inaccessibile in via di principio. Del resto il falegname può reagire dicendo: più liscio di così non si può. E la serie qui ha termine.

Supponiamo che un tale su mia richiesta abbia disegnato un cerchio sulla lavagna. Ora io gli chiedo di disegnarlo un po' meglio. Egli potrebbe acconsentire, e fare un nuovo tentativo. Ma potrei forse chiedergli di disegnare un cerchio più simile o più vicino al cerchio platonico? Poiché tale cerchio non lo si può disegnare affatto, non si può nemmeno disegnare un cerchio più o meno prossimo ad esso. La mia richiesta di maggiore perfezione non è determinata da un ideale di perfezione, ma dal fatto che una figura disegnata così non si presta ad essere riconosciuta nella sua tipicità e questo può compromettere, ad esempio, il buon esito delle mie spiegazioni. Vi sono interessi pratici che determinano la *perfezione richiesta*. Ed è indubbiamente possibile che per i nostri scopi la figura disegnata si possa considerare proprio perfetta.

4. Queste considerazioni preparano la strada a ciò che si deve concepire con "idealizzazione". Questo concetto non viene lasciato da Husserl in una vaga genericità, ma viene illustrato come un processo che, pur prendendo le mosse dalle forme empiriche, non riguarda propriamente queste forme come tali, ma l'idea del loro perfezionamento. Per questo motivo egli parla delle forme geometriche come forme–limite. Naturalmente tutto ciò non è privo di problemi. Anzitutto le forme sensibili non tendono ad alcunché. Inoltre il riferimento alla gradualità su cui forse potrebbe poggiare un processo di idealizzazione, come abbiamo

visto or ora, non ci porta su quella via. Infine si può obbiettare che non ha alcun senso porre un limite su un piano totalmente diverso da quello delle cose che “tendono” ad esso.

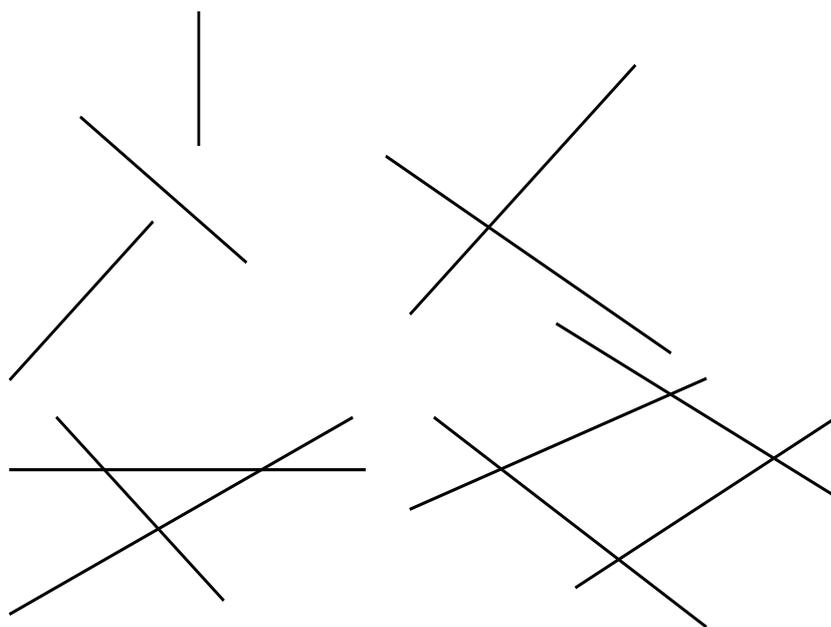
Tenendo conto di tutto ciò dobbiamo concludere che l'idea di perfezione come idea–limite è effettivamente il risultato di *un'operazione del tutto nuova, è opera del pensiero, e non più della percezione*. È un'operazione intellettuale di nuovo genere. Di fronte ad un atteggiamento, come quello platonico, che contrappone gli oggetti ideali in genere, e in particolare le forme geometriche, agli oggetti della percezione, si comincia qui con l'indicare sotto il titolo di idealizzazione, la necessità di considerare gli oggetti ideali come acquisiti mediante una determinata procedura intellettuale *a partire dagli oggetti della percezione*. Ciò non significa che la distanza tra gli uni e gli altri venga meno, ma si solleva il nuovo problema riguardante l'origine delle forme geometriche ideali a partire dalla *trasvalutazione meramente intellettuale dell'idea della perfezionabilità che sorge già sul terreno empirico*. Questo problema dell'origine non poteva essere nemmeno posto dentro un atteggiamento platonistico. Ora l'oggetto ideale non si presenta come qualcosa di già dato, di sussistente in se stesso, in un mondo a sè stante, ma come qualcosa di *costruito*. Husserl talvolta usa il termine di costruzione, ma assai più spesso quello di “costituzione”.

Questo elemento costitutivo–costruttivo è presente anche nel breve ma significativo cenno che si richiama all'organizzazione sistematica della geometria. Come è noto, essa rappresentò il primo, e per molto tempo ancora, l'unico esempio di *teoria assiomatica*. Il grande motivo che sta alla base della teoria euclidea consiste nell'idea di formulare pochi principi “evidenti in se stessi”, associati ad un insieme di definizioni, da cui derivare logicamente proprietà appartenenti agli oggetti di questo universo ideale. Nello stesso tempo si fa strada l'idea di un'assoluta certezza delle conoscenze così acquisite – l'idea di un'evidenza apodittica o di una validità incondizionata per usare le espres-

sioni di Husserl: di un'evidenza che viene mantenuta nel passaggio dagli assiomi ai teoremi e che trae le proprie giustificazioni dall'interno stesso del sistema teoretico. Si acquisiscono così sempre nuove conoscenze, che da un lato sono già contenute negli assiomi che delimitano e circoscrivono l'universo intero che è oggetto di questa scienza, dall'altro sono "incondizionatamente valide" indipendentemente da ogni conferma empirica, ed anzi esse valgono come norme rispetto al terreno dell'empiria e dell'osservazione.

La geometria ha la forma di un "teoria in senso pregnante". Con questa espressione nelle *Ricerche Logiche* Husserl indicava niente altro che una teoria assiomatica. Ora questa possibilità in quanto possibilità di esposizione sistematica è ricondotta proprio al momento costruttivo che sta alla base della produzione di forme geometriche. Ed alla luce di ciò anche la nozione di idealizzazione dovrebbe essere studiata ed esaminata più a fondo. Per il momento essa può valere solo come indicazione di massima di un modo di porre il problema. Soprattutto bisogna guardarsi dal ritenere che vi sia una sorta di correlazione semplice tra il triangolo empirico e il triangolo ideale come se la forma ideale fosse prodotta solo a partire dalla forma empirica corrispondente. In tal caso ogni forma sensibile sarebbe considerata isolatamente e così anche ogni forma geometrico-ideale. Per formare l'idea di un poligono di cento lati avremmo bisogno di percepire un simile poligono ed ogni prodotto "idealizzato" sarebbe indipendente da ogni altro. La prassi del pensiero puro che conduce alle forme ideali esatte a partire dalle forme empiriche, osserva esplicitamente Husserl, non deve essere considerata come una procedura che si rivolge a forme sensibili "arbitrariamente isolate" (p. 56). Al contrario dobbiamo riconoscere che si conferisce a determinate forme un certo privilegio, si riconosce ad esse il carattere di forme fondamentali ed elementari da cui altre forme sono liberamente derivabili, e producibili "secondo il metodo che le genera" (p. 57). Cosicché la procedura idealizzante non

dovrà essere intesa semplicemente come una proiezione in un terreno ideale di forme percepite. Non ci sono la retta e il triangolo intuitivo e dunque la retta e il triangolo ideale. Ma ci sono le rette e, ad esempio, la possibilità di intersezione delle rette. Così vi è un metodo che conduce dalle rette agli angoli, dagli angoli al triangolo, al quadrilatero,



La “scoperta da cui è nata la geometria”, sottolinea incisivamente Husserl, è proprio questa possibilità di costruire sempre nuove forme in una libera ed autonoma produzione intellettuale. “Libera e autonoma” significa qui che la produzione di forme avviene secondo una norma che è interna al terreno acquisito attraverso l’idealizzazione e che non ha bisogno di altra garanzia che stia al di là di esso. E la libertà riguarda anche qualunque vincolo al terreno empirico intuitivo. Il quadrilatero nel nostro esempio esiste nella stessa misura e nello stesso modo in cui esistono gli angoli e i triangoli – è una possibilità costruttiva a partire dall’intersezione delle linee che non ha bisogno per esistere di alcun corrispondente empirico–reale. Questa possibilità

di produzione costruttiva di forme sta alla base dell'organizzabilità sistematica della geometria come scienza. In base ad essa è chiaro che possiamo pervenire all'idea della possibilità di costruire tutte le forme pensabili in genere, all'idea dunque di un universo definito di forme che sia descrivibile nelle regole elementari della loro produzione. Queste regole circoscrivono allora l'a priori costitutivo di quell'universo. Ora l'esistenza possibile di questo a priori, così teorizzato, non è certo in grado di stabilire un collegamento semplice con la forma di una dottrina assiomatica, perché queste due problematiche – costruzione sistematica e assiomatizzazione – hanno modi di accesso assai diversi. Una teoria assiomatica consta di proposizioni connesse consequenzialmente. Le regole di costruzione hanno invece direttamente a che fare con figure. La sequenza che producono è una sequenza di figure. Ma io credo che si intraveda almeno che un legame ci deve essere e che varrebbe la pena indagare intorno ad esso.

5. Le nostre osservazioni precedenti sulla relazione tra forme geometriche empiriche e forme geometriche ideali debbono essere integrate con alcuni rilievi che mettono in questione la pratica della misurazione. Come abbiamo osservato, benché il problema della gradualità possa restare per così dire chiuso dentro l'ambito dell'empiria, tuttavia l'idea di forma–limite può sorgere in un'operazione intellettuale che poggia su un processo di perfezionamento idealmente trasvalutato. Questa trasvalutazione implica un effettivo passaggio di piani, una prassi di genere interamente nuovo, come dice Husserl, una “prassi ideale di un pensiero puro” (p. 65). Nell'impiego empirico dei concetti geometrici ci possiamo accontentare di determinazioni piuttosto vaghe, di una vaga tipicità; e dunque di confronti sommari, a occhio e croce. Ci possiamo contentare – ma beninteso secondo i casi. Vi sono casi in cui non ci contentiamo affatto. Se ad esempio dobbiamo vendere il nostro campicello o scambiare il nostro con quello di un altro, presumibilmente non saremo affatto soddisfatti da

determinazioni tra il più e il meno. Cercheremo di escogitare metodi più precisi di confronto, dunque metodi di misurazione. Si vede subito allora in che senso la pratica della misurazione abbia a che fare con la geometria, e in particolare con la sua origine. Pur essendo motivati da interessi pratici, cominciamo tuttavia ora a porci problemi teorici, sia pure in una forma relativamente disorganica. Per escogitare metodi di misurazione abbiamo bisogno di operare una certa classificazione delle forme, scoprire certe relazioni tra esse o inventare dei ben determinati congegni per stabilire tra esse una relazione. In tutto ciò sono implicite numerose riflessioni teoriche che preparano la riflessione propriamente geometrica. Lo stesso problema di una classificazione tenderà, ad esempio, ad un certo ordinamento che prefigura la distinzione tra forme elementari e forme derivate. In generale tenderemo anzitutto ad occuparci delle forme più semplici per le quali un criterio di misura può risultare particolarmente evidente. Già questo intento classificatorio che tende a separare certi tipi di oggetti da altri e ad operare ulteriori distinzioni all'interno di essi, per di più secondo un criterio che rinviando alla semplicità ed alla composizione, non solo richiede un preciso intervento teorico, ma configura un possibile campo di indagine con fini propriamente ed esclusivamente conoscitivi.

Questa origine della problematica geometrica non ha evidentemente un carattere "storiografico" nel senso consueto del termine – in altri termini non ci sono "documenti" che mostrino che le cose sono andate proprio così, e questo è un altro elemento di notevole interesse che emerge dalle riflessioni di Husserl e che riguarda il concetto della storicità, a cui si è accennato in precedenza. È innegabile infatti che siamo comunque di fronte ad una descrizione "storica", ma essa è condotta sul filo di una logica interna ai concetti, non è un racconto campato in aria. E persino l'origine della riflessione geometrica dall'agrimensura ha forse queste caratteristiche di una connessione "genetica" non storiograficamente documentata in senso stretto, e che rientra

tuttavia, vorremmo dire, nel pensiero di una storia della geometria alle sue origini. La fenomenologia rappresenta in certo senso la guida di questo pensiero. Benché l'istante della transizione non possa essere documentato, è tuttavia chiaro che molte conoscenze geometriche siano state anticipate e presupposte nella tecnica degli agrimensori. E in generale possiamo affermare che i problemi che sorgono nell'ambito della soluzione di difficoltà pratiche stimolano la ricerca sul piano teoretico-conoscitivo. La prassi tecnica genera motivi di riflessione teorica. E inversamente la riflessione teorica diventa un "mezzo della tecnica"; una volta che una scienza come la geometria si è costituita, quando cioè esiste un lavoro scientifico diretto in modo autonomo ad un universo di oggetti concettualmente definito, questo lavoro si ripercuote a sua volta sul terreno dei problemi tecnici suggerendo nuove idee e nuovi progetti.

Del problema del rapporto tra misurazione e origine della geometria ci interessa soprattutto la connessione tra perfezionamento e determinazione oggettiva. La misurazione è una procedura che opera un'oggettivazione delle forme geometriche e delle loro relazioni. Questo passaggio estremamente importante è anche nello stesso tempo relativamente ovvio. Un concetto impiegato secondo le oscillazioni della mera tipicità è, proprio per questo, un concetto che lascia margini molto ampi ad impieghi contestabili. Una determinazione puramente tipologica lascia molte cose indecise e aperte all'arbitrio soggettivo. Questa relativa indeterminatezza del tipo empirico rinvia d'altro lato ad un momento che caratterizza in linea del tutto generale il mondo circostante prescientifico intuitivo, il "mondo della vita".

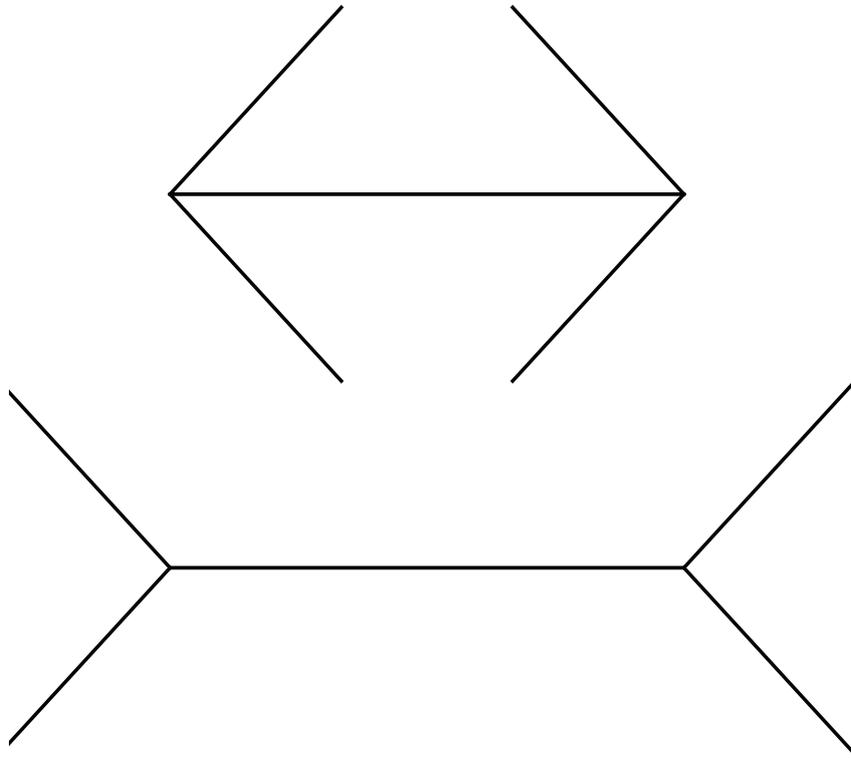
Nell'esperienza quotidiana, il mondo è dato in una relatività soggettiva. Questa relatività soggettiva deve essere intesa in senso duplice. In primo luogo non parliamo di un mondo in sé, ma di un mondo *che è dato come in sé* all'interno di un processo di esperienza ed è dunque presupposto un soggetto che lo effettua. Ciò non va inteso banalmente, come se volessimo

soltanto dire che se consideriamo una cosa in quanto percepita, deve necessariamente esserci un soggetto che la percepisca. Si tratta invece di indicare una correlazione, di districare i modi in cui essa si fa valere e le regole che agiscono in essa. Nella *Crisi* si affaccia con insistenza l'idea di una vera e propria "scienza nuova" che si assuma questa indagine come compito fondamentale. In realtà io credo che una simile scienza finirebbe per risolversi in analisi fenomenologiche a loro volta particolari, e dunque che questa idea sia un altro modo di proporre l'idea stessa di fenomenologia, o addirittura soltanto un altro nome per essa. In ogni caso, questa scienza sarebbe in via di principio scienza della correlazione tra soggettività e mondo della vita. Ciò non significa tuttavia una soggettivazione del mondo nel senso che ogni cosa dipenda dall'arbitrio soggettivo dell'osservatore e nemmeno si deve pensare che attraverso questi modi soggettivi non si giunga alla posizione di oggettività in genere. È vero semmai il contrario. Proprio attraverso queste relatività, e le regole da cui sono dominate, l'oggetto appare come un oggetto che sussiste in se stesso, indipendentemente da me.

Lo stesso problema si ripresenta ad un nuovo grado considerando le esperienze degli altri. Tuttavia l'oggettività che si costituisce attraverso l'esperienza è, nonostante tutto una oggettività precaria, che prevede possibili discordanze, ed al fine di vincere questa precarietà si rendono necessarie determinate procedure di obbiettivazione.

La misurazione è da considerare come una di queste procedure: in essa, nella varietà delle operazioni di cui consta, è implicita la fissazione di un criterio che superi la "soggettività". Mediante la misurazione si comincia a distinguere la cosa in quanto appare a qualcuno e la cosa così come è in se stessa, nel suo *essere vero*.

La necessità di questa distinzione appare chiara in rapporto ai vecchi problemi relativi all'*inganno dei sensi*. Questi due segmenti mi appaiono diseguali.



Ma per sapere se lo sono davvero converrà misurarli. L'essere in sé deve dunque essere distinto dall'apparire. Il problema della verità e dell'apparenza sorge dunque già all'interno del mondo dell'esperienza nella stessa misura in cui si impongono già in esso procedure di obbiettivazione.



Quarta Conversazione



1. È certo che nella matematica greca in genere, anche nei suoi punti più alti, l'idea della generalizzabilità del metodo assiomatico era fondamentalmente estranea, sia nella forma dell'assiomatizzazione di regioni parziali sia in quella di una scienza che domini razionalmente la totalità dell'essere. Questo è un portato dei tempi nuovi che Husserl sottolinea con molta chiarezza: ciò che è stato fatto per le forme geometriche deve poter essere fatto per ogni dominio del sapere. In questo modo sorge "la grande idea di una scienza razionale ed onnicomprensiva in un senso nuovo" (p. 52). Questo ideale si sviluppa in primo luogo ancora all'interno delle discipline matematiche. Comincia ad affiorare l'idea di una *matematica formale*: l'idea di una disciplina riguardante non le cose, ma la pura forma delle relazioni tra le cose; che non tratti entità od oggetti di questa o quella specie, ma entità e oggetti in una generalità indeterminata. Pensiamo all'algebra, che ha in quest'epoca i suoi inizi. In essa non trattiamo più con numeri determinati, ma con variabili e costanti numeriche indeterminate. Abbiamo a che fare con forme relazionali e strutture di rapporto. E si annuncia una tendenza a superare il più possibile ogni legame, anche lontano, con il terreno concreto e intuitivo. Un altro passo importante e significativo che può essere portato ad esempio di questa tendenza alla formalizzazione sono i primi inizi della geometria analitica. Ci si rende conto della possibilità non solo di astrarre, nella geometria, dalla figura concretamente percepita, ma anche dalla stessa figura geometrica intesa come idealità. Possiamo descrivere una linea mediante una equazione; o inversamente dare di una equazione un'interpretazione geometrica. Ecco dunque un altro progresso in direzione della svuotamento del contenuto, e dunque in direzione di una *matematica formale*.

Occorre prestare attenzione al fatto che matematizzazione e formalizzazione talora vengono usate come espressioni equivalenti: l'una e l'altra del resto si richiamano ad una considera-

zione di *oggetti in generale* prescindendo dalle loro determinazioni specifiche. L'espressione "formalizzazione" pone in particolare l'accento sulla forma come *vuotezza* da ogni contenuto. (L'impiego frequente di "formalizzazione" per indicare semplicemente la scrittura simbolica non viene qui presa in considerazione).

«La grande novità è costituita dalla concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario – nel procedere infinito di *ogni* oggetto verso il suo pieno essere-in-sé. Ma ciò non vale soltanto per quanto riguarda lo spazio ideale. Ancora più estranea agli antichi era la concezione di un'idea analoga ma (in quanto sorta da un'astrazione formalizzante) più generale, l'idea di una *matematica formale*. Soltanto agli inizi dell'epoca moderna comincia la vera conquista e la scoperta degli infiniti orizzonti della matematica. Siamo così agli inizi dell'algebra, della matematica dei continui, della geometria analitica. L'ardimento e l'originalità che è propria della nuova umanità anticipa ben presto, su queste basi, il grande ideale di una scienza razionale e onnicomprensiva in un senso nuovo, cioè l'idea che la totalità infinita di ciò che è, sia in sé una totalità razionale e che, correlativamente, essa possa essere dominata, e dominata completamente, da una scienza universale» (p. 52).

Le idee implicite nella generalizzazione dell'assiomatizzazione della geometria, della tendenza all'idealizzazione con gli sviluppi e le generalizzazioni avvenute in età moderna, di cui Husserl ne

parla con incontestabile e manifesto entusiasmo, sono destinate a incidere a fondo sull'idea stessa della scienza ed in generale sulla filosofia ed a conferire ad entrambe un'inclinazione che diventa l'oggetto principale della sua messa in questione.

Il primo momento decisivo di questa generalizzazione deve essere considerata l'idea galileiana di scienza della natura. Con Galileo ha inizio la scienza fisica nel senso moderno del termine. Riconsiderare la posizione di Galileo nei suoi punti essenziali significa dunque rimeditare sulle idee che stanno all'origine della nuova scienza. Il punto centrale che deve essere messo a fuoco è la modificazione del punto di vista che rende possibile il guardare alla natura nel suo complesso in modo interamente nuovo. Ed è appena il caso di sottolineare che la novità sta soprattutto nell'orientamento matematizzante.

In Galileo non si tratta soltanto di richiamarsi ad un ideale di scienza rigorosa, ma di estendere al mondo fisico in genere, quindi al mondo dei corpi, dei movimenti e delle relazioni tra essi quelle procedure di obbiettivazione che hanno già prodotto risultati così fecondi nel campo più ristretto delle forme e delle relazioni spaziali. Il progetto di afferrare l'essere vero, l'essere in sé delle cose della natura fisica si trova così in Galileo direttamente connesso con un problema di "matematizzazione della natura" attraverso l'esemplarità della geometria.

«Galileo partì dunque del mondo praticamente comprensibile in cui la geometria nella sfera tradizionale del mondo sensibile circostante contribuisce ad un'univoca determinazione, e si disse: ovunque si è giunti ad elaborare una simile metodica, grazie ad essa è stata superata anche la relatività dell'apprensione soggettiva che, in fin dei conti, è essenziale per il mondo empirico-intuitivo» (p. 59).

Come abbiamo visto in precedenza a proposito della geometria, è possibile pervenire all'oggetto geometrico ideale attraverso la strada di procedure di idealizzazione, e seguendo questa strada si

terrebbe ferma la differenza tra mondo dell'esperienza sensibile e i modi di elaborazione dei suoi oggetti ai fini della loro trattazione matematica, dando dunque rilievo alle procedure intellettuali che vengono messe in opera in rapporto alle idealizzazioni stesse ed evidenziando i problemi che eventualmente si fanno avanti nel corso di questi processi.

Galileo invece, dal punto di vista teorico generale, non segue questa strada, e in genuino spirito platonico, assume il matematismo come effettiva struttura del reale. Si effettua così una contrapposizione di tutt'altro genere tra un *mondo apparente*, che è appunto il mondo dell'esperienza sensibile e il mondo matematizzato che andrà dunque considerato come *il mondo vero in sé*.

2. Ed eccoci dunque alla famosa frase nel *Saggiatore*:

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (e dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, a conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi e altre figure geometriche senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto» (Il Saggiatore, § 6).

Naturalmente questa frase non è in alcun modo in contrasto con l'atteggiamento sperimentale di Galileo, anche se certo non può essere portata ad appoggiare

«la diffusa immagine di Galileo come di uno scienziato che fonda tutta la sua scienza sugli esperimenti, anzi quasi di un empirista, alieno dalle formulazioni teoriche» (G. Israel, op. cit. p. 7).

Giorgio Israel considera giustamente questa posizione come un

travisamento che è anche “un classico esempio di cattiva divulgazione scientifica” (ivi). Il libro di Israel va rammentato per il fatto che individua con chiarezza e acume il vero nodo della matematizzazione della natura da parte di Galileo, impiegando come filo conduttore proprio la tematica sviluppata a questo proposito da Husserl, e fornendo anche, sia pure molto brevemente, spunti originali per uno sviluppo in direzione di una critica dello stile di pensiero di certa filosofia della matematica e della logica dei nostri giorni.

La sperimentazione galileiana, gli interessi di Galileo verso una nuova scienza della natura, si svolge in un orizzonte di pensiero platonizzante, che ha a sua volta come obiettivo la generalizzazione della scienza geometrica che l'età rinascimentale riceve dalla cultura greca, senza che in quella cultura si facesse valere quell'istanza di generalizzazione. Naturalmente l'affermazione galileiana non deve essere intesa alla lettera come se si trattasse di prospettare ovunque forme geometriche. Essa dice in primo luogo, anche se con un'ambiguità che non è priva di motivi, non già che la natura sia fatta di forme geometriche, ma che dobbiamo guardare ad essa con gli occhi del geometra. Ed allora assumono risalto nuovi problemi, nuove soluzioni, nuove proposte sperimentali. Molto equilibrata ci sembra in rapporto a questo problema la posizione formulata da Cassirer:

«Il compito di Galileo non si limitava più a spiegare i fenomeni per mezzo di strumenti scientifici già dati; si trattava di scoprire una lingua nuova per la nuova concezione della natura, di determinarne i caratteri e di costringerne la struttura sintattica in regole fisse. Tra matematica e fisica risulta ora una stretta correlazione, in modo che l'ordine logico di precedenza tra esse appare talvolta come invertito. Non soltanto i concetti matematici si svolgono, con un progresso autonomo e immanente, fino agli inizi della meccanica, ma anche il sistema dei

concetti determina a sua volta la forma della matematica»
(E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, I, trad. it. di A. Pasquinelli, p. 463)

Si apre dunque una dialettica complessa tra il mondo della natura e le istanze della sua matematizzazione. In questa dialettica il punto fondamentale è che

«se a partire dal mondo reale e dalle procedure della misurazione esatta abbiamo costruito un mondo di oggetti ideali manipolabili di per sé indipendenti dal mondo empirico, questo non significa che sia garantita la possibilità di compiere il percorso inverso, e cioè di utilizzare questo mondo di concetti per rappresentare ogni aspetto della realtà. Ma questa è proprio l'idea che anima i protagonisti della rivoluzione scientifica, Galileo in particolare, e non lui soltanto. Descartes, nel ritenere che la *mathesis universalis*, scienza dell'ordine e della misura, sia lo strumento per rappresentare ogni fenomeno, stabilisce un presupposto che costituisce la base di questa visione, senza cui essa crolla: e cioè che la materia si riduce a estensione e quindi che tutta la natura è riducibile a forme geometriche. Ma un simile presupposto è indimostrato e indimostrabile, è una pura ipotesi metafisica. Anche Galileo è ispirato a questa visione, anzi ne è il primo protagonista. Egli è talmente affascinato dal mondo della matematica... da darsi come obbiettivo primario il *cammino inverso* rispetto a quello compiuto dalla matematica antica... Galileo è stato il primo a indicare l'obbiettivo di *ridiscendere* dalla matematica al mondo dei corpi sensibili, dalla matematica alla natura, per rappresentarla e dominarla» (G. Israel, op. cit., p. 44).

3. Dentro questo quadro è facile comprendere come già in Galileo possa trovare formulazione la contrapposizione tra qualità primarie e qualità secondarie. La terminologia non è di Galileo, ma di Locke, e tuttavia questa distinzione ha inizio proprio in Galileo ed è estremamente indicativa rispetto al tema in discussione. È ancora un famoso passo del *Saggiatore* che la dichiara a chiare lettere:

«Per tanto io dico, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza dalla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi se i sensi non ci fussero di scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori, ecc. per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corso sensitivo, sicché rimosso l'animale sieno levate ed annichilate tutte queste qualità» (*Il Saggiatore*, § 48)

Con linguaggio lockiano chiameremo dunque primarie le qualità delle cose che rinviano in un modo o nell'altro alla loro forma, dimensioni, localizzazione spazio-temporale, numero ecc. – e le chiameremo così in quanto appartenenti alla cose stesse, nel loro essere vero. Chiameremo invece secondarie le cosiddette “qualità specifiche di senso” che invece sono riconducibili ai sensi

della vista, del tatto, dell'udito, dell'odorato e del gusto. Queste qualità – il colore della cosa, la sua levigatezza, il calore che essa eventualmente promana – debbono essere caratterizzate come secondarie perché non appartengono alle cose stesse, ma derivano dal rapporto con il soggetto esperiente.

Posta in questo modo, si tratta di una distinzione chiaramente insostenibile. Non vi è nessuna ragione comprensibile del fatto che si attribuisca una relatività soggettiva a proprietà come il calore, e non invece alla forma empirica delle cose. Le forme di una cosa, ad esempio, vengono viste attraverso una molteplicità di prospettive correlate all'organo della vista, e così anche le loro relazioni locali o temporali, in quanto date percettivamente, hanno bisogno dell' "animale" e variano al variare della sua stessa localizzazione spazio-temporale. Il motivo di questa distinzione che ha avuto una enorme importanza per la filosofia europea, va cercato altrove e precisamente nella posizione del problema della loro possibile oggettivazione. A questo proposito, deve essere nuovamente rimesso in questione il problema della misurazione. Le qualità primarie sono in primo luogo direttamente misurabili ed una qualità secondaria passa al rango di qualità primaria non appena si trovi un metodo sicuro per la sua misurazione. Si pensi alla relativa semplicità che ha la soluzione del problema di misurare la lunghezza di un segmento, e quindi la riconduzione della lunghezza al numero, e la difficoltà che si incontrano invece nel porre il problema della misurazione in rapporto ad una sfumatura cromatica ed alla sua matematizzazione. Di conseguenza anche per i corpi debbono essere messe in opera procedure idealizzanti e si dovrà prima o poi procedere alla posizione di principi primi che abbiano carattere apriorico e che possano essere assunti come assiomi per una teoria sistematica ed onnicomprensiva. Pensiamo al principio di inerzia, formulato esplicitamente da Newton, ma già presente in Cartesio e prima ancora in Galileo che ne fa impiego diretto e ne discute il senso e la portata. Questo principio afferma che

un corpo continua il proprio stato di quiete o di moto rettilineo uniforme qualora non intervenga alcuna forza ad introdurre un mutamento. Nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche*, libro III, Galileo si esprime così:

«immagino un mobile lanciato su un piano orizzontale e rimosso ogni impedimento: già sappiamo che il moto si svolgerà equabile e perpetuo sul medesimo piano, qualora questo si estenda all'infinito". E in una lettera del 1607: "A principiar il moto è ben necessario il movente, ma a continuarlo basta il non aver contrasto"» (A. Pala, *Introduzione a I. Newton, Principi matematici della filosofia naturale*, p. 92, n. 3).

Certamente qui siamo fuori dal campo della geometria per il semplice fatto che parliamo di corpi e di movimenti. Ma il senso effettivo di questo principio si comprende solo se teniamo presente che le nozioni in questione sono risultati di procedure idealizzanti. Il corpo di cui parliamo è un corpo fisico, dal momento che si muove o sta in quiete, e tuttavia è un corpo fisico *ideale*, dal momento che ciò che prendiamo in considerazione è soltanto la sua *possibilità* di movimento. Osserva Cassirer nella sua esposizione del principio di inerzia in Galileo (cfr. op. cit. p. 453) che non possiamo obiettare che questo corpo dovrebbe essere a sua volta fatto di una materiale indistruttibile se deve continuare all'infinito il suo movimento o il suo stato di quiete. Una simile obiezione può essere compiuta solo se non si comprende l'ambito in cui il principio viene formulato. Del corpo ci interessiamo soltanto nella misura in cui si muove, così come nel caso della geometria consideravamo i corpi solo nella loro forma, prescindendo da tutto il resto. Qui addirittura la forma non ci interessa affatto anche se si può essere quasi certi che questo "corpo del principio di inerzia" ce lo figuriamo sferico. Chissà perché! Ma naturalmente c'è un perché. Nell'esperienza possiamo constatare che se il piano è liscio, una sfera continua per un

buon tratto il suo cammino, mentre ciò non accade, ad esempio, per un cubo. Cosicché un corpo sferico può rappresentare per così dire *la base per l'idealizzazione*, anche se questa va totalmente oltre questo genere di considerazioni. Interessa solo il corpo in quanto si muove, e del resto solo nella formulazione di Galileo si parla di un piano su cui il corpo scorre. Peraltro lo *scorrere*, che è in fondo una determinazione concreta del movimento, diversa ad esempio dal *camminare*, ce lo aggiungiamo noi. Ma vi è anche un altro aspetto più generale che si presta ad una trasposizione del punto di vista geometrico alla scienza della natura. La geometria assume il carattere di scienza in quanto l'intero suo campo è attraversato da una legalità onnicomprensiva. Ora, una simile legalità, se guardiamo la natura con lo sguardo del geometra, dobbiamo ritrovarla anche nella natura. A ciò del resto siamo fino ad un certo punto già preparati dal modo stesso in cui si presenta il nostro mondo circostante intuitivo – il “mondo della vita”. I corpi così come sono dati nell'esperienza di ogni giorno sono connessi tra loro e si presentano in questa connessione. Una finestra viene sbattuta dal vento. E se il giorno non è ventoso, ci sorprenderemmo se una finestra sbatte e ne cerchiamo la *causa*. Oppure una pallina ne urta un'altra e la mette in movimento. Anche in questo caso genererebbe sorpresa se ciò non accadesse e la pallina restasse al suo posto, e forse ci chiederemmo se per caso essa non è incollata o inchiodata al tavolo. Vi sono dunque non soltanto percezioni di cose, ma percezione di rapporti tra cose – e non solo rapporti di vicinanza o lontananza, di simultaneità e di successione, ma anche di dipendenza: vediamo la finestra che sbatte, ma *vediamo* anche che è sbattuta *dal vento*; vediamo che la pallina si muove, ma *vediamo* anche che si muove *per via* dell'urto che ha subito. In generale le cose si comportano secondo certe regolarità; come noi abbiamo le nostre abitudini, le cose hanno le loro. Una pietra lanciata in alto cade invariabilmente a terra, dopo aver percorso un certo tratto. L'acqua bolle dopo un po' di tempo quando è posta sul fuoco. Potremmo dire

dunque che le cose si comportano secondo un certo *stile*. Si tratta di descrizioni “antropomorfe” che qualcuno potrebbe definire semplicemente “false”. Invece esse corrispondono alla nostra esperienza quotidiana di questi rapporti: le regolarità qui in questione stanno tutte all’interno della tipicità da cui quell’esperienza è caratterizzata. I rapporti di dipendenza che percepiamo sono rapporti “sensibili–tipici”. *Sensibili* perché percepiti, *tipici* perché la regolarità è intesa qui come un “comportamento” analogo in circostanze analoghe – entro possibili limiti di indeterminatezza: «nella vita prescientifica noi siamo impigliati nel press’a poco, nel tipico» (p. 60).

Proprio per il fatto che l’idea di una legalità causale è preparata nel mondo così come lo sperimentiamo direttamente (nel *mondo della vita*), assume particolare forza il progetto di un’estensione al mondo dei corpi del metodo felicemente applicato al mondo delle forme. Dobbiamo dunque proporci lo scopo di una teoria che sappia costruire sistematicamente i propri oggetti e le relazioni possibili tra essi a partire da principi generali e primitivi – una teoria che sappia anticipare l’esperienza istituendo validità a priori nel caso dei rapporti fisici di dipendenza esattamente come viene fatto dalla geometria nel caso dei rapporti formali–spaziali. Ciò che è stato possibile per lo spazio deve diventare possibile per il mondo concreto in generale. Il progetto di una scienza effettiva, di una *episteme* autentica, come talora si esprime Husserl rammentando la distinzione greca tra *episteme* e *doxa*, presuppone l’idea di una “natura costruttivamente determinabile in tutti i suoi aspetti”, idea che era pretracciata “con il ritorno del Rinascimento alla filosofia antica”, quindi con il rinnovato interesse per la geometria e per l’idea di conoscenza che in essa aveva trovato espressione.

4. Ora, riflettendo retrospettivamente sul percorso appena compiuto, vi sono ancora questioni rilevanti rimaste in sospeso. La geometria abbraccia il regno delle forme vuote. La scienza della

natura considera queste forme nella loro pienezza, come “plena sensibili” – secondo il termine spesso usato da Husserl. Ed abbiamo già visto che possono sorgere delle difficoltà nel programma di oggettivazione e di matematizzazione proprio in rapporto ai *plena*. In realtà, in rapporto alle qualità specifiche di senso manca la possibilità di una matematizzazione diretta, mancano cioè, o non sono immediatamente evidenti, procedure idealizzanti a partire da oggettivazioni operate attraverso la misurazione.

Consideriamo una qualità cromatica – un colore rosso di una certa sfumatura. Che potrebbe significare in questo caso una procedura idealizzante? Il problema di una idealizzazione non può essere senz’altro trasposto e mantenere lo stesso senso che aveva in precedenza. Sia pure con le restrizioni che abbiamo esposto, ha senso parlare del cerchio empirico come una sorta di variante approssimata del cerchio geometrico ideale. La stessa cosa non vale per il colore. Questa qualità non si presenta come una qualità perfettibile e che possa essere resa esatta. Non vi è dunque un colore rosso in idea che possa essere interpretata come limite a cui si approssimano i rossi empiricamente dati. Ovvero: non sembra esservi una geometria dei colori nello *stesso senso* in cui vi è una geometria delle forme – anche se non possiamo escludere che vi sia un “sistema dei colori” che, in un senso interamente diverso, possa richiamare l’idea della geometria delle forme. La stessa cosa si può dire considerando il problema della misurazione.

«Noi abbiamo soltanto una forma universale del mondo, e non due, disponiamo soltanto di una e non di una duplice geometria, disponiamo di una geometria delle forme ma non di una geometria dei *plena*. I corpi del mondo empirico intuitivo, conformemente alla struttura che inerisce loro a priori, sono articolati in modo tale che ogni corpo ha – per parlare astrattamente – una propria estensione; ma tutte queste estensioni sono forme dell’unica, totale,

infinita estensione del mondo. In quanto mondo, in quanto configurazione universale di tutti i corpi, esso ha dunque una forma totale che abbraccia tutte le forme, e questa forma è idealizzabile e dominabile attraverso la costruzione, appunto nel modo che è stato analizzato» (p. 64).

Dobbiamo dunque ricorrere a qualche metodo di *matematizzazione indiretta*, dovremo cioè cercare di ricondurre ogni evento qualitativo ad eventi che hanno luogo entro una sfera di *entità dominabili matematicamente*. A questo scopo assolve una funzione decisiva l'idea del nesso causale. Pensiamo ad una concezione atomistica. Essa non era sostenuta esplicitamente da Galileo, ma certamente ebbe una qualche influenza sul suo pensiero. In primo luogo è interessante notare che in qualunque modo venga presentato e giustificato il concetto di atomo, esso deriva indubbiamente dalla trasposizione del punto geometrico sul terreno fisico. L'atomo è il punto geometrico a cui è stato attribuito un significato fisico. Come tale ad esso si addicono le possibilità dei corpi in genere, ed anzitutto quella del movimento e tutte le nozioni che lo concernono (velocità, accelerazione ecc.).

Queste nozioni possono essere astrattamente presentate in termini di determinati rapporti e possono soggiacere a metodi di misurazione. Parlando degli atomi e dei loro movimenti ci troviamo dunque in un universo che è interamente dominabile dal punto di vista matematico. Di conseguenza se riusciamo a ricondurre gli eventi qualitativi a eventi atomici come causa di essi, avremo ottenuto la generalità richiesta dalla tendenza alla matematizzazione. Il prezzo che deve essere pagato è naturalmente la tesi che l'evento sperimentato sia inteso come un *evento apparente*, che rinvia ad una realtà sottostante che è l'effettiva *realtà in sé*.

5. Tutto ciò non è affatto privo di problemi. Questo modo di procedere in sé essenzialmente giustificato e necessario (come

Husserl afferma più di una volta) si presta ad un'interpretazione fuorviante. Che cosa in questa impostazione può essere contestato? Certamente non l'escogitazione di metodi di misura indiretta che operino un'obbiettivazione dei rapporti qualitativi rendendo possibile dare di essi descrizioni quantitativamente determinate. E nemmeno il fatto che si operino idealizzazioni introducendo entità ideali o nozioni come il movimento, la forza ecc. assumendo un punto di vista matematico e istituendo in rapporto ad esse principi elementari da cui derivare legalità razionali. E nemmeno certamente il fatto che questo patrimonio conoscitivo venga impiegato per elaborare teorie esplicative degli eventi. Se tutto ciò fosse oggetto di contestazione, della nostra scienza non rimarrebbe nemmeno un frammento. Quindi non è contestabile nemmeno l'obiettivo generale che fin qui abbiamo indicato con il termine di "matematizzazione".

L'oggetto possibile della contestazione sta invece nel modo di interpretare questa "matematizzazione", dunque nella *filosofia* che può star dietro a tutto ciò. Infatti un conto è mantenere nella realizzazione di queste procedure matematizzanti la consapevolezza del fatto che si tratta appunto di procedure effettuate per un determinato scopo, ed un altro è assumere che la natura sia "matematica" nella sua essenza. *Un conto è impiegare la matematica nella conoscenza della natura, ed un altro è matematizzare la natura.* In realtà, si propone una teoria esplicativa in cui un certo tipo di eventi viene pensato secondo modalità trattabili matematicamente; ma ciò non significa per nulla che il loro *essere vero* abbia forma matematica. In questo modo si opera un passaggio, per dirla in breve, dalla *metodologia all'ontologia* e per operare questo passaggio la scienza non basta: ci vuole invece la filosofia. Meglio: ci vuole una filosofia *erronea*, perché questo passaggio non è consentito nemmeno alla speculazione filosofica. Il vero oggetto del contendere dunque non è la *scienza* stessa, ma *una certa filosofia della scienza*. Avendo chiaro questo punto, si comprenderanno nel loro giusto senso formulazioni che potrebbero essere fraintese.

Così Husserl afferma che non dobbiamo porre le cose come se ogni mutamento all'interno di una "pienezza" "trovasse la propria controfigura nella sfera delle forme (p. 65), aggiungendo che una simile concezione potrebbe apparirci "avventurosa". Per un lettore distratto sembrerebbe quasi che si voglia affermare una sorta di restrizione di principio alla riducibilità del qualitativo al quantitativo, e dunque sostenere che la scienza deve riconoscere un limite alle razionalizzazioni che essa compie con le proprie spiegazioni "matematizzanti". È vero d'altra parte che numerosi interpreti di Husserl, favorevoli alla sua posizione, lo hanno interpretato proprio in questo modo. E malamente: perché quella frase ribadisce che l'evento spiegato in termini fisico-matematici non è la sua controparte reale, ma niente altro che la sua spiegazione in quei termini e che è sbagliato ritenere che

«tutto quanto si manifesta come reale nelle qualità specifiche (sensibili) debba avere un proprio indice matematico negli eventi della sfera delle forme» (p. 66).

Detto un po' brutalmente, il problema è proprio questo: non ci sono eventi nella sfera delle forme, per il semplice fatto che quando si parla di eventi nella sfera delle forme non si allude ad altro che a *costruzioni esplicative*. Ciò significa la stessa cosa che

«il processo di idealizzazione fondato sull'arte pratica della misurazione ha condotto alla costituzione del mondo della matematica i cui oggetti hanno quindi una natura molto chiara e trasparente: sono il prodotto di un'idealizzazione risultante dalla pratica misuratoria. Ma il processo inverso, che mira invece all'obbiettivo del mondo sensibile applicando ad esso il mondo delle forme ideali, è giustificabile soltanto volta per volta, caso per caso. L'ipotesi che lo sostiene, e cioè che il mondo delle qualità

specifiche sensibili abbia un indice matematico, non è dimostrabile una volta per tutte, ma è soltanto un'ipotesi soggetta a verifica infinita» (G. Israel, op. cit. p. 64).

Secondo Husserl questo atteggiamento che si annuncia in Galileo in una forma ancora problematica, si viene sempre più affermando con lo sviluppo successivo della scienza fino a diventare un'ovvietà che tende oggi ad appartenere al senso comune. All'epoca di Galileo si è ancora nella fase della scoperta di nuovi metodi di ricerca, di nuovi modi di approccio allo studio dei fenomeni naturali:

“la via che portava da queste esperienze all'idea ed alle ipotesi universali che tutti gli eventi specificamente qualitativi rimandino a corrispondenti costellazioni e accadimenti nell'ambito delle forme era ancora lunga” (p. 67).

Tuttavia questa via era già delineata nell'atteggiamento di principio che sta alla base della scienza moderna.

6. Percorrendo questa via diventa sempre più remoto il rapporto con il *mondo della vita*, con il nostro mondo da cui ha origine ogni istanza conoscitiva ed a cui ogni istanza conoscitiva deve alla fine ritornare. Da questo punto di vista viene considerata nella *Crisi* anche la tematica della tecnicizzazione. Purtroppo ciò che vi è di interessante nelle pagine dedicate ad essa ha finito con il rifluire nel secolo scorso con un bolso atteggiamento anti-tecnologico: i filosofi che hanno creduto fosse compito eminente della filosofia lanciare anatemi contro la “tecnica” e la sua perversa “disumanità” non si contano, e Husserl è stato ampiamente coinvolto in questo atteggiamento – soprattutto via Heidegger e heideggeriani di ogni risma. È perciò particolarmente opportuno chiarire che cosa Husserl sostiene veramente in proposito.

La discussione prende l'avvio da considerazioni interne alla matematica stessa. La matematica trova espressione in *formule*. Il

linguaggio delle formule diventa il linguaggio della scienza – e si badi bene: *il linguaggio che è ad essa adeguato*. Un legame causale esprime una dipendenza funzionale tra eventi; esprime cioè una relazione tale che le variazioni dell'uno dipendono funzionalmente dalle variazioni dell'altro. Questa dipendenza funzionale deve poter essere stabilita tra grandezze matematicamente dominabili, ed eventualmente provviste di valori aritmetici ben definiti. Queste dipendenze sono appunto ciò che viene espresso nelle *formule*. Contro una lettura ingenua del testo, talvolta non priva di malafede, noi facciamo esplicitamente notare non solo che questa tendenza alla produzione di formule è, secondo Husserl, intrinsecamente legittima – e ci mancherebbe altro che non lo fosse – ma è suggerita ed anticipata dalla stessa struttura del mondo della vita. Basti rammentare ciò che è già stato detto sulle regolarità empiriche. Queste regolarità hanno già per lo più la forma di dipendenze funzionali, ed esse si affermano naturalmente già “nel mondo pratico della vita”.

«Per la vita, l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite» (p. 72).

Le formule sono un momento fondamentale dell' «operazione complessiva che abbiamo delineato» ed è del tutto naturale che gli indagatori della natura «rivolgessero ad esse un interesse appassionato» (p. 72). Il problema che si pone resta comunque quello di sempre: “la tentazione di vedere in queste formule e nel loro senso il vero essere della natura stessa” (ivi). Cosicché da un lato esse sono un mezzo di rappresentazione di rapporti, dall'altro possono presentarsi come se in esse fosse rappresentata l'essenza del rapporto. E poiché la formula è trattabile matematicamente in modo indipendente dall'interpretazione (e dal problema che è alla sua origine), la *sostanzializzazione del metodo* confluisce qui direttamente con la tendenza ad una completa *formalizzazione*.

Ciò che Husserl propriamente intende è illustrato molto

bene da ciò che egli chiama “aritmetizzazione della geometria” – espressione con cui egli intende l’idea di “geometria analitica”, ma volendo anche abbracciare il progressivo affermarsi dei metodi algebrici, e dunque in prospettiva della matematica formale pienamente dispiegata.

“...le misurazioni producono cifre, e nelle proposizioni generali sulle dipendenze funzionali delle misure di grandezza, invece di numeri *determinati*, numeri in generale, enunciati attraverso proposizioni generali che esprimono le leggi delle dipendenze funzionali. Occorre qui prendere in considerazione le enormi conseguenze, talvolta provvide e talvolta negative, delle *designazioni algebriche e dei modi di pensiero algebrici* che si diffondono nell’epoca moderna a partire da *Vieta*, e quindi già prima di *Galileo*” (p. 72).

Di fronte a questi sviluppi Husserl evoca anzitutto gli effetti positivi, gli straordinari passi in avanti che vengono prodotti adottando questo punto di vista “formalizzante”. Egli scrive:

«Ciò equivale dapprima ad un enorme allargamento delle possibilità del pensiero aritmetico ereditato nelle vecchie forme rudimentali. Esso diventa un pensiero a priori libero, sistematico, purificato da qualsiasi realtà intuitiva, un pensiero che considera soltanto i numeri in generale, i rapporti numerici, le leggi numeriche. Ben presto esso viene ampiamente applicato, nella geometria, nella matematica assolutamente pura delle forme spazio-temporali, le quali a fini metodici vengono completamente formalizzate algebricamente. Nasce così un’*aritmetizzazione della geometria*”, un’aritmetizzazione di tutto il regno delle forme pure...» (p. 72).

Si è qui sulla via della *mathesis universalis* di Leibniz, e dunque su quella di una “logica formale” onnilaterale che “soltanto nel

nostro tempo si è giunti a prospettarne in una elaborazione sistematica”. Ma già all’origine di questo processo vi era un problema, un grave equivoco potenziale: l’“arimetizzazione della geometria” non poteva voler significare che la geometria sia *in realtà* aritmetica. Ecco un chiaro esempio di sostanzializzazione del metodo. Questo passaggio è infatti del tutto illegittimo. La trattazione aritmetica e poi algebrica di relazioni geometriche non toglie il fatto che la geometria sia qualcosa di interamente diverso dall’aritmetica; così come l’impiego esclusivo di variabili e costanti non può far dimenticare il numero e ciò che esso eventualmente rappresenta. Credo che sia il caso di dire che è proprio *la storia fenomenologica del concetto che insegna a mantenere la differenza tra i concetti*, e che quindi questa storia ha un relevantissimo peso epistemologico. Ed è chiaro che questa storia mantiene la presa sui contenuti, e dunque sul “senso” che le procedure formalizzanti, per legittime, necessarie e produttive ragioni di principio debbono tenere a distanza.

Occorre dunque da un lato tener ferma la determinazione concettuale della forma geometrica a partire dalla forma sensibile, dall’altro aver chiaramente presente che la procedura di arimetizzazione è un vero e proprio *artificio metodico*, una vera e propria *invenzione*, e non una scoperta – un’invenzione non solo in se stessa pienamente legittima, ma straordinariamente feconda di nuovi problemi. Ciò ci riporta al problema della tecnicizzazione.

“Questa arimetizzazione della geometria porta da sé, in certo modo, ad uno svuotamento del suo senso” (p. 73).

All’inizio vi è un’operazione metodica pienamente legittima. Si intende che l’espressione “svuotamento di senso” non ha necessariamente un significato negativo in quanto indica semplicemente l’operazione di formalizzazione. Ma finisce con l’assumerlo nel momento in cui da questo inizio si perviene ad un travisamento fondamentale. Ed è lo *svuotamento di senso*, espressione ricorrente in questo contesto problematico, che porta al preva-

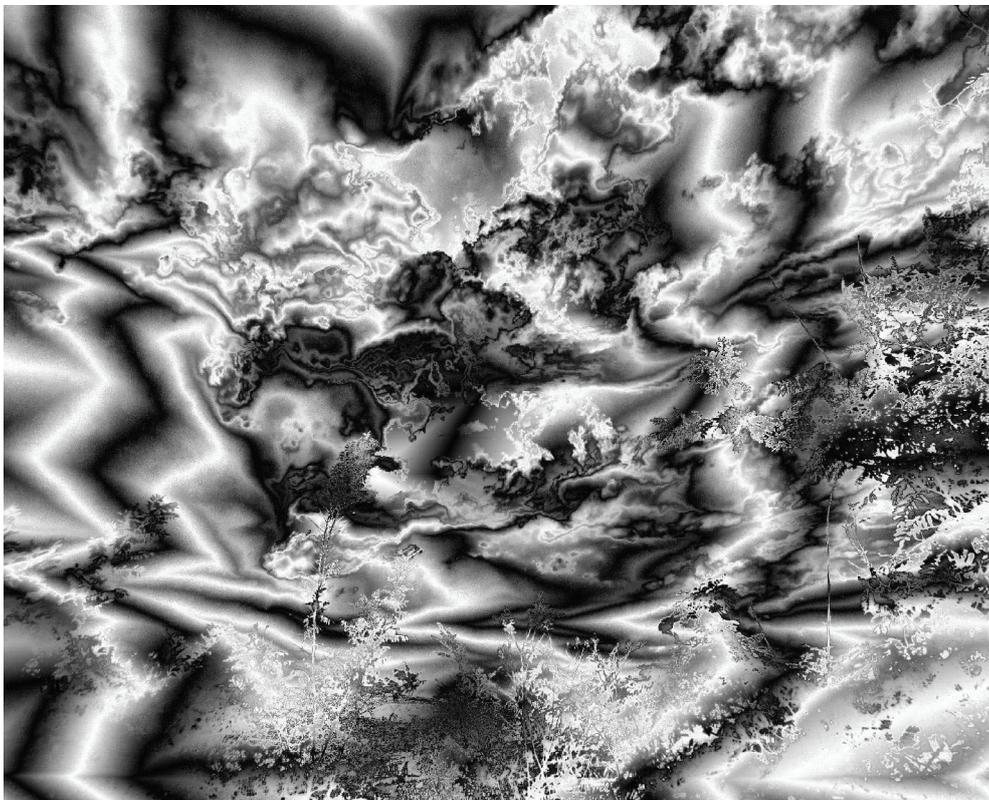
lere del momento tecnico sul momento concettuale ed una tendenza alla tecnicizzazione. Per illustrare questa nozione converrà ricollegarsi ad un momento interno del pensiero matematico, che può anch'esso essere esemplificato in modo molto semplice. Pensiamo alle operazioni aritmetiche elementari, al sommare, al moltiplicare, al dividere, ecc. Alla base di queste operazioni ci sono nozioni concettualmente definite. Ma in realtà questo momento concettuale deve passare in secondo piano, può, ed anzi deve essere interamente dimenticato nell'esecuzione del calcolo. Ognuno di noi è in grado di eseguire una moltiplicazione o una divisione. Ma forse non tutti tra noi saprebbero giustificare la particolare procedura di cui ci serviamo, ad esempio, nel mettere in colonna i numeri proprio in quel modo, nell'operare le moltiplicazioni singole proprio in quell'ordine, nel sommare i risultati parziali, ecc. Abbiamo imparato determinate regole e le applichiamo. Notiamo inoltre che nell'eseguire queste operazioni non è affatto importante che venga mantenuto ai segni che manipoliamo in vario modo uno specifico significato aritmetico. Ciò che deve esserci noto è il modo della costruzione di un determinato sistema di segni e un insieme di regole di manipolazione sulle strutture segniche ottenute entro quel sistema. Naturalmente sappiamo che quei segni rappresentano numeri, e quindi hanno un significato, esprimono un concetto. Ma proprio questo rinvio ad un momento concettuale è del tutto estrinseco rispetto al calcolo.

In questo senso possiamo parlare di una meccanizzazione di un movimento concettuale attraverso il calcolo. Nel calcolo non ci sono pensieri. Questa non è una frase polemica, né una proposizione falsa: al contrario è una posizione che può essere largamente condivisa. Non solo: nella lettura di queste pagine della *Crisi* sulle formule e sul calcolo, non bisogna dimenticare il fatto che Husserl stesso, fin dai tempi della *Filosofia dell'aritmetica*, era molto prossimo alle posizioni del *formalismo*, e in quell'opera il punto culminante dal punto di vista teorico era proprio la na-

tura essenzialmente calcolistica dell'aritmetica. Occorre dunque ribadire due volte che la matematica non è l'arte di eseguire calcoli, ma di inventarli. E dietro l'invenzione dei calcoli vi sta una grandiosa ricchezza di pensiero. La polemica naturalmente c'è, ed è ancora una volta contro *l'enfasi posta in positivo sulla "cecità" delle operazioni matematiche*, e dunque ancora sulla "vuotezza" formale, e *su un senso di cui si esalta la perdita*. Ed allora contro i filosofi che si fanno vanto di difendere l'"uomo" contro i pretesi danni della "tecnica", e che pretendono di trovare un sostegno nella tematica husserliana, converrà richiamare frasi come le seguenti:

«In sé il passaggio da una matematica legata alle cose alla sua logicizzazione formale, e il rendersi autonoma della logica formale ampliata a pura analisi ed a dottrina della molteplicità, è qualcosa di completamente *legittimo*, anzi di necessario; così la tecnicizzazione con il suo perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico. Ma tutto ciò può e deve costituire un metodo inteso e praticato *coscientemente*. Ciò avviene soltanto quando è viva la preoccupazione di eludere pericolosi *spostamenti di senso*, quando si fa cioè in modo che il *conferimento originario di senso al metodo*, a cui il metodo aveva attinto il senso di un'operazione per la *conoscenza del mondo*, resti continuamente attuale e presente. Anzi quando si fa sì che il metodo venga liberato da *quell'inindagato tradizionalismo* che già all'epoca della prima scoperta della nuova idea e del nuovo metodo aveva introdotto nel suo senso momenti di oscurità» (p. 75–76).

Quinta conversazione



1. Dall'evoluzione della scienza a quella della filosofia. A partire dal § 10 della *Crisi* la figura centrale è rappresentata da Cartesio che è assunto, sul versante della filosofia, con lo stesso carattere di esemplarità nel quale era stato assunto Galileo sul versante della scienza. Inoltre con la discussione relativa a Cartesio si cominciano ad intravedere i nessi con la fenomenologia. Fin qui, questo richiamo non era prossimo, anche se nella critica di una determinata idea della scienza aveva cominciato a delinearsi per opposizione un determinato atteggiamento filosofico. Di qui in avanti la nozione di fenomenologia dovrà essere più nettamente implicata, anzi potremmo dire che ora sta per cominciare una vera e propria *introduzione alla fenomenologia* realizzata attraverso i nomi di Cartesio, Hume e Kant. In certo modo, Husserl riprende qui, ma inserendole in un diverso contesto, valutazioni e critiche che aveva elaborato in passato indipendentemente dal tema della “crisi delle scienze”, per illustrare i presupposti storico-filosofici della propria posizione. Di questi presupposti noi faremo soltanto una breve ricapitolazione.

Intanto è necessario sintetizzare l'opposizione tra obbiettivismo e trascendentalismo (§ 14). Con questi due termini Husserl non intende questa o quella posizione determinata, ma due linee di tendenza che possono essere rilevate in varia misura e in varie forme in filosofie diverse. Esse saranno perciò definite in modo molto generale.

Parleremo di una tendenza o di un *orientamento obbiettivistico* quando lo scopo della filosofia è fissato come uno scopo conoscitivo direttamente rivolto ad un mondo che è assunto nella sua ovvietà come un essere in sé, dato oggettivamente e che deve semplicemente essere conosciuto in questo suo essere in modo sempre più approfondito. Per l'atteggiamento obbiettivistico l'oggetto è anzitutto qualcosa che c'è già, indipendente ed esterno rispetto a noi. In questa sua esistenza esterna e indipendente, esso si presenta come un dato da conoscere ed il rapporto

conoscitivo non porrà alcun problema: l'oggetto nel suo essere *si rispecchia*, attraverso le operazioni conoscitive, nel soggetto che le effettua.

Saremo invece propensi a parlare di un *motivo trascendentistico* quando la nostra attenzione non procede senz'altro verso l'oggetto come un dato da conoscere, ma verso la relazione tra soggetto e oggetto come una relazione entro la quale si costituisce il mondo stesso e la sua oggettività. Che ci sia per noi un mondo, esterno e indipendente da noi, questo deve essere un problema, e non un semplice dato di fatto. A prima vista sembra che questa opposizione possa essere ripresentata nei termini di un'altra, forse un poco più familiare: quella tra *realismo* e *idealismo*.

In un pensiero realisticamente orientato in primo luogo ci sono gli oggetti che ci circondano nelle loro determinazioni oggettive, che sono quello che sono, indipendentemente dalle funzioni conoscitive che sono esercitate su di essi. Queste funzioni sono indubbiamente funzioni soggettive, in quanto sono esercitate da soggetti. Ma questo elemento soggettivo ha una portata secondaria. Una posizione realistica può essere caratterizzata anche come una posizione *trascendentistica*, avendo di mira l'accezione letterale del termine: *trascendente* significa stare oltre, trovarsi al di là. Ciò che sta oltre è la realtà stessa – al di là di me, s'intende.

Non vi è bisogno di dire che in via immediata si simpatizzerà con quest'ultima posizione. Noi viviamo un'esperienza della realtà come di una realtà che sta oltre, di cui io non sono affatto padrone. Gli oggetti che ci circondano hanno le loro determinazioni, e non sono certo io ad attribuirle ad esse. Tuttavia, a ben pensarci, tutto ciò significa soltanto che normalmente, nella nostra vita quotidiana ed al di là di ogni riflessione filosofica, viviamo in un atteggiamento realistico. Con ciò abbiamo anche introdotto la tipica nozione husserliana di *atteggiamento naturale*.

D'altronde se guardiamo all'altro versante esso ci appare subito non solo piuttosto innaturale, ma anche abbastanza difficile da capire. Si dice, in Husserl: ciò che caratterizza il punto

di vista trascendentalistico è il presentarsi del mondo della vita come *una formazione soggettiva* (§ 14, p. 97).

Ma che cosa può significare ciò? Dobbiamo forse intendere che il mondo e gli oggetti che mi circondano, questa sedia, ad esempio, non sia qualcosa di indipendente, ed esterno – oltre di me, e dunque qualcosa di trascendente, ma al contrario dentro di me, e dunque qualcosa di immanente? Una posizione idealistica portata all'estremo porta ad una dissoluzione soggettivistica dell'essere della realtà, è contraria al senso comune ed è difficile da sostenere argomentativamente.

2. A questo punto possiamo procedere oltre solo entrando nel merito della posizione filosofica di Husserl. Diciamo subito che non si tratta affatto di sostituire alla tesi di trascendenza una tesi di una pura e semplice immanenza. La cosa *mi appare* come esterna e indipendente – ma questa exteriorità e indipendenza della cosa non è qualcosa di simile ad un'informazione che io ricevo da qualche fonte misteriosa. Io so che le cose stanno così perché ho compiuto determinati atti, determinate operazioni nelle quali ed attraverso le quali la cosa *mi appare* proprio in questa forma: esterna e indipendente. La trascendenza della cosa *si costituisce* per noi in forza di determinate operazioni soggettive. Con ciò abbiamo in due parole introdotto due nozioni fenomenologiche fondamentali – il termine di *fenomeno*, che è implicato nell'*apparire* della cosa ed il termine di *costituzione* che implica il modo in cui la cosa *mi appare*. Aggiungiamo ancora che con queste due nozioni non si perviene ad una teorizzazione fenomenistica, e quindi ad una teorizzazione filosofico–metafisica della natura della realtà. Si tratta invece solo di una premessa a partire dalla quale si apre un ventaglio volto in ogni direzione per l'individuazione di possibili temi analitici e per la loro esecuzione. *Non vi è fenomenologia, se non vi sono analisi fenomenologiche*. Questo sembra ovvio, ed invece sono costretto ad affermare che forse si tratta soltanto di una mia personale opinione, dal momento che vi sono libri interi

che rimestano la solfa terminologica della fenomenologia senza che sia dato trovare in essi un solo grammo di effettiva ricerca fenomenologica.

3. La distinzione tra obbiettivismo e trascendentalismo può fare da introduzione alla trattazione di Cartesio (§§ 16–19). Lo schema secondo cui questo autore viene discusso da Husserl è piuttosto semplice, mentre i problemi implicati sono numerosi. Naturalmente anche Cartesio è animato dalla stessa istanza di razionalità che trova il suo modello nella matematica e questa istanza viene anzi generalizzata al problema della filosofia in genere, di una dottrina dell'essere, di una metafisica. Perciò Husserl sottolinea che l'idea più tardi formulata con maggior chiarezza da Leibniz della riduzione della filosofia a calcolo è già presente in Cartesio, anche se non in una forma così consistente come in Leibniz. In ogni caso è dominante in Cartesio il modello della deduzione logica: la filosofia procede per argomentazioni ed attinge attraverso di esse le verità più profonde.

«Se poco prima *Galileo* era giunto alla fondazione originaria della nuova scienza, fu Cartesio a concepire e ad avviare una realizzazione sistematica della nuova idea della filosofia universale nel senso di un razionalismo matematico, o meglio fisicalistico, di una filosofia *come* “matematica universale”. Questa filosofia esercitò ben presto un influsso poderoso» (§ 16, p. 102).

Il razionalismo cartesiano risente fortemente del modello fisicalistico. La matematizzazione della natura, nei suoi sviluppi, ha come conseguenza, da un lato di dare alla fisica il carattere di modello metodico per ogni altra scienza, dall'altro di ritenere che in via di principio eventi di ordine fisico debbano stare a fondamento di ogni altra scienza, ovvero di ogni altro tipo di evento. Tutti i motivi dell'interesse di Husserl verso Cartesio stanno dunque altrove, e precisamente nella ben nota tematica

del dubbio, così come si trova esposta nelle *Meditazioni metafisiche*, “comune argomento di domande d’esame per i giovanissimi studiosi di filosofia” (§ 17, p. 103). Ma il campo di interesse si riduce ancor più: da un lato infatti non può sfuggire l’enfasi con cui Husserl si accinge a ripresentare l’argomentazione cartesiana. Le prime due meditazioni, egli dice, “sono di una profondità che è quasi impossibile esaurire”, l’argomentazione del dubbio è di un “radicalismo inaudito”, in essa vi è “l’inizio storico di una critica radicale della conoscenza” (pp. 104).

D’altro lato giunge subito l’osservazione critica decisiva secondo cui l’interpretazione che Cartesio dà dell’argomentazione dubitativa è erronea, essa non dimostra ciò che egli pensava potesse dimostrare. In questo senso Cartesio è solo vicino ad una grande scoperta, ma è lontano dal realizzarla. In luogo di procedere verso il motivo trascendentalistico che in quell’argomentazione si affaccia, egli trae da essa una conclusione che riconduce la sua filosofia nell’alveo di una tendenza obbiettivistica. A nostra volta noi eviteremo di dare una risposta esauriente ad una domanda di esame, attirando invece subito l’attenzione sul centro della questione: esso sta nella escogitazione del demone maligno che ci costringe a dubitare realmente di tutto, non solo del mondo esterno e di tutto ciò che esso contiene, ma persino delle intangibili proposizioni matematiche e geometriche. Questa “ipotesi” non è certo una *autentica* ipotesi, ma una vera e propria finzione argomentativa che serve per introdurre una nozione di dubbio del tutto nuovo: poiché il motivo del dubbio è la ricerca di una certezza assoluta, abbiamo bisogno di un *dubbio assoluto*. Di una specie di dubbio che può sorgere solo nella mente di un filosofo. Quando noi uomini normali dubitiamo, dubitiamo sempre di qualcosa di determinato, e sulla base di motivi determinati. Ciò ci consente oltretutto di prendere qualche provvedimento opportuno. Se il risultato di un calcolo non ci persuade, converrà rifare il conto. E se dubitiamo che quel che vediamo agitarsi nel buio non sia un alberello, ma una fantasma,

andremo a cercarci una lampada per illuminare meglio il sentiero. Con il suo demone, invece, Cartesio inventa il dubbio assoluto. Si tratta di una invenzione che non mi fa dubitare delle cose in cui continuo a credere seriamente, ma a non tener conto di esse come certezze ultime. Il demone ci libera poi dall'incombenza di andare enumerando le possibili ragioni del dubitare di questo o di quello, non dobbiamo più, al modo degli scettici antichi, argomentare sugli inganni dei sensi o gli errori della ragione: di queste argomentazioni con il demone cartesiano non abbiamo affatto bisogno. In un colpo solo e con una finzione, *mettiamo fuori gioco* ogni validità obbiettiva. Ma se le cose stanno così, allora il dubbio cartesiano ha un importante antecedente proprio in una delle tante elaborazioni dello scetticismo antico. Si tratta della *sospensione metodica del giudizio che gli antichi chiamavano epoché*.

La via percorsa era diversa, ma il risultato assai simile, ed anzi più appropriato alle intenzioni filosofiche husserliane. Anche in questo caso il problema non era tanto quello di reperire argomentazioni particolari intorno a opinioni particolari, ma di assumere un atteggiamento metodico consistente nel “sospendere la validità di un giudizio” per quanto esso possa sembrare convincente. In Cartesio questo termine non è utilizzato. In Husserl diventa invece una parola fondamentale nella sua interpretazione del dubbio cartesiano e nella propria filosofia.

E con essa tutto cambia: la formula “ego cogito” non è più una formula riassuntiva per indicare l'assoluta certezza degli atti soggettivi in genere, indipendentemente dalla validità d'essere attribuita ai loro correlati oggettivi, e neppure garantisce alcunché sull'esistenza dell'io inteso come sostanza pensante. Secondo la reinterpretazione husserliana quell'assoluta certezza va invece attribuita al rapporto cogito–cogitatum, cioè al rapporto tra l'atto soggettivo e ciò che è posto in quell'atto. La riformulazione di Husserl suona allora: *cogito cogitata qua cogitata*, ovvero la certezza riguarda il fatto stesso che io compio una determinata esperienza e nello stesso tempo è altrettanto certo che in quell'esperienza

qualcosa mi è data nel modo in cui mi è data – modo che può essere sottoposto a una descrizione analitica.

Attraverso la propria argomentazione Cartesio avrebbe dovuto scoprire l'idea della correlazione intenzionale e di conseguenza non già l'apoditticità dell'ego–sostanza, ma l'apoditticità del riferimento soggetto–oggetto e la tematica conseguente della costituzione soggettiva di ogni formazione oggettiva. Certamente si noterà che Husserl comincia qui a far agire in maniera piuttosto consistente quel punto di vista teleologico che aveva esplicitamente enunciato come una peculiarità del “nostro modo di considerare la storia della filosofia”.

«Ciò che importa è di riuscire a rendere comprensibile la *teleologia* insita nel divenire storico della filosofia, in particolare di quella moderna, e insieme di giungere alla chiarezza di fronte a noi stessi, che ne siamo i portatori, in quanto, nella nostra volontà personale, contribuiamo ad attuarla» (p. 99).

Così l'argomentazione cartesiana non viene considerata soltanto in ciò che essa è, ma in ciò che essa tendeva o aspirava ad essere. Cartesio obbedisce qui ad una “nascosta teleologia storica” (p. 103). Intravede il problema della fenomenologia, ma non arriva a formularlo. È ad un passo dall'epoché fenomenologica, ma poi la oltrepassa fraintendendo la propria stessa argomentazione.

4. Nel gruppo di §§ 21–27, Husserl si occupa della tematica dell'empirismo inglese, con un rapido cenno a Kant. Se ne occupa forse troppo in breve – e forse questa è una delle ragioni per le quali l'importanza del riferimento alla tradizione empiristica ai fini di una interpretazione di Husserl è stata finora ampiamente sottovalutata. Intanto se guardiamo al contesto culturale in cui si forma il pensiero di Husserl, ritornando dunque alla sua giovinezza filosofica ed ai suoi maestri, notiamo una presenza dell'empirismo molto più viva, ad esempio, dell'idealismo

romantico. Nonostante il fatto che nella *Crisi* si trovino alcuni apprezzamenti positivi nei confronti dei grandi idealisti tedeschi, si può dire che quella tradizione di pensiero sia sempre rimasta profondamente estranea a Husserl.

Lo stesso interesse di Husserl nei confronti di Kant è piuttosto tardo, mentre la tradizione empiristica è presente lungo tutto l'arco del suo pensiero come una tradizione con la quale val sempre la pena misurarsi. Certo, la polemica più impegnativa che Husserl conduce fin dai tempi delle *Ricerche logiche* ha il suo obiettivo principale proprio nell'atteggiamento empiristico. Ciononostante va spiegata l'ammirazione che Husserl mantiene costantemente nei confronti dell'empirismo, e in particolare di Hume: evidentemente essa va oltre gli intenti di una confutazione critica complessiva. Val la pena intrattenersi su questo punto perché questo riferimento storico potrebbe passare in secondo piano di fronte agli altri due riferimenti storico-filosofici – Cartesio e Kant – che si presentano in una forma indubbiamente più vistosa.

Dell'importanza dell'argomentazione dubitativa cartesiana abbiamo già detto. E non si può certo dimenticare che una delle opere importanti di Husserl ribadisce esplicitamente nel titolo *Meditazioni cartesiane* questo riferimento.

Nel caso di Kant ci si può limitare a rammentare che, da un certo punto in poi, raramente Husserl impiega la parola “fenomenologia” senza aggiungere l'aggettivo “trascendentale”. Una parola così tipicamente kantiana non indica forse una profonda influenza di Kant? Eppure io sostengo che se andiamo a vedere le cose più da vicino, non stenteremo a renderci conto che l'interesse di Husserl nei confronti della filosofia humeana è assai più significativo dei riferimenti, indubbiamente più vistosi, a Cartesio ed a Kant. Del resto questo problema traspare già dalla nostra esposizione fino a questo punto.

Che cosa trae Husserl da Cartesio? Una sola idea – anche se, a suo dire – una grande idea: quella del dubbio metodico

che diventa per lui la nozione introduttiva al concetto di analisi fenomenologica. Ma proprio niente altro. Forse potremmo aggiungere che manteniamo della filosofia cartesiana l'istanza fondatazionale – che assume peraltro un senso radicalmente diverso. Io oso invece affermare che per sviluppare l'intero problema in una direzione fenomenologica dobbiamo non soltanto prendere le distanze dai motivi particolari della filosofia cartesiana, ma rinunciare alla mentalità cartesiana: non possiamo infatti accettare una concezione della filosofia tutta basata sull'argomentazione logica, dobbiamo dare spazio alla descrizione, dobbiamo rifiutare l'istanza della costruzione di un sistema speculativo secondo lo spirito del razionalismo così come rifiutare i tentativi cartesiani di realizzare una psicologia a base fisiologistaica. E non è poco.

Non meno indicativo è il modo in cui avviene in concreto la discussione intorno a Kant. Ci fregiamo dell'aggettivo *trascendentale* – e sta bene. Ma questo aggettivo indica in fin dei conti una tendenza filosofica che si contrappone al realismo o all'obbiettivismo, spostando l'attenzione filosofica dall'oggetto assume come sussistente in se stesso alla relazione tra il soggetto e l'oggetto. Secondo un concetto così ampio, potremmo solo affermare che la filosofia kantiana può essere annoverata tra le filosofie trascendentali. Ma forse più significativo di ciò è il fatto che Husserl ha una propria posizione particolare sul rapporto tra Hume e Kant che è invece molto decisa e molto precisa.

In primo luogo, nonostante l'indubbia influenza che Hume poté avere su Kant, il pensiero kantiano va ricollegato assai più strettamente alla tradizione razionalistica che a quella empiristica, sia nel senso negativo secondo cui il razionalismo è il vero obbiettivo polemico di Kant, sia in senso positivo, nel senso cioè che si fanno valere in Kant in modo determinante ancora istanze razionalistiche.

In secondo luogo, a nostro avviso, è erronea la concezione che vede nella filosofia kantiana un effettivo superamento di Hume. Infatti Kant sviluppa la propria posizione eludendo quel-

lo che era l'autentico problema humaneo. Il che è quanto dire: Kant non ha compreso il punto essenziale della filosofia humanea, non ha colto ciò che Hume aveva invece compreso, sia pure nel quadro di una posizione filosofica complessivamente insoddisfacente. A ciò si aggiunge un rilievo di non scarso peso. Husserl sottolinea che Kant conosceva Hume solo attraverso le *Ricerche sull'intelletto umano*, ed è invece caratteristico dell'interpretazione di Husserl affermare la superiorità dell'opera giovanile, il *Trattato sulla natura umana*, rispetto all'opera più tarda. La tesi che stiamo proponendo è piuttosto impegnativa, cosicché vogliamo indugiare in qualche spiegazione che la giustifichi.

Intanto vi è la posizione di Husserl nei confronti dell'empirismo inglese che, esposta in due parole, suona così: da Cartesio si aprono due vie, quella del razionalismo – per i quali abbiamo i nomi esemplificativi di Malebranche, Spinoza e Leibniz, ma che va prolungata sino a Kant; e quella dell'empirismo che si oppone al razionalismo, ma che, specialmente nel suo iniziatore, John Locke, subisce ancora l'influenza di Cartesio. In Locke si affaccia il problema della psicologia e nello stesso tempo il problema dello psicologismo nella teoria della conoscenza. Locke non problematizza la nozione cartesiana della soggettività ma la assume senz'altro nel senso del soggetto psichico che riflette sulle proprie funzioni. Da Cartesio viene ripreso poi proprio l'aspetto più problematico – la contrapposizione tra *res extensa* e *res cogitans*, e Locke è lontano dal cogliere una qualche difficoltà di principio in questo dualismo. Per Husserl ciò significa un indebolimento in Locke del motivo trascendentale che pure era in qualche modo presente nell'argomentazione del dubbio cartesiano. Per Cartesio non è affatto ovvio che la soggettività acquisita nel dubbio metodico sia il soggetto nel senso psico-fisico quotidiano del termine, ed è un problema, per Cartesio anche la posizione di cose che “trascendono” l'ego cogito. Locke invece prende le mosse dalla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, attingendola tuttavia, indipendentemente dal dubbio

metodico, così come essa si trova nell'atteggiamento naturale. È vero che Locke avvia una critica della nozione di sostanza, ma è Berkeley che radicalizza questa critica avviandosi nettamente in direzione di un superamento del realismo di Locke.

Ed eccoci dunque ai passi decisivi compiuti da Hume. Il suo problema metodico fondamentale è quello di compiere una analisi tutta racchiusa in un ambito "immanente". Il sussistere in sé degli oggetti è posto fuori gioco, se mai si tratta di rendere conto delle operazioni soggettive che conducono alla posizione di oggetti sussistenti in se stessi. L'unico materiale di cui possiamo disporre sono le impressioni, i dati sensoriali e il nostro compito è quello di chiarire in che modo nel gioco delle facoltà psichiche con questi dati si costituisce per noi un mondo composto di cose, di altre persone – un mondo che si presenta secondo strutture e norme relativamente stabili, e in particolare dominato da regole e da nessi causali.

Nell'impostazione di Hume il dubbio assolve una funzione filosoficamente rilevante: i problemi che egli pone possono essere sempre proposti ricorrendo ad argomentazioni dubitative, ad una messa in questione di validità quotidiane solidamente radicate. Nella quotidianità noi siamo convinti dell'esistenza di noi stessi o degli altri, delle cose che ci circondano; e siamo anche convinti del sussistere tra le cose di nessi causali, della certezza delle asserzioni dell'aritmetica e della geometria, della validità delle regole di argomentazione logica e di molte altre cose ancora.

I problemi di Hume si raggiungono per mezzo di una costante e graduale messa in questione di queste validità. Se puntiamo su esse la nostra attenzione filosofica, ad esempio sulla nozione di "io" ovvero, come si esprime Hume, dell' "identità personale", ci troviamo avvolti da difficoltà quasi inestricabili; e quanto alle cose esterne e indipendenti da noi, siamo costretti ad ammettere che abbiamo a che fare solo con impressioni, con dati sensoriali, quindi con dati immanenti e ciò che al più pos-

siamo tentare di fare è illustrare in che modo ce ne formiamo l'idea, ricorrendo a funzioni psichiche come la memoria e l'associazione. La convinzione del sussistere di nessi causali effettivi, si dissolve nella famosa critica humeana, che riduce la causalità a pura contiguità di eventi. Nel contesto di una problematica fenomenologica, è chiaro che l'attenzione deve essere attirata proprio sullo *scetticismo* di Hume, sia per una valutazione positiva della sua posizione sia per la sua critica. Tenendo conto di esso, il tema trascendentale che si era attenuato in Locke riceve nuovo vigore. Ma la distanza tra Cartesio e Hume resta invalicabile: lo scetticismo di Hume è in certo senso uno scetticismo autentico, almeno nel senso che in esso viene completamente meno quell'istanza fondazionale che è invece il tratto caratteristico del dubbio cartesiano. Ma stando a questo scetticismo, ogni formazione oggettiva assume il carattere di una finzione illusoria, un prodotto dell'attività di coscienza in cui interviene in modo determinante l'immaginazione. Il dubbio iniziale si ritrova così alla fine ed in forma ancora più cruciale come *fallimento della filosofia* stessa che non sa far altro che costruire paradossi nei cui meandri ci si perde. Sarà dunque meglio ritornare dai tormenti della filosofia alle pacifiche ovvietà della vita normale che la nostra speculazione non è comunque riuscita ad intaccare. Ormai siamo in grado di giungere speditamente ai punti essenziali del complesso rapporto della filosofia di Husserl e la tradizione dell'empirismo classico, corroborando la tesi che abbiamo enunciata in precedenza. Nella posizione di Locke si fa sentire in modo particolarmente forte un'istanza realistica. Dal punto di vista di Husserl questa istanza rappresenta un aspetto negativo per il fatto che essa non fa altro che ripresentare in un contesto filosofico speculativo la posizione caratteristica dell'atteggiamento naturale. Questa valutazione riguarda naturalmente anche la nozione di sostanza, che Locke critica a fondo e che tuttavia ritiene di poter in qualche modo conservare ipotizzando un sostegno delle qualità delle cose che sarebbe inconoscibile. La radicalizzazione operata da

Berkeley della critica lockiana porta, come è noto, ad un riduzione al fenomeno che conduce Berkeley alla soppressione della distinzione tra qualità primarie e secondarie.

A questo punto il problema Hume è fin d'ora implicato perché Hume concorda su entrambe le critiche berkeleyane a Locke, benché gli siano profondamente estranee le motivazioni religiose dell' "immaterialismo". Con Berkeley e con Hume siamo ormai sul terreno dei fenomeni: è la posizione che la storia della filosofia ha indicato come *fenomenismo*. Ed una posizione fenomenistica non può che essere considerata soggettivistica e immanentistica, nel senso che considera essenzialmente non già le cose come tali, gli *oggetti*, ma i dati sensoriali attraverso i quali le cose si manifestano alla soggettività.

Tra fenomenologia e fenomenismo sembra dunque esserci una linea di separazione sottilissima, o forse nessuna linea di separazione. In effetti questa prossimità è stata spesso usata in chiave critica nei confronti della fenomenologia. È necessaria perciò una precisazione che sia in grado di ispessire quella linea di separazione e imprima ad essa addirittura il carattere di una differenza invalicabile. In effetti, la riduzione empiristica ai fenomeni non può che essere considerata del tutto giustificata, mentre non è giustificata l'opinione che una volta operata questa riduzione il concetto dell'oggetto si dissolva.

L'errore del fenomenismo empiristico sta nel ritenere che la riduzione all'immanenza sia senz'altro una soppressione della trascendenza dell'oggetto: al contrario la riduzione all'immanenza deve esibire l'oggetto trascendente come correlato intenzionale complesso di atti di apprensione soggettiva. Perciò la critica di Husserl, in particolare, al fenomenismo berkeleyano, è molto dura: in Berkeley l'empirismo di Locke diventa "idealismo paradossale e infine si risolve in una serie di controsensi" (§ 23, p. 114). Per ciò che riguarda gli aspetti fenomenistici, questa critica dovrebbe investire anche Hume, ed in effetti Husserl non lo ignora, ma la discussione che egli conduce nei confronti di

Hume si arricchisce di nuovi motivi che la rendono particolarmente interessante dal punto di vista fenomenologico. Approfondendo le tematiche humeane ben presto si rendiamo conto che Cartesio soltanto ci servirebbe ben poco senza Hume.

Abbiamo spiegato che il dubbio cartesiano deve essere considerato come un modo di proporre una molteplicità di compiti analitico–descrittivi relativi alla struttura fenomenologica delle oggettività costituite nella vita di coscienza. Ma se siamo solo a Cartesio, il dubbio non è altro che un’argomentazione che introduce ad altre argomentazioni. La riduzione fenomenistica di Hume invece, con tutti i limiti che derivano dal fenomenismo, ha come risultato la proposta di chiarire le strutture complesse delle oggettività che ci sono date attraverso le impressioni e le facoltà dell’anima – la percezione, l’immaginazione, la memoria. Ne deriva una selva di problemi che sono portati spesso a soluzioni erranee: e tuttavia sono chiaramente identificati e riproponibili entro un contesto propriamente fenomenologico.

In Hume, secondo Husserl, in forma distorta e sulla base di erronei presupposti di principio e di metodo, si fa strada l’idea di costituzione fenomenologica. Di qui la sottolineatura molto forte che Husserl pone su quello che a suo avviso è da considerare il *problema autentico di Hume* che egli formula in questo modo:

«Come può essere resa comprensibile l’ingenua ovvietà della certezza del mondo in cui viviamo, sia la certezza del mondo quotidiano, sia quella delle dotte costruzioni teoretiche che si fondano su di esso?» (§ 25, p. 124).

Questo tema dell’ovvietà quotidiana che deve essere messa in discussione è un tema che entra direttamente nei motivi che circoscrivono l’epoché fenomenologica, ed è un tema sostanzialmente estraneo all’argomentazione dubitativa cartesiana, alla cui base vi è la posizione astratta del problema della certezza e della sua possibilità. In Hume invece non dubitiamo astrattamente se la certezza sia possibile, ma facciamo diventare problematiche le

certezze indiscutibili ed ovvie che fanno parte del nostro atteggiamento naturale nei confronti del mondo, e di qui conseguono ricerche e analisi concretamente sviluppate. Queste ricerche ed analisi si trovano tutte all'interno del tentativo di rendere conto delle posizioni comuni di validità attraverso un'indagine che non esca dall'ambito fenomenico.

Viene dunque in primo piano un compito positivo–ricostruttivo che può essere affrontato solo mettendo in gioco le funzioni soggettive, che certamente in Hume sono da considerare funzioni psicologiche. In Hume cominciamo dunque a intravedere concretamente il doppio movimento – fondamentale per l'impostazione fenomenologica di Husserl – della riduzione e della costituzione fenomenologica, secondo un'angolatura fenomenistico–psicologica che deve essere preliminarmente sottoposta a critica. Dentro questo quadro non è di poco conto che nel *Trattato sulla natura umana* la vecchia impostazione di principio secondo cui la ricerca filosofica avrebbe in ultima analisi il compito negativo di determinare i limiti della nostra capacità di conoscere è di gran lunga superata. Di un simile problema non si parla nemmeno. Così come non è di poco conto il fatto che, come osserva Husserl, entrino nel campo di indagine humeano le “dotte costruzioni teoretiche” che si fondano nell'atteggiamento naturale.

Vi è qui ancora un'allusione al *Trattato*, piuttosto che alle *Ricerche* – e precisamente alla seconda parte dove si effettua un tentativo di analisi che cerca di far valere l'impostazione di principio che abbiamo esposto anche nei confronti dei concetti astratti, quali lo spazio, il tempo, il numero, le formazioni geometriche. Vi è dunque in Hume l'idea che anche quei concetti astratti a partire dai quali possono poi essere erette “dotte costruzioni teoretiche” hanno una base nell'esperienza stessa. Naturalmente, in questo campo come altrove, Hume sviluppa la propria ricerca in una direzione inaccettabile. In particolare le conseguenze di questo empirismo radicale nell'ambito dei concetti che fanno ri-

ferimento alle scienze matematico–formali sono particolarmente urtanti per la loro rozzezza. Queste parti vengono dunque a cadere nelle *Ricerche sull'intelletto umano*, nelle quali viene adottata la distinzione comunemente accettata tra verità di ragione e verità di fatto.

Tuttavia il problema di una base esperienziale dei concetti astratti esiste effettivamente, e non deve avere necessariamente il senso, che ha invece nel *Trattato* di Hume, di una riduzione diretta al terreno empirico. Ad esempio, Hume afferma che è falso affermare che un segmento di retta è costituito da un numero infinito di punti. Con segmento di retta Hume intende un segmento tracciato sulla lavagna, oppure l'idea corrispondente, la quale tuttavia avrà gli stessi caratteri del contenuto percettivo, a parte la minore vivacità. Il segmento avrà – sostiene Hume, un numero finito di punti – che noi non possiamo contare, ma solo per il fatto che sono troppo vicini l'uno all'altro. In realtà con una simile considerazione il pensiero geometrico cesserebbe di esistere. In un esempio come questo si coglie non solo la soppressione della tematica delle idealizzazioni, ma anche l'inclinazione erronea della intera teoria dell'esperienza di Hume. Che un segmento di retta sia una successione di punti molto vicini non si può affermare nemmeno per il segmento di retta tracciato sulla lavagna. Segmento e punto dal punto di vista percettivo nel quale si dispone Hume sono configurazioni autonome e vengono colte come tali. Vi è dunque un'impostazione del problema della struttura dell'esperienza che da un lato apre tematiche su un versante estremamente ampio, dall'altro conduce a continui fraintendimenti.

La posizione di Hume, considerata da un punto di vista fenomenologico presenta sia motivi di grande interesse, sia motivi pesantemente critici. Cosicché non deve sorprendere che una “dottrina fenomenologica dell'esperienza” possa essere esposta facendo spesso riferimento *per contrapposizione* alle tesi humeane, e naturalmente alla tradizione empiristica nel suo complesso.

Proprio a quella tradizione si può imputare di non aver saputo in tutta la sua storia elaborare un'effettiva filosofia dell'esperienza.

Ciò che rende particolarmente significativa la posizione di Hume secondo Husserl è, in particolare, il fatto che questo fallimento sia apertamente denunciato da Hume stesso al termine della propria ricerca. Lo scetticismo degli inizi si ricongiunge con lo scetticismo filosofico della conclusione – con l'abbandono in via di principio della ricerca e dunque come una sorta di dichiarazione di “bancarotta della scienza obbiettiva”.

Non riusciamo a rendere conto delle validità quotidiane, tanto meno potremo dar senso al problema di una conoscenza oggettiva della realtà. Un brusco ritorno all'“atteggiamento naturale” diventa così inevitabile ed in rapporto alla dimensione filosofico-trascendentale, che si affaccia lungo tutto il corso della ricerca, non possiamo far altro che dubitare della *serietà* dei suoi problemi. Nella filosofia, ci sembra dire alla fine Hume, abbiamo a che fare con una sorta di divertimento intellettuale che tralasciamo nel momento in cui non ci prendiamo più gusto.

Quale distanza rispetto a Cartesio ed al razionalismo! Cosicché Husserl di fronte all'ironia dello scetticismo humeano riscopre la *serietà* della propria anima cartesiana. Ed è significativo che Husserl rivolga infine una critica conclusiva verso Hume essenzialmente di natura morale:

«Per quanto sorprendente sia il genio di Hume, tanto più deplorabile è il fatto che ad esso non vada accoppiato un *ethos* filosofico corrispondente» (§ 23, p. 116).

5. Abbiamo parlato di anima cartesiana, ma certamente non possiamo dedicare qualche parola a quello che si presenta come punto culminante della storia delle idee delineata da Husserl. Naturalmente pensiamo a Kant (§§ 25-32).

Husserl in realtà si distanzia dalle versioni correnti della filosofia kantiana presentandola non già come una sorta di supe-

ramento dell'empirismo o comunque di via intermedia tra razionalismo ed empirismo – ma come una posizione da ricollegare in modo piuttosto diretto alla linea razionalista. Naturalmente resta vero ciò che raccontano tutti i manuali: Hume ha smosso in Kant corde profonde e ha rappresentato per lui la crisi del razionalismo stimolandolo alla ricerca di un nuovo approccio filosofico, capace di liquidare gli aspetti insostenibili dei sistemi razionalisti, riproponendone tuttavia in forma nuova le istanze che si possano ritenere valide. Kant è stimolato da Hume non già ad un ripensamento della problematica empiristica, ma piuttosto di quella razionalista. Approdiamo così alla “critica della ragione” – al problema cioè di delimitare le nostre capacità di conoscere scoprendo una via che ci conduca a penetrare le regole secondo cui ci è dato un mondo conoscitivo possibile, senza passare sotto le forche caudine di una filosofia psicologizzante. Ma questa non è forse una versione aggiornata del punto di vista di Locke, e quindi un passo indietro rispetto a Hume?

E come accadde in Locke, anche ora è lecito attendersi che da una determinazione dei limiti si finisca con il riconoscere che c'è qualcosa al di là di essi. Alla *sostanza* di Locke subentra il *noumeno* di Kant. Così da un lato si sviluppa una critica del programma razionalistico culminante nella costruzione di un sistema metafisico; dall'altro si salva di quel programma quello che è forse il punto essenziale. La critica della metafisica in Kant è strettamente intrecciata con la legittimazione di quell'istanza metafisica che il fenomenismo humeano toglieva alla radice. Perciò Kant sente il bisogno di sviluppare una complessa considerazione che tende a dimostrare l'impossibilità della metafisica *come scienza* – una dimostrazione di cui Hume non sentiva affatto il bisogno; e per realizzarla si rende necessaria un'indagine sulle condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza in genere. Una simile indagine culmina nella “Dialettica trascendentale”, con un'esposizione che taglia il nodo che legava, per il filosofo razionalista, la logica alla metafisica. Checché ne sia dei

dettagli della discussione a cui Kant sottopone le antinomie della ragione, il senso complessivo è chiaro: la logica non può accedere alla struttura profonda della realtà.

«Kant si rese conto che tra le pure verità di ragione e l'obiettività metafisica si apriva un abisso incomprensibile; si rese conto cioè dell'impossibilità di capire come queste verità di ragione potessero venire impiegate per la conoscenza delle cose» (§ 25, p. 121).

Volendo approfondire questo problema probabilmente sarebbe opportuno riflettere sul fatto che per Kant il problema metafisico si ripresenta poi nel quadro di una tematica che ha essenzialmente di mira la “ragione pratica”, e questa circostanza potrebbe per noi diventare particolarmente significativa proprio per il fatto la presenza di questo problema rappresenta in ogni caso lo sfondo del sistema razionalistico; così come è significativo che questa etica si presenti come una etica formale, cioè come un'etica che si rifiuta di formulare norme contenutisticamente determinate. Infatti non possiamo più contare su determinazioni di valore ontologicamente giustificate. Naturalmente si tratta soltanto di spunti che meriterebbero un'analisi ben altrimenti approfondita. A questo punto possiamo giustificare meglio la nostra convinzione secondo cui l'importanza di Hume per la formazione del pensiero husserliano forse supera non solo quella di Cartesio, ma persino quella di Kant. Vi è una dichiarazione esplicita di Husserl che dice a chiare lettere che Kant non ha compreso il problema autentico di Hume.

«Qualunque sia la misura di verità della filosofia kantiana, di cui qui non ci tocca giudicare, non dobbiamo dimenticare che Hume, così come è inteso da Kant, non è lo Hume reale. Kant parla del “*problema humeano*”. Ma qual è il problema reale, quello che muove lo stesso Hume? Possiamo arrivare a scoprirlo soltanto se ritrasformiamo la

teoria scettica di *Hume*, le sue affermazioni globali, nel suo *problema*, se ne traiamo tutte quelle conseguenze che non hanno trovato una compiuta formulazione nella sua teoria, anche se è difficile ammettere che un genio come Hume non le abbia intraviste pur non trattandole espressamente e teoreticamente» (§ 25 p. 123).

Ciò che Kant avrebbe dovuto comprendere dopo la lettura di Hume è che occorre da un lato correggere, dall'altro proseguire la via stessa tracciata da Hume; Kant invece si muove in tutt'altra direzione poiché

«la sua problematica si dispone completamente sul terreno del razionalismo» (§ 25, p. 124).

Ciò lo si può cogliere con particolare evidenza nella dottrina kantiana dell'esperienza e in particolare nella dottrina delle categorie. In essa Kant abbandona interamente il problema "genetico" o "storico" – per usare il linguaggio di Locke – proponendo invece l'analisi dei fatti di esperienza nei loro componenti sensoriali e intellettuali.

Ciò che Kant intende con "intelletto" è un'intelaiatura di forme, di ordinamenti – le categorie – che sono *proiettate* sui materiali sensoriali in se stessi privi di ordine e di legami. In un certo senso le categorie sono già date, l'esperienza si muove attraverso questi due poli, o meglio: risulta dalla loro fusione. In questa teoria delle categorie, un apparato intellettuale predisposto che dovrà essere attribuito alla soggettività (una nozione peraltro che comincia con il diventare oscura), non è difficile intravedere il ripresentarsi sia pure in forma meno ingenua la teoria razionalista delle idee innate. Ma a parte questo, è importante per noi richiamare l'attenzione sul fatto che seguendo questa strada, la troveremo sbarrata rispetto alla ripresa di un problema di costituzione fenomenologica. Le categorie non derivano dall'esperienza proprio perché fanno parte della forma logica di essa. È

inutile tentare di trarle da essa. Potremmo invece tentare di trarle dalla forma logica del giudizio (proposizione), perché l'intelletto si esplica anzitutto nella formulazione di giudizi.

Nello spirito della concezione kantiana il giudizio precede l'esperienza, le sue forme sono a priori. E già il titolo della grande opera di Husserl, che non ha nulla che le assomigli nell'intera storia della filosofia, *Esperienza e giudizio*, mostra che in realtà adottando un punto di vista fenomenologico ci muoveremmo esattamente nella *direzione opposta*.

Tutto ciò a me sembra sufficiente per consolidare la tesi che abbiamo formulata intorno al nodo Cartesio–Hume–Kant. Husserl indubbiamente sottolinea l'elemento “trascendentale” della sua fenomenologia, ma la nostra discussione mostra che il trascendentalismo fenomenologico si trova addirittura, per alcuni aspetti essenziali, in netta opposizione al trascendentalismo critico di Kant.



Sesta conversazione



1. L'introduzione del concetto di fenomenologia attraverso l'*epoché* ovvero, come spesso si esprime Husserl, la teoria della riduzione fenomenologica, viene caratterizzata da Husserl stesso come una vera e propria svolta all'interno del proprio pensiero. Ora, a mio avviso, ci imbattiamo qui in uno dei nodi fondamentali per l'orientamento di una discussione e per l'esercizio di una critica. Il motivo che cercherò di far valere a questo proposito, motivo che non è affatto generalmente condiviso – di ciò mi sembra giusto avvertire il mio lettore – è che l'importanza crescente che riveste il problema della riduzione, e dunque il problema dell'introduzione del metodo fenomenologico in Husserl, rappresenta il graduale prevalere di preoccupazioni di genere interamente diverso rispetto alle tematiche strettamente teoretiche della ricerca fenomenologica.

Questo aspetto diventa dominante nella *Crisi*, nella quale l'*epoché* fenomenologica cessa di essere un'argomentazione in certo senso ausiliaria per l'introduzione del metodo e riceve un'*enfaticizzazione* che rappresenta l'indice di un problema che deve essere chiarito. Comincerò a citare due luoghi particolarmente indicativi. Attraverso l'*epoché*

«che è capace di raggiungere le massime profondità filosofiche è possibile un mutamento radicale di tutta l'umanità» (§ 40, p. 178).

«l'atteggiamento fenomenologico totale e l'*epoché* che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata ad una conversione religiosa, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» (§ 35, p. 166).

Di fronte a frasi come queste non ci si può non interrogare sulle

ragioni e sul significato di una simile enfasi, che finisce poi naturalmente con l'investire la fenomenologia stessa. Io credo che invano cercheremo di trovare per essa delle effettive giustificazioni teoretiche. Una motivazione indubbiamente c'è, ma dobbiamo cercarla in altra direzione. In queste enfatizzazioni si avverte la presenza di una *piega ideologica*. Ciò significa: l'orientamento di pensiero dominante nell'opera può assumere una inclinazione che non dipende soltanto dal suo movimento di pensiero interno, ma anche dalle problematiche proposte dal corso storico in cui quel movimento è integrato.

2. Beninteso, Husserl aveva le sue buone ragioni per indicare, nel momento della formulazione della teoria dell'*epoché*, una sorta di svolta nella sua filosofia. Qualcosa di effettivamente nuovo accade veramente in questa impostazione del problema e la novità rappresenta per molti versi un effettivo approfondimento, un'effettiva estensione della tematica in senso autenticamente teoretico. Il problema difficile da districare è che in questa novità vi sono già elementi che hanno una diversa provenienza ed che non hanno di mira una questione di pura teoria. Ciò vale in primo luogo per il tema della soggettività. Non c'è dubbio che l'interpretazione proposta da Husserl dell'argomentazione cartesiana, porti in primo piano questo tema che in precedenza aveva mantenuto un carattere relativamente marginale.

Nelle *Ricerche logiche*, in particolare nella prima edizione, si parlava di "coscienza" come "compagine di esperienze, di vissuti", e dunque una unità interna tra i vissuti era in qualche modo implicata. Ma nel presentare le cose secondo la via cartesiana risultava subito chiaro che la soggettività doveva essere *presupposta* ai fini della realizzazione stessa della ricerca fenomenologica. Perciò in una ricerca vertente sulle strutture dell'esperienza in genere, non possiamo guardare ad esse come se non ci fosse già un io che pone il problema e lo elabora sistematicamente. Cosicché questa centralità non assume affatto il carattere di un' assun-

zione idealistico–speculativo, come molti interpreti ritengono. Affermare che la nozione di compagine di esperienza presuppone una unità soggettiva come polo di riferimento non significa per nulla essere idealisti, soggettivisti, metafisici... , ma enunciare una premessa per ricerche tendenti a chiarificazioni strutturali. A sua volta la soggettività può essere indagata come centro delle sue esperienze, e non possiamo certo passare sotto silenzio il fatto che in ogni caso siamo *proprio noi* che proponiamo questi problemi. La soggettività dunque assume ad un tempo il carattere di tema possibile e di presupposto per la sua elaborazione – e in ciò non vediamo nulla di strano né di particolarmente enigmatico. È chiaro che da parte nostra vi è da compiere una critica che tuttavia non è affatto orientata nel senso di una contrapposizione tra le prime opere di Husserl e quelle successive alla svolta trascendentale. È noto che proprio all'interno della scuola che si andava formando intorno a Husserl vi furono critiche che riguardavano proprio questa svolta, che venne subito “tacciata” di idealismo. In particolare venne attaccata l'esposizione introduttiva dell'idea di fenomenologia che egli aveva delineato nel volume intitolato *Idee per una fenomenologia pura*, progettato in tre volumi, ma di cui venne pubblicato, Husserl vivente, solo il primo. In esso in effetti la via cartesiana sembrava condurre a formulazioni estreme di sapore idealistico. Io credo che queste formulazioni siano delle consapevoli e volute imitazioni del linguaggio idealistico. Ad esempio, una volta si dice che se cerchiamo qualcosa che possa pretendere ad un titolo di absolutezza, questo deve essere appunto la coscienza, la soggettività. Di essa si può dire che “non ha bisogno di nessuna cosa per esistere”: la coscienza è ciò che resta nell'assunzione dell'“annientamento del mondo” (*Weltvernichtung*).

Si tratta di frasi divenute famose e normalmente citate per il loro richiamo alle idee dell'idealismo speculativo. Io tendo invece a riportarle entro i termini dell'argomentazione cartesiana. Credo, ad esempio, che la prima frase secondo cui la coscienza

non ha bisogno di nessuna cosa per esistere non debba essere interpretata in un senso ingenuamente realistico, come se essa dicesse non noi non abbiamo bisogno di mangiare e di bere. A ben vedere essa parla anzitutto delle “cose”: sono esse che hanno bisogno della coscienza per esistere, proprio per il fatto che sono *costituite* nel loro essere e nel loro modo d’essere nell’esperienza che abbiamo di esse.

Si tratta dunque ancora del tema della costituzione: quella frase non formula una posizione metafisica, ma delimita un campo di problemi costitutivi. E nemmeno dice che la soggettività è “pensiero puro”. Questa idea è profondamente estranea alla filosofia di Husserl che insiste in modo particolare sulla problematica della corporeità. In tutta evidenza, la formula dell’“annientamento del mondo” può essere considerato una variante del demone cartesiano. Il punto che mi interessa rilevare è che anche dopo la svolta cartesiana la dimensione analitica non solo non viene meno ma si arricchisce ed approfondisce. La tematica della soggettività pone molto presto la problematica delle relazioni intersoggettive: alcuni cenni risalgono al 1910–11, anche se quella tematica riceverà uno sviluppo consistente solo negli scritti più tardi nei quali essa si intersecherà con la tematica delle strutture della storicità.

Questo nesso soggettività–intersoggettività–storia è della massima importanza perché mostra che, a differenza di Cartesio, che dall’ego cogito approda ad un grande sistema metafisico, il percorso di Husserl ha come mèta il problema della storicità umana.

Ciò è importante anche in funzione di una filosofia della cultura. Con la posizione del problema costitutivo come problema “storico” viene superata una nozione di fenomenologia come descrizione di strutture e di rapporti statici. Pensiamo soltanto a problematiche che potrebbero andare sotto il titolo di “fenomenologia dell’esperienza estetica” oppure di “fenomenologia dell’esperienza religiosa”. In questi ambiti tematici il disporsi in

un punto di vista genetico–dinamico piuttosto che in un punto di vista statico assume particolare rilievo. Attenendosi ad un punto di vista statico si dovrebbe riconoscere l'esistenza di esperienze peculiari e autonome – l'esperienza estetica o l'esperienza religiosa – e dunque anche di oggettività o di formazioni di senso corrispondenti (il bello, il sacro, l'oggetto bello, l'oggetto sacro) – tentando poi di delimitare la peculiarità fenomenologica di queste esperienze e dei loro oggetti. Alcuni sviluppi della fenomenologia sono andati in questa direzione. Se invece adottiamo un punto di vista dinamico strutturale (genetico) questi problemi si presenterebbero in tutt'altro modo.

Ad esempio, non sarebbe lecito assumere che esistono esperienze speciali per così dire *puntate* su determinati oggetti. Se volgiamo la nostra attenzione analitica al “sacro”, ciò che si dovrebbe notare in primo luogo è che l'esperienza del sacro è in linea di principio un'esperienza *composita*, connotata culturalmente. Non vi è esperienza religiosa senza un implicito rinvio culturale–intersoggettivo. Ma allora emerge in primo piano il tema della storicità, delle motivazioni storico–culturali delle corrispondenti formazioni di senso.

È inutile dire che nella *Crisi* la problematica della soggettività assume una grandissima importanza facendo alla fine tutt'uno con quella del “mondo della vita” e delle formazioni originarie di senso che in esso si vanno storicamente elaborando in una dialettica con l'universo delle scienze di cui abbiamo potuto almeno saggiare la sua complessità. Ma il fatto che la tematica della soggettività venga teorizzata a partire dalla teoria della riduzione fenomenologica ha varie conseguenze: quella teoria si carica sempre più di senso, in una complicazione crescente, di distinzioni e sottodistinzioni di cui l'interprete stenta a riconoscere un preciso fondamento analitico. La teoria della soggettività ne segue il destino.

Nella terza parte della *Crisi*, di cui non intendiamo occuparci, l'argomentazione cartesiana, a suo tempo reinterpretata da

Husserl con chiarezza e linearità come epoché fenomenologica, tende a diventare un crampo mentale, e la soggettività stessa un insolubile enigma. Ora noi ci chiediamo: perché quelle enfasi, perché queste impennate che non ci sembrano giustificate, perché questa evoluzione complessiva del problema?

3. Per rispondere a queste domande dobbiamo riprendere e approfondire alcuni cenni iniziali delle nostre conversazioni. La *Crisi* si apre con una presa di posizione che aggredisce direttamente, senza indugi e senza esitazioni, un piano direttamente culturale. E si rivolge direttamente alla situazione del presente – essa non è un’opera che parla di una questione strettamente filosofica, implicando per così dire l’autore e il lettore nella loro singolarità personale, ma *coinvolgendo noi tutti*.

È stato fatto giustamente notare la frequenza con cui compare il “noi”, ed insieme a questo pronome il riferimento allo stato di cose del presente.

«... sembra che specialmente nel contesto della *Crisi*, il soggetto della riflessione filosofica venga concepito ora in termini di prima persona plurale – “noi uomini del presente” (*Wir Menschen der Gegenwart*), “noi filosofi di questo presente” (*Wir Philosophen dieser Gegenwart*), ovvero “filosofi del giorno d’oggi” (*heutige Philosophen*) (Krisis, Husserliana, VI, 12, 15, 72). E conseguentemente, il fondamento della discussione filosofica è qui definita con termini come “la situazione di fatto del presente” (*die faktische Gegenwarts-lage*) e la “nostra situazione attuale” (*unsere Gegenwartssituation*) (ivi, 8, 16, 196), implicando inestricabilmente aspetti culturali comuni di questo presente. Qui, il presente non è più inteso nei termini di una presenza immediata alla coscienza. Ma nei termini di un ben più ampio orizzonte di interessi, includendo i vari “presupposti” appartenenti alla situazione data» (T. Miettinen, op. cit., p. 54).

Questi non sono dettagli stilistici privi di importanza. Attraverso di essi si comincia con l'apporre all'opera un preciso indice storico: questa volta è l'opera stessa che lo richiede. E questa apposizione significa anche aprire gli occhi sulle pieghe ideologiche che essa può assumere. Se consideriamo un sistema o una posizione filosofica dobbiamo essere anzitutto interessati a comprendere il suo *significato interno*, e naturalmente a valutare la fondatezza delle argomentazioni e l'interesse dei punti di vista proposti. Ma ad un certo punto della nostra ricerca possono sorgere interrogativi a cui si può rispondere solo considerando sia le *coordinate storiche* in cui l'opera filosofica è comunque integrata, sia il modo in cui essa tenta a sua volta di interagire con la cultura dell'epoca con istanze di rinnovamento o di conservazione. È giusto sottolineare che il problema di una simile considerazione si propone in ogni caso, indipendentemente da prese di posizioni esplicite o addirittura da orientamenti politici esplicitamente enunciati. Il momento della motivazione sociale agisce in ogni caso, in modo più o meno intenso, e spetta all'interprete il metterlo in luce.

Ciò comporta vari rischi. In certi casi gli appigli per una contestualizzazione storica possono essere deboli e inappariscenti, e ciononostante possono rivestire una particolare importanza per la comprensione del testo. L'interprete deve rintracciare momenti significativi per ancorare l'elaborazione filosofica ad un determinato orizzonte sociale. In questa operazione può accadere che lo stesso sistema filosofico nel suo complesso o qualche suo dettaglio importante venga considerato come una grande metafora – questo non è necessariamente un errore. Mentre lo è certamente il ritenere che quella metafora sia la via che conduce al vero senso del sistema o del dettaglio. Si tratta invece del fatto che abbiamo cambiato angolatura, e dal nuovo punto di vista possiamo cogliere aspetti che prima non erano visibili ed eventualmente ottenere spiegazioni su punti che in precedenza ci potevano apparire inesplicabili. Per questo occorre distinguere con chiarezza, all'interno di una filosofia sufficientemente

elaborata, tra *contenuto teoretico* e *contenuto ideologico*. Il mantenere questa distinzione non ha solo il senso di rivendicare l'autonomia del pensiero in genere rispetto la realtà sociale, evitando le banalizzazioni delle interpretazioni meramente sociologiche, ma assume importanza proprio per un esercizio corretto di quella funzione di storicizzazione in cui consiste una considerazione compiuta dal punto di vista dell'ideologia. Infatti i momenti ideologizzanti fanno presa sui motivi teoretici attribuendo ad essi un determinato orientamento che può essere chiarito soltanto mediante considerazioni extrateoretiche.

Ma se dobbiamo venire a capo di tutto ciò, va da sé che anzitutto dobbiamo aver compreso quei motivi nel loro effettivo contenuto teoretico. È poi interessante notare che talora la necessità di una considerazione ideologica si impone a partire dal contenuto teoretico stesso, e quindi da quello che potremmo chiamare lo strato primario dell'interpretazione: ciò che salta subito all'occhio.

Può accadere, ad esempio, che proprio muovendoci sul piano della concatenazione delle idee ci imbattiamo in lacune, in incongruenze o in generale in aspetti che non riusciamo in nessun modo a giustificare restando all'interno del sistema. In realtà questo è il nostro caso: ci troviamo di fronte a motivi che appaiono *troppo carichi di senso*, che sono investiti di un peso che la teoria non sembra sopportare. Potremmo allora limitarci a segnalare la cosa, fermandoci lì. Oppure potremmo tentare di continuare l'interpretazione assumendo il punto di vista della critica dell'ideologia. E può essere che assumendo questo diverso modo di approccio si raggiunga una comprensione più profonda e più completa della problematica presa in esame. Questi cenni preliminari verranno messi alla prova in queste nostre considerazioni conclusive intorno alla *Crisi*.

4. La crisi non è una parola o parte del titolo di un libro. È un'epoca intera, l'epoca della grande tragedia, dell'abisso in cui l'Eu-

ropa precipita con la prima guerra mondiale e che diventa sempre più vertiginoso con l'approssimarsi della seconda. È l'epoca dei grandi rivolgimenti – della rivoluzione russa e del suo tragico seguito staliniano; del fascismo mussoliniano e del nazismo.

Husserl – dicono anzitutto le Enciclopedie: 1859–1938: la sua attività comincia nel fervore degli studi positivisti, matematico alla scuola di Weierstrass – certo tra i massimi matematici dell'ottocento –, filosofo alla scuola di Brentano, che ha lasciato un segno notevole soprattutto nell'ambito degli studi psicologici. All'inizio dell'attività scientifica di Husserl, che possiamo porre nella sua *Filosofia dell'aritmetica* (1891), siamo agli albori del nuovo secolo. L'ottimismo gravitante sull'idea di una scienza in progresso di cui si faceva portatore la cultura positivista si mantiene ben vivo all'approssimarsi del 1914 – poi non riesce a reggere non appena si affacciano le date dell'abisso che non si possono leggere senza avvertire le vertigini: 1914–1917–1922–1933–1940... Eppure quell'ottimismo aveva una forza talmente espansiva da spingere talora a considerare positivamente anche gli eventi bellici che si approssimavano quasi che fossero provvisti di una forza rigeneratrice. O forse più precisamente: l'idea di una rigenerazione aveva necessariamente al suo fondamento già l'idea di una progressiva decadenza, di un'estenuazione della civiltà. Ma per noi oggi – almeno per la maggioranza di noi – è difficile pensare che da questa estenuazione ci si possa risollevarsi evocando la falce della morte. Mentre la grande guerra è ancora in corso, Husserl – con due figli al fronte – in una conferenza su Fichte si esprime in modo favorevole ad essa come capace di segnare una epoca di rinascita per l'intera Europa.

«Husserl non è il solo a esprimersi a favore della guerra: il 1914 è un momento di ebbrezza collettiva, in cui popolo e intellettuali si stringono intorno al loro stato in un clima di festa, ridondante di raduni nelle piazze...È un momento di entusiasmo in cui tutti si schierano: anche Thomas

Mann, non certo tacciabile di becero nazionalismo, scrive: “Il mio sentimento fondamentale è un’enorme curiosità e, lo confesso, la più profonda simpatia per questa odiata Germania”. Sentimenti che si attenuano man mano che il conflitto va avanti, divenendo in breve vuota forma propagandistica per legittimare il crescendo di perdite, distruzione e morte. Quella che doveva essere una guerra lampo, quasi una festa, già nel 1916 si annuncia come tragica ecatombe» (P. Pettinotti, *Husserl*, 2007, p. 45).

«In particolare nell’ambito dell’intelligentsia tedesca, emersero numerose “filosofie della guerra” che miravano ad interpretare i conflitti militari in termini di rinascita culturale e di auto-affermazione. Una delle figure più influenti di questo movimento fu Max Scheler, che scrisse il suo entusiastico *Il genio della guerra e la guerra tedesca* (*Der Genius des Krieges und der Deutsch Krieg*) all’inizio della guerra nel 1914–15» (T. Mietinen, op. cit., p. 102).

Il risultato di questi entusiasmi fu nove milioni di morti e sei milioni di mutilati – e tra i milioni di morti anche il figlio minore di Husserl, Wolfgang. Ora non si può più non vedere lucidamente ciò che una volta era forse non si intravedeva nemmeno, o al massimo lo si presentiva rispecchiato nell’immagine di una “decadenza” da cui era obbligatorio nel peggiore dei modi risollevarsi. Quel “rinnovamento” che prima era affidato alla forza salvifica della morte, è destinato invece a diventare

«l’appello generale nel nostro tormentato presente, e nell’intero ambito della cultura europea. La guerra, che dal 1914 l’ha devastata e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare con quelli più “raffinati” della tortura psicologica e dell’indigenza economica, non

meno depravanti al punto di vista morale, ha rivelato l'intima non verità e insensatezza di tale cultura... Una nazione, un'umanità, vive ed opera nella pienezza delle forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura... essere degno di appartenere ad un'umanità simile, cooperare ad una tale cultura, contribuire ai suoi valori edificanti, rappresenta la felicità di ogni uomo operoso e lo solleva dalle preoccupazioni e dalle sventure individuali... Oggi noi – e con noi la stragrande maggioranza della popolazione – abbiamo ormai perduto questa fede... Se già prima della guerra essa era diventata vacillante, ora è crollata del tutto» (E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 3).

Quando Husserl scrive queste righe (1922), il fascismo domina in Italia. Nel 1928 Husserl va in pensione senza abbandonare l'insegnamento. Seguono poi gli anni più bui, con l'ascesa del nazismo che gli vieta l'insegnamento, la partecipazione ai convegni filosofici e ad associazioni filosofiche, e persino di accedere alla biblioteca universitaria. Di queste personali miserie non vi è traccia diretta nell'opera di Husserl – la sua decisione è presa con le conferenze di Praga e di Vienna che formano il nucleo della *Crisi delle scienze europee*. Siamo nell'anno 1935. Il filosofo ebreo Edmund Husserl si assume la responsabilità di parlare della “crisi” alla sua epoca: il vecchio autore delle *Ricerche logiche* sente di dover far sentire la propria voce per mettere a nudo le radici di questa “crisi”. Ed argomenta con i mezzi speculativi che ha elaborato negli anni – ripensa la propria tematica fondamentale alla luce del crollo dell’“umanità europea” e si pone la domanda: come siamo potuti arrivare a tutto questo? Tutto il nostro sapere, tutta la ricchezza della nostra scienza non è stata in grado di compenetrare la nostra stessa esistenza ed a consolidare una cultura autentica? In che modo e per quali motivi la barbarie prevale sulla civiltà?

5. Queste sono le domande che Husserl in quegli anni si pone, nella ricchezza di una vita spesa nella filosofia, nella scienza, nella cultura. Eppure, di fronte alla traduzione italiana dell'opera (1961), per merito di Enzo Paci che se ne fece promotore e di Enrico Filippini che si assunse l'onere della traduzione, furono molte le voci, e per altri versi autorevoli, a non comprendere, non dico la lettera, ma lo spirito dell'opera. Purtroppo, che io sappia, non esiste un lavoro di storiografia filosofica che illustri onestamente la ricezione della fenomenologia in Italia, così come del resto delle varie direzioni e correnti filosofiche nella prima trentina d'anni a partire dal secondo dopoguerra in Italia, o comunque nella seconda metà del secolo scorso. Ne risulterebbe un quadro indubbiamente ricco di interesse sulla natura del dibattito che si venne allora sviluppando.

Per quanto riguarda la fenomenologia, e in particolare la *Crisi delle scienze europee*, si stenta a crederlo, ma una delle accuse più frequenti fu quella di "irrazionalismo". Oggi questa parola viene accolta senza troppi problemi, e del resto, l'essere irrazionalisti – qualunque sia il senso attribuito a questa parola – fa parte del diritto della libera opinione, che nessuno dovrebbe mettere in dubbio, soprattutto in ambito filosofico. Ma ai tempi a cui faccio riferimento – che sono appunto i tempi della pubblicazione della traduzione italiana dell'opera – questa parola veniva seriamente assunta come una sorta di "categoria" per realizzare una sbrigativa critica dell'ideologia, anzi per non realizzarla affatto: si assumeva la parola stessa come capace di per sé sola di sostituirsi ad una discussione di contenuto e di merito. Del resto l'impiego di simili "categorie" era particolarmente diffuso nel marxismo più o meno scolastico, più o meno ortodosso, perché esimeva da un discorso critico effettivo e di dettaglio. Inoltre in questo modo si potevano "bollare" le filosofie più diverse – usando così la parola come chiave interpretativa passe-partout. E così facendo ci si risparmiava oltretutto il lavoro, talora un po' faticoso, di leggere i filosofi – e di capirli – per esercitare poi, eventualmente,

una critica fondata, sia in rapporto alle argomentazioni interne, sia eventualmente in rapporto a stimoli derivanti dal contesto storico–culturale. Ci fu chi disse: Nella *Crisi* si tenta di fare un nuovo “processo a Galileo”. L’accusa di irrazionalismo è qui rafforzata da uno slogan che ha il solo scopo di gettare fango, e di proiettare su Husserl un’accusa infamante. Le polemiche e le discussioni filosofiche autentiche non si possono servire di questi mezzi. E su di essi noi a nostra volta vogliamo stendere un velo.



Settima conversazione



1. Più serio è invece il discorso che deve essere fatto sulla accusa di irrazionalismo che viene rivolta a Husserl nella *Storia del pensiero scientifico e filosofico* di Ludovico Geymonat (Garzanti, Milano 1970). Mi sembra doveroso dire qualche parola in proposito perché quella *Storia* ha tuttora un carattere di autorevolezza che può indurre molti ad accettare esposizioni, giudizi e valutazioni in modo acritico – ed un numero necessariamente esiguo di pagine può indurre lettori frettolosi ad accontentarsi di esse senza nemmeno darsi la pena di sfogliare un numero altrettanto esiguo di pagine originalmente scritte dal filosofo di cui si parla.

Intanto va detto che nel capitolo dedicato al nostro autore (1972, vol. V, cap. II), il testo è soprattutto dedicato alla *Crisi delle scienze europee*, e la ragione è abbastanza chiara. E non è esattamente soltanto quella dichiarata, secondo cui questa scelta corrisponderebbe agli interessi dell'opera puntata sui rapporti tra filosofia e scienza. Se così fosse si sarebbe magari dovuto dedicare uno spazio maggiore alla *Filosofia dell'aritmetica*: a quest'opera si dedicano invece poche righe per dire “che essa fonda il numero sul contare” – che peraltro è un'affermazione del tutto erronea, essendo la tesi sostenuta in quell'opera tutt'altra. Di essa non è stato letto nemmeno l'indice. Oppure alle opere di interesse logico-filosofico come le *Ricerche logiche*, *Esperienza e giudizio* o *Logica formale e trascendentale*. La ragione effettiva della scelta di dedicare l'esposizione di Husserl esclusivamente alla *Crisi delle scienze europee* è più contingente e riguarda il dibattito filosofico e le polemiche, del resto salutari, di quegli anni. Quest'opera era infatti al centro degli interessi di Enzo Paci: abbiamo già ricordato che egli ne promosse la traduzione italiana, ed inoltre assunse *La crisi delle scienze europee* come filo conduttore della propria opera *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, che era nata proprio con lo scopo di realizzare un commento alla *Crisi*, ma che poi assunse uno sviluppo molto più ampio e finì con il rappresentare una *summa* originale del pensiero di Paci e del suo intenso

dialogo con la filosofia del novecento. L'orientamento critico era dunque quanto meno duplice ed era strettamente integrato nel dibattito allora attuale.

In ogni caso, una volta fatta questa scelta unilaterale ci si aspetterebbe una discussione – sia pure sintetica, sia pure critica – dei punti nodali dell'opera presa in esame. Così non mi sembra che sia. In primo luogo dall'interpretazione husserliana del rapporto filosofia–scienza–esistenza viene semplicemente cassato quello tra scienza ed esistenza – di esso non si parla proprio: come non si parla in generale della visione husserliana della cultura europea e delle sue origini greco–rinascimentali, della paideia greca, della problematica della misurazione e delle idealizzazioni, delle forme–limite, dell'intera tematica dei plena sensibili... Ma di che cosa si parla dunque? A quanto mi è dato di capire, a parte alcune notizie manualistiche che non entrano nel merito dei problemi, e a parte una sezione stranamente piuttosto ampia su Franz Brentano quale maestro di Husserl, si parla di alcune cose che servono a manifestare il dissenso su tre punti.

Anzitutto il dissenso nei confronti dell'immagine positivista della scienza criticata da Husserl. Stranamente la critica è tuttavia così debole che si prova persino una certa difficoltà a controbatterla. Così Ludovico Geymonat scrive che mentre Husserl poteva aver ragione nel denunciare i pericoli derivanti dalla specializzazione del sapere, tali pericoli

«erano già stati chiaramente percepiti da Auguste Comte e da Hermann von Helmholtz...È vero che Husserl non fa mai riferimento a tali autori; vero è però che non era facile, per lui, prendere in seria considerazione due pensatori come Comte e Helmholtz, solitamente qualificati col titolo di "positivisti". Egli nutriva infatti nei confronti del positivismo dei pregiudizi troppo radicati per poter ammettere che anche questo indirizzo si fosse proposto di ridare alle scienze – sia pure con strumenti diversi dai

suoi – un significato umano, razionale, “filosofico” (nel senso più profondo del termine). Per Husserl i positivisti sono coloro che hanno ridotto le scienze a “mere scienze di fatti”, e quindi gli uomini a “meri uomini di fatto”. Chi abbia seguito con una certa attenzione quanto abbiamo diffusamente esposto in vari capitoli dedicati... al positivismo, sa che ciò è storicamente falso; ma è un errore che non può sorprendere, risultando ancora oggi condiviso da molti studiosi» (p. 28).

È veramente difficile, anche da quel poco che abbiamo detto, e del molto che dice Husserl, poter accettare di riportare la posizione del filosofo alla frase secondo cui “mere scienze di fatti” riducono a “meri uomini di fatto” che, detta così, fuori da un contesto qualunque – non è tanto un pregiudizio, quanto una pura stupidaggine, di cui io personalmente mi sorprenderei. Così come è sorprendente il fatto che il complesso discorso che Husserl compie sulla filosofia e sulla scienza venga ridotto a così misera cosa. Ad un pregiudizio, appunto, del resto condiviso da molti. Tutto qui.

Il secondo punto messo criticamente in rilievo riguarda Galileo. Va subito detto che Geymonat appartiene al novero di quegli interpreti per il quale Galileo è soprattutto un fisico sperimentale, e dunque viene a cadere il presupposto fondamentale del discorso di Husserl in proposito. La matematica a cui sarebbe interessato Galileo è soprattutto la matematica applicata alla natura. Niente platonismo, dunque – o un platonismo alquanto debole. Così egli scrive:

«Abbiamo visto nelle pagine precedenti la vivacità e varietà degli interessi scientifici di Galileo; orbene, in che misura si estendevano essi anche alla matematica? Qui occorre compiere una netta distinzione tra matematica pura e matematica applicata. Per la prima il Nostro non

ebbe mai un serio interesse, e pertanto non recò al suo sviluppo alcun contributo paragonabile a quelli portati ad altri rami della scienza... Quanto ora detto non va inteso nel senso che Galileo abbia intuito con chiarezza le diversità fra matematica pura e matematica applicata; significa invece che egli dedicò le sue migliori energie a quest'ultima, non rendendosi nemmeno conto, in modo preciso, dell'esistenza di un'altra matematica, rigorosamente teorica». «L'interpretazione testè riferita della matematica è molto importante per valutare con esattezza il significato del "platonismo" che molti studiosi ritengono di scorgere nel pensiero di Galileo. Che questo "platonismo", se esiste, vada collegato all'importanza attribuita da Galileo alla matematica nello studio della natura, e fuori dubbio» (ivi). (L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957, p. 45).

Naturalmente, è fuori di dubbio. E la frase galileiana sulla "lingua della natura"? Verrebbe voglia di dire: quella, *se esiste*, non conta! E l'anticipazione galileiana della distinzione lockiana tra qualità primarie e secondarie? Non conta neppure quella.

Stando così le cose, e se per di più il senso della "riconsiderazione storica" che rende conto delle ragioni del richiamo a Galileo ed a Cartesio non viene nemmeno rammentato, evidentemente qualunque ulteriore obiezione diventa priva di senso e di scopo, rimane per così dire "sospesa per aria". Anche quella secondo cui la concezione del mondo attribuita da Husserl a Galileo coincide con l'indirizzo meccanicistico, e che il trascurare questo fatto

«induce a trascurare tutti i dibattiti fra fisici matematici e sperimentali che si produssero *all'interno* della fisica a partire dal XVIII secolo... e negando ogni importanza alla grande crisi del meccanicismo verificatasi entro la scienza negli ultimi decenni dell'Ottocento» (ivi).

Su tutto ciò si è già risposto con le acute osservazioni di Giorgio Israel. Comunque, *in cauda venenum*. Che ne è del problema fondamentale della formazione dei concetti astratti, del problema “genetico”, che giunge alla *Crisi* nella sua forma più ampia come rapporto tra scienza, filosofia e “mondo della vita”, ma che occupa una parte così notevole nella produzione filosofica di Husserl a partire proprio dalla *Filosofia dell’aritmetica*? Qui vi sarebbe uno spazio per un dibattito critico ricco di interesse. Ed invece ci troviamo di fronte ad un commento conclusivo disarmante:

«Husserl non ha visto la complessa e articolatissima dialettica fra il categoriale e il precategoriale, perché voleva non vederla. E voleva non vederla a un fine ben preciso: allo scopo cioè di sminuire il valore del categoriale, esaltando di contro ad esso quello del precategoriale, in ciò influenzato dalla pesante eredità della metafisica romantica. Non senza motivo è accaduto che il suo pensiero trovasse un’accoglienza particolarmente favorevole proprio in certi settori della cultura che sono costituzionalmente sordi ai problemi ed ai risultati della razionalità dell’intelletto». «Vero è, insomma, che il nostro autore difende con energia il razionalismo, ma tutto fa presumere che egli non voglia includere nella ragione anche l’intelletto... è ben comprensibile che egli non riesca a capire l’autentica struttura della scienza moderna (come non la capiranno i suoi discepoli esistenzialisti, fedeli almeno su questo punto al maestro)». [Questo motivo viene ribadito nella sezione dedicata all’esistenzialismo: «I nessi tra la fenomenologia e l’esistenzialismo furono così diretti da suscitare non di rado l’impressione di uno sviluppo senza discontinuità di quella in questo» (ivi, p. 147)]. «Non è senza motivo il fatto che Husserl non analizzi mai la funzione dell’esperimento, inteso come interrogazione dell’esperienza anziché come semplice “descrizione” di ciò che vediamo in essa. Se

teniamo conto di ciò, dobbiamo forse concluderne che la radice lontana dell'antiscientificità della fenomenologia va proprio cercata nella primitiva adesione di Husserl alla psicologia puramente descrittivistica di Brentano» (ivi, p. 39).

Husserl non ne vuol sapere delle astrazioni. Le vuole addirittura “sminuire” (ma come si fa a sminuire un’astrazione?). Ed ora si capisce anche perché nelle poche pagine dedicate a Husserl, ben tre pagine abbondanti siano dedicate a Brentano. Il vero responsabile dell’atteggiamento di Husserl nei confronti della scienza sarebbe Brentano, perché è da Brentano che Husserl eredita il descrittivismo, elidendo anche gli aspetti empirici presenti in Brentano, e il descrittivismo dimostra che Husserl non solo vuole “sminuire” le astrazioni, ma anche gli “esperimenti”. Niente astrazioni, niente esperimenti. E che volete allora che rimanga della grandezza della scienza? Nemmeno un vago sentore.

In compenso viene evocata addirittura la “metafisica romantica” di cui notoriamente Husserl non ha mai voluto sapere nulla. Ma tant’è! Le venti pagine tra l’altro non contengono nemmeno un cenno alle tragiche vicende della storia europea di quegli anni. E non la contengono per il semplice fatto che, nel capitolo precedente, con evidente allusione a Husserl, si legge che

«si è giunti a parlare di tramonto dello spirito scientifico e financo di “crisi” della civiltà. Un esame obiettivo della situazione non sembra tuttavia giustificare un tale giudizio, né rispetto alla scienza né in generale rispetto alla civiltà» (p. 7).

Nessuna crisi, dunque. Per la scienza si tratta di fecondi “rivolgimenti” interni, per la civiltà il progresso è stato garantito

“dalla realizzazione di ordini sociali radicalmente nuovi (rivoluzione sovietica del 1917 e rivoluzione cinese del 1949)”(ivi).

Su questo “esame obbiettivo della situazione” mi sembra giusto tacere e rimettermi interamente al giudizio del mio lettore. Quanto alla conclusione, essa diventa più che ovvia: la fenomenologia è una filosofia “antiscientifica”. Husserl è dunque un filosofo irrazionalista. Come hanno ben capito i suoi allievi esistenzialisti. Perché “antiscientifico” significa appunto “irrazionalista”, e forse anche peggio: esso evoca infatti un atteggiamento di contrasto attivo, che l’altro termine non possiede.

In tempi a noi molto vicini, vi è ancora chi, a proposito della *Crisi* scrive che «in quell’opera senile, origine di buona parte del pensiero antiscientifico del Novecento (da Jaspers ad Adorno a Habermas alle correnti costruttiviste e postmoderne) Husserl si spingeva anche più in là, fino ad affermare che «nella miseria della nostra vita questa scienza non ha nulla da dirci...» (p. 3). (A. Massarenti, in due paginette di presentazione al volume, peraltro ben fatto, di Autori Vari, *Husserl*, Il Sole–24 ore, 2006, op. cit. p. 9). Inutile dire che nessuno degli autori citati – Jaspers, Adorno, Habermas – ha a che vedere con Husserl, e Adorno in particolare ha cominciato la sua carriera filosofica con un libro fortemente polemico contro Husserl. Inoltre, con mediocre furberia, nel riferire la frase di Husserl, l’autore la taglia opportunamente in modo che sembri un parere del filosofo. Di fatto il testo dice: «Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci...». La mediocrità non ha limiti nemmeno nell’ignoranza, ed è peggiore di questa perché non può essere corretta.

2. Forse Ludovico Geymonat ignorava che questo allievo di uno dei massimi matematici dell’ottocento di nome Karl Weierstrass, amico personale di Georg Cantor, era anche il filosofo che aveva l’apprezzamento di uno dei massimi matematici del Novecento di nome Kurt Gödel. Scrive Hao Wang:

«L'eroe di Gödel è Leibniz, un altro grande logico. Inoltre, Gödel considera la monadologia di Leibniz in stretta unità con la sua propria filosofia. Al tempo stesso il carattere nitido e conclusivo delle innovazioni matematiche di Gödel erano forse più simili all'invenzione di Descartes della geometria analitica, e la sua simpatia per Husserl sembra essere più vicina alla cura predominante di Descartes per il metodo, per un nuovo modo di pensare e per l'inizio di un nuovo tipo di filosofia» (Hao Wang, *A logical Journey from Gödel to Philosophy*, MIT 1996, p. 55)

«Gödel non cominciò a studiare Husserl prima del 1959, ma ben presto venne quasi assorbito dalla lettura degli scritti di Husserl. Egli possedeva tutte le opere principali di Husserl e le sue sottolineature e i suoi commenti al margine indicano che li studiò accuratamente. La maggior parte dei suoi commenti sono positivi e sviluppano punti di Husserl» (D. Follesdal, in K. Gödel, *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, 1995, p. 367).

Un fatto così significativo dal punto di vista teorico e dal punto di vista storiografico è stato ignorato per lungo tempo – e per quanto riguarda i metodi messi in atto da certa filosofia italiana si sarebbe tentati di pensare che sia stato “tenuto nascosto”. Ancora oggi viene rammentato per così dire “a denti stretti”. Ne parla, ad esempio, Gabriele Lolli, con qualche forse giustificata incertezza, perché la parola *fenomenologia* “è un termine difficile per una filosofia difficile, che non discuteremo nel dettaglio perché non si può dire che sia una filosofia della matematica” (p. 111). Naturalmente non ho idea su che cosa voglia dire Lolli quando dice che la fenomenologia non è una filosofia della matematica. Da un lato si tratta di una pura ovvietà, dal momento con questa parola si indica una posizione filosofica globale che

comprende una filosofia della matematica - ma se egli pensa che meritino di essere “filosofie della matematica” solo quelle che non si occupano di altro che di matematica, ciò mi sembrerebbe assai strano e meriterebbe un qualche chiarimento preliminare sul concetto di filosofia della matematica. Poiché penso che Lolli non ne abbia bisogno, accetto di conseguenza l’interpretazione più favorevole della sua frase forse un po’ infelice. Ciononostante mi chiedo come mai non abbia dedicato una parola, oltre il titolo, alla *Filosofia dell’aritmetica* che, nell’edizione della Husserliana, vol. XII, comprendente gli scritti inediti, conta 585 pagine; insieme alla quale andrebbero citati gli *Studien zur Arithmetik und Geometrie* (Husserliana, XXI) che contano 506 pagine del cui indice mi permetto rispettosamente di consigliare la lettura a Lolli. Credo comunque che sia un fatto del tutto positivo che egli osi inserire la voce *fenomenologia* nella sua *Filosofia della matematica. L’eredità del Novecento* (Il mulino, Bologna, 2002). In essa, Lolli dà un certo spazio sia al rapporto tra Gödel e Husserl, sia a quello con Kurt Weyl e con Gian-Carlo Rota. Si ritrova così, quel filone logico-matematico così importante, certo insieme a molte altre cose, nel percorso filosofico di Husserl che le particolari vicende della cultura italiana di quegli anni avevano impedito che diventasse chiaramente visibile. Debbo qui rammentare, come dato biografico che tuttavia mi sembra abbia un significato che vada oltre di esso, il fatto che io abbia potuto trarre profitto dal lavoro meritorio svolto da tutto il gruppo epistemologico milanese, di cui proprio Ludovico Geymonat fu l’autorevole promotore e di cui vorrei ricordare alcuni studiosi da me personalmente conosciuti e da cui ho potuto molto apprendere, e tra essi almeno Ettore Casari, Edoardo Ballo, Corrado Mangione e Silvio Bozzi. Nello stesso tempo, vorrei lamentarmi un poco, a tanta distanza di tempo, del logicismo “assoluto” professato dal gruppo, che rendeva difficile un dialogo autentico (che pure ci fu), rispetto alle mie propensioni verso altre direzioni del discorso logico-epistemologico. A partire dalla *Filosofia dell’aritmetica*, guardavo se

mai nella direzione di Hilbert, di Goodstein e persino di Lorenzen, benché non fossi in grado di dominarne la tematica e perciò mi volsi giustamente ben presto verso altri lidi, per me più controllabili e familiari. Inoltre le posizioni di Frege e di Russell, che a mio avviso erano difficilmente unificabili dal punto di vista filosofico, erano nella scuola milanese una sorta di tavola della legge, e la *Filosofia dell'aritmetica* di Husserl era già stata gettata una volta per tutte, considerando la recensione di Frege, nel sacro cespuglio di fuoco. La parola “intuizione” generava poi delle vere e proprie crisi di rigetto. Cosicché l’affermazione di Gödel secondo cui con la husserliana “intuizione delle essenze” (*Wesensschau*) o “intuizione eidetica” si intendeva in fin dei conti qualcosa di non molto diverso dalla normale percezione di oggetti – e le ragioni che egli adduceva per giustificarla e che naturalmente aveva strettamente a che vedere con ciò che Gödel intendeva con “oggetto matematico”, in qualche modo rende giustizia ad una posizione, come dice Lolli, difficile e complessa, che non è certo prevalentemente una filosofia della matematica, ma che con essa può avere interessanti legami. Naturalmente su questi legami non è possibile qui soffermarsi. Vorrei solo notare che non è l’autore della *Crisi* che maggiormente interessa Gödel e tanto meno la tematica della genesi dei concetti astratti, ma piuttosto il loro statuto intenzionale in quanto tale. Ancora Hao Wang riferisce che

«Negli anni '60 Gödel raccomandava a molti logici il tema dell’“intuizione categoriale” nell’ultima parte delle *Ricerche logiche*. E nelle nostre discussioni degli anni '70 egli mi suggeriva che le *Idee* e le *Meditazioni cartesiane* erano i migliori libri di Husserl» (op. cit. 80). «Nelle discussioni con me Gödel frequentemente commentava, da un lato, le filosofie di Kant e di Husserl e, d’altro il positivismo e l’empirismo, con particolare attenzione ai punti di vista di Carnap. Egli fece anche delle osservazioni occasionali sulle

vedute di Wittgenstein. Mi era chiaro che le sue simpatie erano per Husserl e che egli si opponeva ai positivisti logici, i leaders dei quali erano stati suoi maestri a Vienna» (ivi, p. 155)

La bibliografia sull'argomento specifico del rapporto di Gödel con Husserl e più in generale sui rapporti tra fenomenologia e filosofia della matematica raccoglie ormai contributi particolarmente importanti. Oltre il fondamentale volume citato di Hao Wang, vanno segnalati almeno Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press, New York 2005; Gian-Carlo Rota, *Indiscrete Thoughts*, MIT, Cambridge Mass. 1997 (ed. F. Palombi); Xiaoli Liu, *Gödel's philosophical program and Husserl's phenomenology*, in «Synthese», 2010, n. 175, pp. 33-45. – Per i rapporti con Cantor: Claire Ortiz Hill, *Did Georg Cantor Influence Edmund Husserl?* in «Synthese», 1997, n. 113, pp. 145-170.



Ottava conversazione



1. Gli “esistenzialisti” sono stati chiamati in causa. Ed è vero, naturalmente, che personalità come Sartre o Merleau-Ponty debbono molto a Husserl. E non solo loro. L’influenza del pensiero di Husserl è stata così ampia ed ha agito in una tale varietà di direzioni, anche molto differenti tra loro, e continua ancora ad agire, che risulta difficile dare di essa una valutazione. Ma naturalmente non avrebbe senso per noi estendere il discorso su questo versante.

Diverso è il caso di Heidegger – qualche parola intorno al problema dei rapporti tra Husserl e Heidegger va detta per la prossimità fisica e temporale tra i due filosofi e per di conseguenza per la loro appartenenza allo stesso contesto storico-culturale.

In effetti in rapporto a Heidegger, inizialmente allievo prediletto di Husserl che pensava potesse essere il fecondo continuatore della propria opera, vorrei subito sostenere che *anch’egli è figlio della crisi storica*, è un risultato di essa, ed è dunque di essa una figura particolarmente rappresentativa. Mi sembra che una simile affermazione la si legga di rado. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che sottolineando questo punto, verrebbe conseguentemente sottolineato anche come particolarmente significativo l’“esistenzialismo” di Heidegger, e in particolare *Sein und Zeit*, piuttosto che i conati ontologici successivi, e questa circostanza verrebbe considerata riduttiva in particolare dall’heideggerismo italiano e, naturalmente, frutto di un’interpretazione “superata”. Cosicché si preferisce storicizzare la *lettura* dell’opera piuttosto che l’opera stessa, come se essa fosse scritta in cielo e venisse letta in terra: quella lettura

«che accentua addirittura l’analisi degli aspetti più acuti della finitezza umana ci appare oggi essenzialmente legata al clima spirituale del [secondo] dopoguerra»; «il limite dell’interpretazione “esistenzialistica” di Heidegger appare dunque oggi quello di averlo ridotto a sintomo

ed espressione di una crisi del pensiero» (G.Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, 1971, p. 146).

Il piccolo dettaglio trascurato è che l'opera, oltre che essere scritta anch'essa in terra, fu scritta a sua volta in un drammatico dopoguerra. A nostro avviso invece la lettura che accentua "l'analisi degli aspetti più acuti della finitezza umana" è l'unica lettura che renda conto della novità effettiva dell'opera heideggeriana e che d'altronde è alla base dell'interesse che ha suscitato all'epoca sua nel primo dopoguerra e, in Italia, nel secondo dopoguerra e del suo apprezzamento anche presso filosofi che non se ne facevano necessariamente promotori, e persino presso un pubblico non specializzato. La lettura italiana degli anni più recenti non ha fatto che adeguarsi a ciò che Heidegger ha detto di se stesso, a cominciare dal rifiuto – del resto giustificato secondo la sua impostazione – di essere caratterizzato come "esistenzialista", al racconto della *Kehre* e tutto il resto, imitandone pedissequamente il percorso, compreso il revival inaspettato e senza futuro di Nietzsche.

Dentro questo quadro si è manifestata anche la tendenza ad approssimare Heidegger a Husserl – tendenza che abbiamo vista in azione nella *Storia* di Geymonat, ma con intenti in certo senso "maligni". La stessa tendenza si verifica negli heideggeriani che intendono invece attenuare le punte più indigeribili del suo pensiero.

Ora, rispetto a Husserl vi fu una svolta teorica che solo i duri d'orecchio per le cose della filosofia possono non avvertire o soltanto indebolire. Questa svolta è tanto evidente e tanto ben documentata che non ha bisogno di essere particolarmente illustrata. Basti dire qui che la parola "ontologia" ha in Husserl solo due sensi:

1. quello di ontologia formale, che riguarda in generale l'ambito logico–matematico, ogni teoria del "qualcosa in generale" (si tratta di una parola di senso molto affine a

“matematica formale”);

2. quello di ontologia regionale, che riguarda invece la problematica costitutiva di base dei “temi” o, se vogliamo, degli “oggetti” che stanno al fondamento dei diversi settori del conoscere (regioni).

Nel suo *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy* alla voce “Regional Ontology”, J. J. Drummond scrive: «L'interpretazione di Husserl comprende sia l'*ontologia formale* che le *ontologie regionali*. Mentre l'ontologia formale identifica le forme e le leggi appartenenti ad un' *oggettività qualsivoglia*, le ontologie regionali sono definite, al di là delle categorie puramente formali, da un concetto materiale e, più specificamente, dal concetto di una *regione*. A ciascuna regione appartiene la sua propria scienza eidetica. Ed è questa scienza eidetica regionale che Husserl chiama “ontologia regionale”. Mentre le ontologie regionali sono localizzate all'interno di limiti categoriali definiti dall'ontologia formale, esse a loro volta arricchiscono l'ontologia formale provvedendo sia il contenuto materiale sia le forme essenzialmente appartenenti ad una regione particolare» (p. 180).

È interessante confrontare le precedenti definizioni con quelle che vengono riportate nel dizionario heideggeriano di Jean-Marie Vaysse:

«L'ontologia caratterizza la filosofia in quanto l'essere è il suo unico tema e ed essa la scienza dell'essere. Ora, se da un lato a partire dall'antichità tutte le grandi filosofiche si sono come comprese come ontologie, esse hanno nondimeno fallito tutte nel costituirsi come ontologia fondamentale. La questione fondamentale è dunque di sapere che cosa significa essere e come la comprensione dell'essere sia

possibile. L'obbiettivo dell'analitica esistenziale è quello di mostrare come la comprensione dell'essere è soggiacente a ogni atteggiamento nei confronti dell'ente. Ogni scienza di una regione dell'ente implica una ontologia regionale, concernente l'essere dell'ente di cui questa scienza si occupa. Ora, le contologie regionali fondando le scienze positive hanno esse stesse bisogno di essere fondate su una ontologia fondamentale che elabora il senso dell'essere» (*Dictionnaire Heidegger*, Ellipses, Paris 2007, p. 115).

In Husserl entrambi i sensi riguardano il campo della conoscenza, e quindi sono nozioni strettamente epistemologiche. Del tutto diversamente stanno le cose nel caso di Heidegger dove si dice assai bene, nella voce or ora citata, che

“la questione fondamentale è dunque di sapere ciò che significa essere e come la comprensione dell'essere sia possibile”.

In certo senso l'ontologia formale è sostituita dall'“ontologia fondamentale”. A mio avviso ciò basta a fissare un'indicazione che separa in maniera drastica e definitiva i due percorsi (senza escludere naturalmente che fra i due autori, su singoli aspetti, sussistano affinità, somiglianze, confronti sui quali potrebbe essere interessante attirare l'attenzione).

È opportuno anche mettere in evidenza che è radicalmente differente l'*humus* culturale da cui entrambi prendevano le mosse. Lo stesso Husserl parlava di un approccio *teologico* alla fenomenologia da parte di Heidegger, e Gadamer in modo ancora più pregnante, e forse eccessivamente, in una comunicazione scritta trasmessa a Hopkins osservava che

«tema fondamentale di Heidegger è sempre stata la questione di dio. Ed è questo che, nel corso della sua evoluzione lo tenne sempre a distanza da Husserl» (cfr.

B. Hopkins, *The Husserl-Heidegger Confrontation and the Essential Possibility of Phenomenology: Edmund Husserl, Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, in "Husserl Studies" n. 17: 125–148, 2001).

Ampiamente nota è l'amicizia di Heidegger con Jaspers, entrambi legati, oltre che da un comune interesse per Kierkegaard, da letture teologiche approfondite dei grandi autori della tradizione cattolica e protestante. Letture importanti, certo, ma che non potevano essere condivise con Husserl, matematico inizialmente interessato all'astronomia e poi alla psicologia, e allievo di Brentano, un prete spretato e adeguatamente scomunicato, e di un ex-seminarista Carl Stumpf che aveva gettato la toga alle ortiche alla dichiarazione dell'infallibilità pontificia, interessati alla filosofia, alla logica, alla psicologia empirica: immersi nel terreno del positivismo – e per essi l'astrazione e l'esperimento, erano importanti – e quanto!

Carl Stumpf sperimentava nel campo dell'acustica con l'organo in chiesa.

2. Ma a parte lo sfondo e gli interessi culturali che rendeva le due personalità profondamente estranee l'una all'altra, ciò che importa sono soprattutto le differenze nell'elaborazione teorica effettiva. Ciò che caratterizza Heidegger, e la sua originalità rispetto a Husserl, è il suo approccio all'"ontologia fondamentale" attraverso l'esperienza emotiva e la tematica del nulla. Ed è su questo punto che mi sembra di poter dire che Heidegger è a sua volta radicato nella crisi storica.

In *Essere e tempo* egli ha di mira direttamente *l'esistente*, ciò che egli chiama *Dasein* – espressione normalmente tradotta in italiano con "esserci" – e che letteralmente significa "essere–qui", dove il *qui* è in realtà un'espressione locale e temporale ad un tempo: dunque si intende l'uomo stesso, e la sua presenza effet-

tiva nel mondo. Questa presenza è colta soprattutto attraverso stati emotivi che rivelano lacerazioni profonde ed una profonda drammaticità che vengono colte in analisi e descrizioni che sono diventate giustamente famose. Taluni hanno osservato che, per certi versi, se dovessimo fare un paragone con l'arte dell'epoca, non sarebbe sbagliato parlare per *Essere e tempo* di una sorta di *espressionismo filosofico*. Ed io credo che non sarebbe del tutto fuori luogo, o addirittura più appropriato, un accostamento alla *Neue Sachlichkeit* – nonostante che questo movimento nasca come reazione all'espressionismo.

Da *Sein und Zeit*, Husserl fu indubbiamente colpito – e se ne comprendono le ragioni. Egli doveva risentire in quelle analisi la possibilità di fenomenologia della vita emotiva, ed io penso anche, come ho suggerito altrove, che egli venne forse stimolato da Heidegger proprio a volgersi anche in quella direzione. Ma l'orientamento intellettuale era inesorabilmente diverso: non solo per quanto riguarda la drastica differenza del rapporto fenomenologia–ontologia, ma anche per il contesto in cui quelle analisi venivano situate. Di particolare importanza assume la distinzione tra autenticità (*Eigentlichkeit*) e inautenticità (*Uneigentlichkeit*), che stabilisce una rischiosa, benché seducente, differenza tra modi diversi di “essere nel mondo” – una diversità che la scelta stessa delle parole sottolineano, anche se Heidegger precisa che non intende con esse stabilire alcuna valutazione morale.

Ma ciò non giustifica ancora la nostra affermazione iniziale secondo la quale anche Heidegger è una manifestazione della crisi. Dove *si vede* la crisi in Heidegger? Io credo che si debba rispondere: non la si vede! Essa esce interamente dal campo visuale poiché la tragicità dell'esistenza viene a far parte intrinseca dell'esistenza, occupandola in modo esclusivo e irrimediabile. Di fronte ad essa, non vi è altra alternativa che adeguarsi alle pratiche della medietà anonima e comune, rientrando nelle forme dell'esistenza inautentica, oppure la sua accettazione cosciente.

Inutile dire che la parola *Dasein* non è scelta a caso, dal mo-

mento che essa *sostituisce* la soggettività intenzionale di Husserl. Nell'analitica esistenziale, la soggettività intenzionale, nella sua totale apertura al mondo, non ha più posto e nemmeno ha posto quell'intersoggettività umana in genere a cui Husserl si appella con tanta speranza e fervore: la prima e fondamentale forma di intersoggettività che ci viene incontro in Heidegger è infatti quella *anonima* del "Si" – si fa così. Il "Si" di Heidegger è "la massa", "la gente", ed è sede primaria della vita inautentica. Husserl fa della crisi assunta coscientemente come *crisi storica* il centro del proprio discorso e del suo superamento il compito fondamentale della filosofia della nostra epoca. Heidegger occulta la crisi fissandola e traducendola in una sofisticata antropologia, come gli obietta Husserl nelle note in margine ad *Essere e tempo*. Usando (nella misura delle mie capacità) il linguaggio di Heidegger, verrebbe voglia di dire: egli trasferisce la crisi dal piano ontico a quello ontologico: da cui essa scompare.

3. Dovremmo allora dire che Heidegger è irrazionalista? Possiamo dirlo, beninteso tenendo conto della premessa che abbiamo fatto in precedenza a proposito dell'impiego di questa parola. Nella *Crisi* Husserl talvolta la impiega, rivendicando un'istanza razionalistica autentica, avendo di mira ora l'irrazionalismo talvolta coperto nella tradizione filosofica, ora quello del tutto scoperto dei giorni nostri. E quando si tratta dei giorni nostri, l'attacco va indubbiamente anzitutto verso Heidegger, che peraltro Husserl evita per lo più di nominare.

Abbiamo già detto quanto Husserl stimasse inizialmente Heidegger vedendo in lui il continuatore della propria opera, e quanto durasse questa stima: diventato suo assistente nel 1919, la collaborazione diretta durò fino al 1923, quando Heidegger divenne insegnante a Marburgo, ma anche nel 1927, anno di pubblicazione di *Essere e tempo*, Husserl ne appoggiò il passaggio sulla propria cattedra a Friburgo: probabilmente con esitazione crescente. Totalmente diverso il comportamento di Heidegger

nei suoi confronti: non appena, essendo passato all'Università di Marburgo, nel 1923, Heidegger riuscì a rendersi parzialmente autonomo da Husserl, in una lettera a Löwith, si esprime in toni letteralmente insultanti contro il "Maestro":

«Ho pubblicamente bruciato e distrutto le *Idee* (nel suo seminario del semestre invernale 1922-1923) a tal punto che mi permetto di dire che le basi essenziali per l'intero[del mio lavoro] sono ora chiaramente definite. Guardando indietro da questo punto di vista alle *Ricerche logiche*, ora sono convinto che Husserl non è mai stato un filosofo, nemmeno per un secondo della sua vita. Egli diventa sempre più ridicolo» (citato da B. Hopkins, op.cit., p. 127).

E nello stesso anno, sempre in una lettera a Löwith, scriveva ancora più sprezzantemente (se possibile!):

«Il vecchio si renderà conto che io gli sto strizzando il collo – e quanto al problema di succedergli questo non è in gioco. Il fatto è che io non posso aiutare me stesso» (ivi).

Questo era l'uomo. E chi fosse l'uomo lo si vide ancora meglio dopo la sua adesione al nazismo. Husserl se ne rese conto evidentemente molto tardi, e inizialmente il dissenso fu soprattutto teorico. Dopo l'adesione al nazismo, ovviamente anche personale.

Su questa adesione si sono dette molte cose, ma ve ne è un'altra che si è detta troppo poco: che anche questa adesione è un'espressione della "crisi storica", un modo terrificante di viverla, per un uomo della levatura intellettuale di Heidegger. Ciò significa che anche da questo punto di vista egli è una figura rappresentativa della sua epoca. La sua fu una scelta ben meditata, non la rinnegò mai.

In ogni epoca storica gli uomini vivono all'interno di pos-

sibili alternative – talora altamente drammatiche. Ed io confesso di non riuscire a sottrarmi ad una scena visionaria: mi sembra di vedere il vecchio Husserl che, al termine della sua conferenza di Vienna, di fronte ad un folto pubblico che gli richiedeva di rinnovare la conferenza il giorno successivo, si appella ad una rinascita dalla barbarie incombente e osa chiudere la conferenza con la frase retorica: “perché solo lo spirito è immortale”; e in quello stesso istante vedo Heidegger stilare, nella solitudine necessaria a simili circostanze, una miserabile lettera di delazione in cui egli affermava che il filosofo e sociologo Eduard Baumgarten non solo non era mai stato un simpatizzante del nazismo, ma aveva partecipato ad un circolo che faceva capo a Max Weber, di cui era parente, e che per di più aveva rapporti con ebrei, e pertanto doveva essere escluso dal corpo docente. Di passaggio Baumgarten era stato allievo di Husserl e dello stesso Heidegger di cui era diventato amico personale. Letteralmente scriveva Heidegger:

“Il dott. Baumgarten proviene, per parentela e per atteggiamento spirituale, dalla cerchia intellettuale liberal–democratica che gravita intorno a Max Weber. Durante il suo soggiorno qui a Friburgo era tutt’altro che nazionalsocialista. Dopo aver fallito con me, ebbe stretti rapporti con l’ebreo Fraenkel... Credo che sia da escludere la sua ammissione tanto nelle SA quanto nel corpo docenti” (M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 1910-1976, p. 774).

Una mia personale fantasia, beninteso, ma per il solo fatto che questa lettera venne scritta nel 1933, e non nel 1935.

Naturalmente il problema è: in che misura l’uomo e il filosofo possono o debbono essere tenuti distinti? È giusto vedere nell’opera filosofica di Heidegger un rapporto di stretta correlazione con il nazismo? Che importanza dobbiamo dare all’uo-

mo Heidegger ed ai suoi più o meno miserandi rapporti con le “meravigliose mani” di Hitler, di cui nel 1933 egli ebbe a parlare con entusiasmo di fronte ad uno strabiliato Karl Jaspers, insieme ad altri interessanti argomenti, come la congiura dell’ebraismo internazionale?

F. Volpi, *Presentazione a K. Jaspers, Splendore e miseria di Martin Heidegger*, p. 197 in “Micromega”, 1997. La citazione è da K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, p. 101.

È stato detto:

«*Essere e tempo* è un’opera impolitica e l’adesione di Heidegger al nazionalsocialismo non fu un atto filosofico» (F. Volpi, *Heidegger e la sua ombra*, «Porto Franco», II, maggio 1988, p. 5).

Questa frase, che sembra un colpo ben assestato da un’intelligenza fulminea, è una comoda ridicolaggine, e giustamente viene ridicolizzata, in un discorso molto serio, da Paolo Rossi:

«Sarei disposto ad ammettere che non tutte le azioni di un filosofo siano qualificabili come atti filosofici. Per esempio lavarsi i denti pare proprio non esserlo. Forse anche (come molto più raramente accade nella parrocchia filosofica) ammazzare la moglie. Ma l’iscrizione al partito nazionale fascista di Giovanni Gentile e il rifiuto al giuramento di Piero Martinetti? E la allocuzione heideggeriana del 17 maggio 1933 con la connessa “disponibilità a spingersi fino all’estremo” e il *Sieg Heil* tedesco “alla nostra grande guida Adolf Hitler”?» E poco oltre, assai più duramente, egli scrive: «Agli specialisti di Heidegger era certamente noto che in un testo del 1939– 1942 (edito nel 1998) e negli scritti su Jünger (pubblicati nel 2004), Heidegger era arrivato ad affermare che “la selezione razziale era

metafisicamente necessaria”, che “il pensiero della razza scaturisce dall’esperienza dell’essere come soggettività”, ed aveva parlato nello stesso contesto, di “essenza non ancora purificata dei tedeschi”. Parlando di Heidegger un giorno sì e un giorno no su giornali di grande tiratura gli studiosi italiani specialisti in heideggerismo (a quanto mi risulta) non hanno mai parlato di frasi come queste. Tutto, una volta pubblicato è definibile come “già noto”. Il loro silenzio è dipeso dal fatto che si trattava di cose già note? Oppure dal fatto che frasi come quelle qui sopra riportate rendono davvero più difficile il compito, sempre più improbo, dei minimizzatori?» (*Retrocesso a sciamano*, «Rivista di Filosofia», vol. XCIX, n. 1, aprile 2008, p. 91 e p. 96. Questo scritto, che prende spunto dal volume di A. Gnoli e F. Volpi, *L’ultimo sciamano*, Bompiani, Milano 2006. - Sul razzismo di Heidegger cfr. E. Faye, *Soggettività e razza negli scritti di Martin Heidegger*, in “Rivista di filosofia”, vol. CIII, n. 1, aprile 2012).

Parole dure, ma quanto mai pertinenti che colgono anche di sbieco i mezzi con cui si è imposto l’heideggerismo in Italia e di che pasta esso sia fatto.

Credo tuttavia che si possa aggiungere qualcosa secondo l’angolazione che abbiamo dato a tutto il nostro discorso. Abbiamo infatti sottolineato che non dobbiamo confondere o intrecciare malamente il contenuto teoretico di un’opera e la sue pieghe ideologiche, di cui anche le opere dei filosofi non sono immuni in quanto partecipi del corso storico. Questa partecipazione può avvenire a vari livelli, può essere prossima o più o meno remota: e il momento storico può insinuarsi nelle opere con maggiore o minore consapevolezza da parte dell’autore, per vie che possono essere anche simili a passaggi segreti attraverso i quali trascorrono dei significati non necessariamente apertamente desiderati, anche se trovano un terreno sufficientemente

fertile in cui radicarsi.

Ciò che mi sembra di dover sostenere, per qualunque opera filosofica, è che deve essere data importanza anzitutto al contenuto teoretico. Esso deve essere compreso a fondo e naturalmente potrà essere sviluppato in varie direzioni, ed anche secondo interpretazioni e valenze ideologiche diverse – così come è accaduto nel caso di Heidegger. Ma per qualunque opera filosofica debbono anche essere considerate le valenze ideologiche, che possono essere più o meno pesanti, e incidere in misura maggiore o minore sul contenuto teoretico.

Nel caso di Heidegger queste valenze sono particolarmente pesanti e non possono in alcun modo essere ignorate. In Italia, dove si sono trovati molti apostoli di cotesto messia, si fanno tuttora le spallucce, e questo è naturalmente un altro dei segni del fatto che da noi l'heideggerismo si è diffuso in forme imitative filosoficamente di basso livello. In luogo di prendere atto dei dati di fatto che via via venivano resi noti, e poi di considerare fino a che punto quei dati – che mostravano in ogni caso un'adesione al nazismo tutt'altro che superficiale – avrebbero potuto fornire nuove chiavi di lettura, si è cercato di attenuare con ogni mezzo possibile il peso di quella scelta politica. È sceso in campo un intero esercito di “minimizzatori”, secondo la azzeccata espressione di Paolo Rossi.

A mio avviso in casi come questi si dovrebbe invece tentare di fare una sorta di doppia lettura del testo, o almeno di alcuni suoi punti salienti – penso sempre in particolare a *Sein und Zeit* che è l'opera in ogni caso più sensibile in rapporto al problema che stiamo discutendo – orientando la seconda lettura verso le risonanze ideologiche da cui certe tematiche possono essere investite.

Un'opera filosofica, per essere valutata nel suo contenuto teoretico, deve essere anzitutto considerata come un messaggio nella bottiglia la cui provenienza ci è ignota; ma nello stesso tempo l'adozione di un punto di vista critico-ideologico, e dunque

la considerazione del radicamento dell'opera nella dimensione storica, in molti casi ci può aiutare anche in vista di una comprensione più profonda e più completa del suo senso e della direzione in cui è orientata.

4. A questo proposito mi limiterò a rafforzare con un paio di esempi un nostro accenno precedente. Abbiamo già accennato all'importanza che riveste in *Essere e tempo* la distinzione tra vita autentica e vita inautentica. Abbiamo anche notato che Heidegger non intende dare a questa distinzione una valenza morale – ma è naturalmente difficile, data la scelta terminologica, evitare di attribuire a questi termini una connotazione valutativa. Il punto in cui culmina questa distinzione è indubbiamente la discussione sul modo di atteggiarsi di fronte alla morte: vi un è modo quotidiano di essere per la morte, che sarà naturalmente caratterizzato dall'inautenticità, ed un modo autentico che ad esso si contrappone. Il *Dizionario* heideggeriano che abbiamo già avuto modo di citare osserva che

«La traduzione dell'espressione tedesca "Sein zum Tode" con "Etre pour la mort" è scorretta, perché suggerisce che la morte sarebbe qualcosa come una finalità che si ha di mira, autorizzando un'esaltazione guerriera e un culto della morte o comunque una visione del mondo pessimista. Cosicché è preferibile tradurre questa espressione con "etre à la mort" o "etre vers la mort" ...» (op. cit. p. 104).

In inglese la traduzione usuale è *Being towards the Death*, e nell'ultima traduzione italiana, dovuta ad Alfredo Marini, si sceglie *essere alla morte*. In parte si tratta di un problema di lana caprina, in parte, come già si legge nelle righe precedenti, fa parte di quelle pratiche interpretative di minimizzazione delle posizioni heideggeriane che evidentemente non riguardano solo l'adesione al nazismo, ma che toccano i contenuti arrivando talora ad infimi e inconsistenti dettagli. Così l'autore del *Dictionnaire* precisa poco

dopo:

«Le pagine di *Essere e tempo* sulla morte sono le più conosciute, ma anche quelle che hanno accreditato il controsenso (*contresens*) esistenzialista e l'interpretazione pessimista del pensiero di Heidegger» (p. 105).

Effettivamente ciò che qui viene chiamato, chissà perché, *contresenso* esistenzialista, può essere almeno parzialmente contrastato dal fatto che, nel corso dell'ampia discussione nella quale noi non ci addentreremo, Heidegger introduce questa relazione esistenziale chiamando in causa l'idea del darsi del *Dasein* come intero e la sua apertura al possibile. Questa apertura sarebbe realmente garantita dal fatto che la possibilità della morte è una possibilità che, ponendo fine ad ogni possibilità ulteriore, rappresenta la possibilità più propria del *Dasein*, ovvero *la possibilità che fa letteralmente corpo con lui*, e come tale sta a fondamento di ogni sua possibilità.

L'essere per la morte tende a diventare un discorso sulla libertà – non troppo sorridente, a dire il vero, ma molti interpreti si contentano, e del resto in Heidegger questo modo di presentare le cose assolve una parte importante. Poiché non intendo entrare nei dettagli del testo e pur tuttavia vorrei individuare almeno qualche spunto convincente, mi limiterò a fissare l'attenzione sulla coppia autenticità-essere per la morte perché qui è il nodo del nostro problema. L'essere per la morte rappresenta una dizione per una vita che vive nella costante consapevolezza che la possibilità che le è più propria, che compete al *Dasein* che io sono in modo assoluto ed esclusivo, che nessun altro può prendere al mio posto, è la possibilità che toglie ogni possibilità: questa consapevolezza è un appropriarsi della propria morte e dunque una appropriazione di sé.

Già in questa formulazione si affaccia la problematica dell'autentico essere per la morte, ma io credo che ciò che qui si vuol dire si comprenda meglio considerando, anche sommaria-

mente, che cosa Heidegger consideri il modo d'essere inautentico. Questo problema viene aperto nella Seconda sezione di *Sein und Zeit*, e si sviluppa nell'intero primo capitolo, nei §§ 46–53 – ma in realtà lo spazio maggiore è occupato proprio dal modo di atteggiarsi inautentico, tanto che il “concetto esistenziale della morte”, e quindi “l'autentico essere per la morte” occupa l'intero § 53 e sembra definito per opposizione.

In seguito tutte le citazioni da *Essere e tempo* saranno tratte dalla traduzione curata da Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006).

Il modo inautentico è naturalmente dominato dal Si, e quindi da tutti gli atteggiamenti messi in atto dalla medietà quotidiana per neutralizzare l'elemento tragico della morte. Nel “si muore” è comunque l'altro a morire, non è il *proprio* io, ma l'io *estraneo*. E nessun estraneo può essere “rappresentante” del mio morire, ovvero “Nessuno può togliere all'altro il suo morire” (p. 679). Il tema della *proprietà* e dell'*estraneità*, che in Husserl apriva il tema dell'uscita dal solipsismo e della costituzione dell'intersoggettività, qui viene richiamato per il suo contrario. L'intersoggettività con cui abbiamo anzitutto a che fare in Heidegger è quella del Si e l'io singolo– individuale è in certo senso indistinto ed immerso nell'inautenticità alla quale si può sottrarre solo in quanto singolo respingendo le pratiche del Si. In queste pratiche si ritrova naturalmente la “chiacchiera” quotidiana che tenderà a neutralizzare la durezza della morte riducendola ad «occorrenza, qualcosa che costantemente si incontra, un “caso di morte”». Sconosciuti “muoiono” ogni giorno, ogni ora. «La morte si incontra come un noto evento occorrente nel mondo». Ed ancora: «Il “si muore” diffonde l'opinione che la morte colpisca, per così dire, il Si» (p. 715).

“La spiegazione pubblica dell'esserci dice “si muore” perché, così, ciascun altro e ciascuno di noi può continuare a dire

a se stesso: come ogni volta, non proprio io; infatti questo Si è il nessuno... il Si dà diritto e forza alla tentazione di velare a se stessi il più proprio essere per la morte” (p. 717): «... “i parenti prossimi” spesso continuano a dare ad intendere proprio al “morente” che sfuggirà alla morte... È così che il viene procurando un *costante acquietamento circa la morte*. In fondo esso serve però non solo al moriente ma anche al “consolatore” » (p. 717).

Vi è dunque nel «quotidiano essere per la morte» tutto un complesso di comportamenti, di discorsi, di atteggiamenti che sono tesi a sopprimere o allontanare l'inquietudine che la accompagna, dunque a realizzare una *fuga di fronte ad essa*. Ora vi è un tratto poco o nulla sottolineato dagli interpreti e che è invece importante per comprendere il senso del passaggio del *Dasein*, quando avviene, dalla dimensione inautentica a quella autentica dell'essere per la morte. Questo tratto riguarda la *viltà* che si manifesta all'interno della medietà quotidiana, secondo l'ambiguità che la caratterizza. Essa dichiara “vile” lo stesso “pensare alla morte” come se ciò manifestasse

“la paura, l'insicurezza dell'esserci, la cupa evasione dal mondo” (p. 719).

Ma questa stessa imputazione di viltà non ha il senso di un guardare in faccia alla morte, ma fa parte della “fuga” di fronte ad essa e dalle inquietudini che essa genera.

«Il Si non lascia emergere il coraggio dell'angoscia di fronte alla morte... nell'angoscia davanti alla morte, l'esserci viene portato di fronte a se stesso in quanto rimesso a quella possibilità invalicabile. Il Si procura il rovesciamento di tale angoscia in paura di fronte ad un evento a venire. L'angoscia, resa equivoca come paura, viene poi spacciata per una debolezza che, a un esserci sicuro di sé, dovrebbe

essere sconosciuta. Ciò che “si addice” stando al muto decreto del Si, è l’indifferente quiete di fronte al “dato di fatto” che si muore. Il raggiungimento di una tale “superiore” indifferenza *estrania* l’esserci dal suo più proprio, irrelativo, poter essere» (p. 719).

La viltà (*Feigheit*) di cui qui si parla ha dunque un senso duplice.

«L’essere per la morte è essenzialmente angoscia. L’attestazione, infallibile benché “solo” indiretta è offerta dal descritto essere per la morte, quando esso rovescia l’angoscia in vile paura e poi, superando quest’ultima, non fa che segnalare la propria viltà di fronte all’angoscia» (p. 751).

Tenendo conto di quanto abbiamo detto in precedenza l’essere per la morte autentico rappresenta un’appropriazione di sé e nello stesso tempo il sé si è riappropriato di una libertà per la morte (*Freiheit zum Tode*) “appassionata” “sciolta dalle illusioni del Si”, “certa di se stessa” e “angosciata” (ivi).

Restare all’interno del Si è pura vigliaccheria, questo va compreso se vogliamo comprendere che cosa Heidegger intende per vita autentica: guardare negli occhi la morte, sperimentare la vera libertà finalmente acquisita, anche se anch’essa è fondata nella morte, è filosoficamente fare della morte il segno discriminante tra i vili e i coraggiosi, tra la gente comune che in un modo o nell’altro esorcizza la morte, e il singolo audace (l’audacia non è forse l’opposto della viltà?) che da quella gente si distacca e lo fa facendo della morte il proprio segno.

Come da una fessura che si apre inopinatamente in questo denso filosofare, ci sembra ora di intravedere la trista passione per i teschi delle camicie nere e delle camicie brune. Si tratta forse ancora una volta, come in precedenza, di una delle mie fantasticherie che non ha proprio nessun fondamento?

In uno scritto che nega esplicitamente che il nazismo di

Heidegger possa essere connesso al suo pensiero filosofico, si stabiliscono ciononostante connessioni significative – ad esempio tra l'idea di libertà teorizzata in *Sein und Zeit* e l'idea della necessità di una guida assoluta.

«In *Essere e tempo* la scelta e l'operare erano concepiti in modo tale da non dare posto ad alcunché di simile ad una obbligazione; era come se Heidegger avesse desiderato mettere da parte ogni obbligo a favore di una espansiva libertà nietschzeana. Nella conseguente assenza di qualunque principio di legame morale tra gli uomini, l'autorità sociale avrebbe dovuto derivare da nature superiori che avrebbero imposto la loro volontà ad esseri inferiori» (F. A. Olafson, *Heidegger's Thought and Nazism*, "Inquiry", 43, 271–88, p. 286).

Così anche in rapporto alla problema della vita inautentica, nella quale secondo Heidegger sarebbe immersa sino al collo la maggior parte della gente, Olafson osserva che secondo Heidegger solo

«la risolutezza di alcuni individui, comunque venuti alla ribalta, avrebbe potuto in qualche modo sollevare la massa del popolo al di sopra della loro profondamente inautentico modo di vita. Non vi è bisogno di dire che essi non sarebbero stati chiamati ad alcuna forma di vita sociale o politica che meritasse di essere detta "democratica"... al suo posto vi sarebbe stata una società profondamente illiberale che era l'unica che Heidegger avrebbe potuto effettivamente concepire e sottoscrivere» (ivi, p. 279).

Ma di fronte all'esibizione di questi esempi, che si potrebbero moltiplicare, credo che si debba ribadire ciò che è già stato detto. Il mutamento di punto di vista non ci fornisce il *vero senso* dell'elaborazione filosofica heideggeriana, ma ci può offrire nuovi ele-

menti per una comprensione più approfondita riannodando il filo dell'analitica esistenziale alla "crisi storica" e rendendo questo filo nuovamente visibile.

Credo che valga la pena di leggere, a proposito dell'essere per la morte, quanto scrive E. Faye nel suo volume *L'introduzione del nazismo nella filosofia*, trad. it. di F. Arra, L'asino d'oro Edizioni, Roma 2012: «L'autore passa insidiosamente dall'analisi descrittiva alla formulazione di un vero e proprio programma e – dal paragrafo §53 sulla morte al paragrafo §74 sul destino storico della comunità, indissociabili sotto questo profilo – giunge a imporre come solo modo di esistenza "autentica" l'anticipazione della morte e l'abbandono, la "rinuncia a se stessi" a vantaggio della comunità, del popolo, e in vista del "proseguimento della lotta". Questo modo di legare il sacrificio di sé dell'"essere per la morte" con l'affermazione del destino comune nella totalità indivisa della comunità, riprende strutturalmente le tesi di Hitler nel capitolo del *Mein Kampf* intitolato *Popolo e razza*, dove in molte pagine viene esaltata la "capacità del singolo di sacrificarsi per la totalità, per i suoi simili". Sotto l'influenza delle prime letture di Lévinas e di Sartre, a lungo, e soprattutto in Francia, si è letto Essere e tempo "con gli occhi di Kierkegaard", per usare una recente espressione di Jürgen Habermas. Si è dunque erroneamente creduto di trovarvi una filosofia dell'individualità umana, laddove invece, nel §74, Heidegger respinge ogni riferimento ai destini individuali. Più perspicaci, diversi filosofi tedeschi (da Karl Löwith e Günther Anders a Theodor W. Adorno) hanno saputo sviluppare un'eccellente critica della riduzione heideggeriana dell'esistenza all'abbandono, al sacrificio di sé, al suicidio morale della *Selbstaufgabe*, presentata da Heidegger come l'"estrema possibilità" dell'esistenza. In quel modo, osserva Anders, "l'esistenza di Heidegger commette un suicidio che dura tutta la vita". Adorno poi ha ben compreso che per Heidegger il rapporto con la morte non è più quello della meditazione né del pensiero: profondamente discriminatoria, l'"autenticità" nel sacrificio della morte non compete più alla filosofia, poiché è concessa solo a coloro che sono nel "favore dell'essere"» (p. 16).

Nona conversazione



1. Come abbiamo già osservato, quando ricorre nel testo della *Crisi* di Husserl la parola “irrazionalismo”, “misticismo” e simili, in termini apertamente critici è certo che il riferimento principale è Heidegger, anche se egli evita di nominarlo. Così già nelle prime pagine dell’opera si fa sentire questo tema – che è da leggere naturalmente in positivo come rivendicazione al ritorno ad una razionalità ad un tempo antica e rinnovata.

«la filosofia attualmente minaccia di soccombere alla scepsi, all’irrazionalismo, al misticismo» (p. 33).

Altrove, il termine di irrazionalismo viene utilizzato per gli esiti della filosofia humeana (§ 23); ma quando si parla di “elucubrazioni irrazionalistiche ora di moda”, questa formulazione non può che riguardare Heidegger e l’heideggerismo:

«Il nostro compito è appunto quello di realizzare questo vero e autentico razionalismo di fronte a quello, gravato di nascosti controsensi dell’epoca dell’illuminismo, se veramente rifiutiamo di ammettere che la scienza decaduta a scienza specializzata, ad arte, a *techne* oppure la filosofia decaduta alle elucubrazioni irrazionalistiche ora di moda, possano sostituire l’idea perenne d’una filosofia come scienza universale e radicalmente fondata» (p. 222).

Analogamente si allude ancora a Heidegger quando, nel teorizzare l’epoché delle scienze obbiettive per realizzare la nuova scienza del mondo della vita, si avverte:

“Evidentemente è innanzitutto necessaria l’epoché da tutte le scienze obbiettive. Operare quest’epoché non equivale ad astrarre da esse; non basta per esempio un ripensamento fittizio dell’esistenza umana attuale al di fuori di qualsiasi elemento scientifico” (§ 35, p. 164).

Ma la posizione espressa da Husserl nella *Crisi* non è in realtà compatibile nemmeno con le posizioni espresse dal Circolo di Vienna che può essere considerato il contraltare filosofico dell'heideggerismo. Per quanto poco egli lo chiami in causa. Vi è anzi, da parte di Husserl, una significativa prudenza. Ad esempio, quando parla di “fisicalismo” tiene a precisare in nota:

«Qui come altrove uso l'espressione “fisicalismo” soltanto in un senso generale, come risulta del resto dall'andamento della nostra ricerca, per indicare cioè quegli equivoci filosofici che derivano da un fraintendimento del vero senso della fisica moderna. Questo termine non allude dunque specificamente al “movimento fisicalistico” (Circolo di Vienna, empirismo logico)» (p. 129, n. 5).

Questa prudenza, e quindi anche il fatto stesso di non misurarsi direttamente con le posizioni del Circolo, sono in realtà ben comprensibili da più di un punto di vista. Fondato da Moritz Schlick nel 1925, esso era caratterizzato, almeno inizialmente, non tanto come una corrente filosofica precisamente definita, ma come un luogo di incontro di personalità che condividevano alcuni assunti comuni per ciò che riguardava il rapporto tra filosofia e scienza. Anche questi assunti comuni facevano parte tuttavia di un dibattito in corso che rendeva il gruppo assai aperto ai contributi più diversi. Lo stesso Carnap, che fu la personalità filosoficamente più eminente, si era formato alla scuola di Husserl – e non in maniera estrinseca. Questa relazione così significativa è per alcuni “storici” italiani evidentemente sgradita e quindi viene semplicemente omessa. Essa non viene rammentata da A. Meotti nella *Storia del pensiero filosofico e scientifico* diretta da L. Geymonat; mentre A. Pasquinelli nella sua *Introduzione a Carnap* (Laterza, Bari 1972) dedica ad essa due infimi e irrilevanti accenni. Eppure, benché lo stesso Carnap mantenga una certa riservatezza su questo punto motivata presumibilmente da interessi “accademici” e ne faccia a malapena un cenno nella sua *Au-*

tobiografia pubblicata da Schilpp, la presenza di Husserl era evidente nelle prime due sue opere: *Der Raum* e *Der logische Aufbau der Welt* ed è certo che Carnap fu studente di Husserl in almeno tre semestri negli anni 1924–25. G. E. Rosado Haddock, che ha dedicato uno studio estremamente approfondito sull'argomento, motivando anche il silenzio di Carnap, osserva che

«Vi è il plausibilissimo dubbio che durante la redazione della sua dissertazione, *Der Raum*, tra il 1919 e il 1921, a Buchenbach, una cittadina nei pressi di Freiburg, Carnap frequentasse i corsi di Husserl o avesse quanto meno alcuni contatti con lui. Benché non vi sia nessuna prova documentaria su questo punto, considerando la forte influenza di Husserl sulla dissertazione di Carnap, sarebbe estremamente strano che durante quei tre anni Carnap non fu mai tentato di incontrare il maestro» (Guillermo E. Rosado Haddock, *The Young Carnap's Unknown Master – Husserl's Influence on Der Raum and Der logische Aufbau der Welt*, Ashgate, Burlington 2008).

Il fatto che Carnap fu studente di Husserl nel 1924–25 è attestato da K. Schuhmann, *Husserl–Chronik*, Den Haag 1977. La *Autobiografia intellettuale* di Carnap è pubblicata in P. A. Schilpp ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle 1963.

Allievo di Husserl e membro del circolo di Vienna era anche Felix Kaufmann. Vi erano dunque dei rapporti più o meno mediati, favoriti anche dall'atmosfera che Schlick aveva saputo dare al gruppo sollecitando un dibattito aperto, piuttosto che una polemica infruttuosa. Nella sua *Autobiografia* Carnap fornisce una notevole descrizione dello spirito che animava il gruppo:

“Caratteristica del Circolo era l'atteggiamento aperto e antidogmatico esibito nelle discussioni. Ciascuno si mostrava sempre pronto a sottoporre le sue tesi alle altrui

o alla propria revisione. Prevaleva lo spirito collaborativo su quello competitivo ed era intento comune lavorare insieme nella lotta per la chiarificazione e per l'analisi. L'atmosfera congeniale delle riunioni del Circolo risultava dovuta eminentemente alla personalità di Schlick alla sua immancabile gentilezza, tolleranza e modestia" (cit. da A. Pasquinelli, op. cit., p. 19).

2. Vi era anche, lo abbiamo già notato, un retroterra comune, anche questo largamente ignorato dalla storiografia filosofica italiana, che andrà prima o poi quasi interamente riscritta, sia per allora che per i tempi nostri, perché per una buona parte – con le dovute lodevoli eccezioni – è anche troppo chiaramente determinata da interessi di parte.

Questo retroterra non lo dobbiamo andare a cercare con la lanterna oppure operare forzature fuori luogo. Esso sta tutto scritto nel *Manifesto* del Circolo di Vienna, scritto da Hahn, Neurath e Carnap sotto il titolo *La concezione scientifica del mondo* (*Wissenschaftliche Weltauffassung*, Wolf Verlag, Vienna 1929).

Tutto il *Manifesto* gravita in realtà sui poli empirismo-metafisica, e nel suo primo paragrafo si indicano in breve gli antecedenti storici o preistorici ritenuti particolarmente significativi. Intanto va notata la sottolineatura della componente liberale, che era particolarmente viva a Vienna a fine del secolo XIX attraverso l'influenza dell'empirismo e dell'utilitarismo anglosassone. Così si rammenta l'atmosfera liberale in cui si era sviluppato il pensiero di Ernst Mach, a cui il Circolo di Vienna si era intitolato. È inutile dire che si tratta di un autore che fa parte anche della formazione di Husserl. Insieme a Mach viene nominato Boltzmann e si sottolinea che sotto l'impulso di questi due maestri

«si può comprendere che era dominante anche un vivace interesse per i problemi logici e teoretico-conoscitivi, che sono connessi con i fondamenti della fisica. Attraverso

questi problemi fondazionali si venne indotti ad occuparsi del rinnovamento della logica» (*ivi*, cit. p. 302).

Ora, proprio per quanto gli studi logici ed epistemologici, vengono rammentati come importanti per la preistoria del Circolo autori che si trovano in stretta prossimità con Husserl. E dopo quanto abbiamo letto nella *Storia* di Geymonat, non possiamo non sorprenderci di ritrovare citato con onore Franz Brentano.

«Come sacerdote cattolico, Brentano aveva comprensione per la scolastica; egli si ricollegò direttamente alla logica scolastica ed ai tentativi leibniziani per una riforma della logica, lasciando da parte Kant e i filosofi dei sistemi idealistici. È sempre risultata evidente la comprensione di Brentano e dei suoi allievi per uomini come Bolzano (*Wissenschaftslehre*, 1837) e altri, che dedicavano i loro sforzi ad una rifondazione rigorosa della logica» (*ivi*, p. 302).

Il riferimento a Bolzano non può inoltre che essere un indiretto riferimento a Husserl, dal momento che fu Husserl a trarre questo autore dall'oblio. Viene fatto anche il nome di Alexius Meinong, con il quale Husserl era in rapporto diretto e di Alois Höfler, allievo di Brentano e di Boltzmann di cui, nel *Manifesto*, si rammentano gli interessi per i fondamenti della fisica e le collaborazioni con Hans Hahn. Si comprende dunque che vi sia una certa esitazione da parte di Husserl in direzione del Circolo di Vienna, sia per via di questi legami culturali, sia per la pluralità di opinioni a cui il Circolo dava voce, sia per la mobilità da cui esso fu caratterizzato anche in rapporto alla posizione filosofica prevalente che conobbe diverse oscillazioni. Va inoltre da sé, per quanto riguarda le questioni di ordine teorico, che il tema centrale nella prima sezione della *Crisi* concernente la “matematizzazione della natura” non poteva toccare direttamente le elaborazioni specifiche del Circolo di Vienna, proprio per la svolta che esso imprime ai rapporti tra scienza e filosofia ed al concetto stesso di

filosofia. I primi neopositivisti sono lontani dal sostenere in linea generale il carattere intrinsecamente fisico-matematico della realtà, dal momento che l'accento cade piuttosto sul fatto che una teoria scientifica è essenzialmente uno strumento interpretativo che deve essere nettamente distinto dall'oggetto da interpretare; e la filosofia a sua volta non ha alcuna tematica autonoma da far valere sul piano della conoscenza autentica, demandata nella sua totalità alla scienza "empiricamente fondata", ma deve operare chiarimenti sul modo di operare della scienza stessa, sulla sua struttura sistematica, sulla concatenazione logica delle sue proposizioni. In breve si fa avanti una concezione della filosofia come una riflessione sulla metodologia dell'operare scientifico. Ora è chiaro, anche al di là di particolari approfondimenti, che una simile concezione, anche se variamente elaborata, nei suoi nodi fondamentali non solo differiva profondamente, ma anche non poteva che entrare in contrasto con l'impostazione husserliana. Considerata da questo punto di vista la *Crisi* ha un doppio obiettivo – non solo l'"esistenzialismo" heideggeriano e simili, ma anche il suo contraltare neopositivistico. L'esclusivismo con cui il filosofo neopositivista volge il proprio interesse verso la metodologia della scienza induce a ritenere che la scienza, così come è sviluppata dagli scienziati professionali è l'unico luogo di esplicazione della razionalità in senso pieno e proprio. Altrove non vi può essere altro che "metafisica": l'opposizione tra empirismo e metafisica, caratteristica del positivismo ottocentesco, viene proposta di continuo nel *Manifesto* in maniera così rigida e inflessibile che non può trovare giustificazione nella necessaria concisione a cui un simile documento deve necessariamente attenersi. Questa rigidità non poteva certo essere condivisa da Husserl che, pur servendosi di opposizioni concettuali in ultima analisi molto nette, mostra tuttavia come queste opposizioni si muovano spesso dialetticamente l'una nell'altra, e le fa agire non tanto come categorie statiche, ma come funzioni per portare ordine in un materiale filosoficamente movimentato. E nemmeno

poteva essere condivisa, ma anzi fortemente osteggiata, l'idea che la filosofia non possa pretendere uno spazio di riflessione autonoma, essendo il suo unico spazio legittimo a ridosso della scienza stessa. Nel quadro di questa concezione prima o poi la filosofia avanzerà la pretesa di formulare veri e propri canoni della scientificità, che si pretenderà estratti e giustificati dalla scienza stessa. Passaggio assai rischioso e completamente estraneo a Husserl: le analisi metodologiche diventano mezzi per ottenere criteri per valutare il grado di scientificità di una teoria: della scientificità della filosofia – o semplicemente della maggiore o minore fondatezza di una posizione filosofica, non è nemmeno il caso di parlare, non essendovi più una problematica filosofica autonoma.

A ciò si connette naturalmente la polemica antimetafisica che non fa altro che confermare che vi è un vastissimo ambito di problemi che la filosofia del passato ha ritenuto di dover e di poter trattare e che invece si sottrarrebbero in linea di principio ad una trattazione razionale. Vi è qui materiale più che sufficiente per indicare tutto un complesso di motivi che delineano i tratti di quell'atteggiamento nei confronti della scienza e della filosofia contestato dalla *Crisi*.

Anzitutto, una volta accolta la precisazione che Husserl stesso fa sull'impiego del termine "fisicalismo", resta comunque il fatto che il termine può essere esteso criticamente ai filosofi del Circolo di Vienna almeno nella misura in cui per loro la fisica funge da modello in rapporto alle scienze in genere ed all'idea di scientificità. Ma è soprattutto significativo il progetto fisicalista nell'accezione vera e propria del Circolo di Vienna. Uno dei problemi che vennero posti sul tappeto fin dall'inizio fu quello di caratterizzare la designazione inevitabilmente generica della base empirica delle teorie scientifiche. Il neopositivismo si autoteorizza come un "empirismo logico" – ciò significa che ogni teoria scientifica deve poter essere ricondotta *secondo procedure logicamente ben definite a fatti empiricamente osservabili*. Fu allora ogget-

to di ampia discussione che cosa dovesse intendersi con questa espressione. All'inizio vennero ripresi temi empiristico–fenomenistici – ma ben presto prevalse la tesi che venne appunto caratterizzata come “fisicalismo” che asseriva che le constatazioni ultime a cui le nozioni e le teorie scientifiche dovevano poter essere ricondotte piuttosto che a fenomeni a *cosa* in un senso non molto lontano da quello corrente. Questa discussione, in realtà venne superata in varie direzioni dallo sviluppo successivo del movimento; ma per quanto riguarda la problematica che stiamo discutendo non siamo interessati alle alternative interpretative proposte per dar corpo all'espressione “fatto osservabile”, quanto all'impiego di questa stessa espressione in funzione della liceità o meno della validità degli asserti conoscitivi. Il senso di questo richiamo ai fatti osservabili, nel quale risuona indubbiamente un vecchio tema positivista, lo si comprende chiaramente solo se pensiamo alle esclusioni a cui dà origine. La *psicanalisi* non può che essere respinta nella sua globalità; la *psicologia della forma* diventa altamente sospetta; mentre sul terreno psicologico può essere approvata solo una linea di tendenza rigidamente *comportamentista*.

Abbiamo accennato a discipline psicologiche perché nella *Crisi* di Husserl la psicologia finisce con l'averne un significato cruciale, per il peso che riceve sul piano filosofico il tema della soggettività. Questo peso si annuncia sin dalle prime pagine, in cui si dice che

«alla problematicità che è propria della psicologia, non soltanto ai giorni nostri ma da secoli, – alla “crisi” che le è peculiare – occorre riconoscere un significato centrale; essa rivela le enigmatiche ed a prima vista inestricabili oscurità delle scienze moderne, persino quelle matematiche, essa rivela un enigma del mondo di un genere che era completamente estraneo alle epoche passate. Tutti questi enigmi conducono all'enigma della soggettività e sono

quindi inseparabilmente connessi all'enigma della tematica e del metodo della psicologia» (p. 35).

Ma questa dichiarazione non resta lettera morta. La tematica della psicologia, presente dappertutto, diventa poi, nella terza parte dell'opera, una vera e propria "via di accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica a partire dalla psicologia". Seguendo questo percorso, pur evitando come sempre diffuse polemiche particolari, Husserl non evita invece in una piccola nota di segnalare

«le esagerazioni dei behavioristi, i quali operano in generale soltanto con l'aspetto esteriore dei comportamenti, come se il comportamento non smarrisse il suo senso, quello che gli è conferito dall'entropatia, dalla comprensione dell'"espressione"» (p. 293, n. 20).

E si tratta in fondo di una riserva polemica molto contenuta rispetto alle pesanti formulazioni dei comportamentisti. Così, ad esempio, Skinner arriva a scrivere:

«l'ipotesi che l'uomo non sia libero è essenziale all'applicazione del metodo scientifico allo studio del comportamento umano. L'uomo internamente libero che è ritenuto responsabile del comportamento dell'organismo biologico interno è soltanto un sostituto prescientifico per il genere di cause che vengono scoperte nel corso dell'analisi scientifica» (B. F. Skinner, *Science and Human Behaviour*, 1953, p. 447, cit. da T. Miettinen, p. 132).

Nello stesso tempo, Husserl non ha alcun problema nel dichiarare la legittimità di indagini psicologiche volte verso le dimensioni inconscie, ovviamente senza prendere posizione per l'una o per l'altra corrente:

«Già nel concetto di coscienza dell'“orizzonte”, nell'intenzionalità dell'orizzonte, sono inclusi modi molto diversi di intenzionalità che, nel senso comune e ristretto della parola, è “inconscia” e che tuttavia, come è facile mostrare, è pure vivente e addirittura co-fungente; modi che hanno modalità proprie di validità e modi propri di trasformarla. Inoltre esistono ancora, come bisognerà dimostrare attraverso analisi più precise, intenzionalità “inconscie”. Tra esse occorre annoverare gli affetti rimossi dell'amore, dell'umiliazione, del “risentimento” e i comportamenti inconsciamente motivati che sono stati scoperti dalla recente “psicologia del profondo” (con le cui teorie noi tuttavia non ci identifichiamo)»(p. 258).

Nel quadro delle tematiche neopositiviste si tratta di temi rigorosamente esclusi, e per quanto riguarda il tema generale della soggettività, esso non solo non si pone, ma si tenta di liberare il terreno dal suo stesso concetto. A tal fine vengono recuperate ed aggiornate persino le vecchie critiche empiristiche – si pensi alla discussione di Hume sull'identità personale. D'altronde l'erigere la psicologia comportamentista a modello per la psicologia ha esattamente il senso di liberarsi, nel più antiquato stile del vecchio positivismo, della soggettività per sostituire i fatti psichici che non possono essere né visti né toccati con “fatti osservabili”.

3. Particolarmente importante è anche il fatto che la scienza venga considerata fondamentalmente da un punto di vista statico. Ciò che interessa è operare una sezione all'interno dello sviluppo scientifico e metterne in luce lo scheletro formale. Assumendo un simile atteggiamento non viene dato nessuno spazio al rapporto tra la scienza e i suoi produttori, l'attenzione non va alle procedure concrete di produzione della teoria, ma al *concetto di teoria scientifica come tale*. Conseguentemente le considerazioni di

ordine storico cadono interamente al di fuori del punto di vista in cui ci si dispone, operando un'ulteriore restrizione nella stessa riflessione metodologica interna alla scienza.

In questa delimitazione non è in questione il fatto che il campo d'indagine deve essere comunque determinato; essa è invece motivata dall'idea che le procedure concrete degli scienziati, i problemi interni dello sviluppo della scienza – tutto ciò sia extraessenziale al *concetto scientificamente elaborato*. Ciò che importa è il risultato – il concetto stesso, mentre la “storia” che conduce ad esso, la “formazione del concetto” può essere lasciato alle curiosità dello storico.

Anche in rapporto a questo problema siamo agli antipodi della posizione fatta valere da Husserl nella *Crisi*, e del resto in tutta la sua opera. Le considerazioni epistemologiche possono talora intrecciarsi fruttuosamente con la storia del concetto, ed è accaduto così storici della scienza fortemente interessati a problemi epistemologici come Koyré o Kuhn abbiano avuto un atteggiamento critico nei confronti dell'atteggiamento neopositivistico nel suo complesso.

Questo modo di vedere fortemente statico è peraltro solidale con la posizione che la logica e le pratiche logico–simboliche vengono ad assumere fin dall'inizio all'interno del Circolo di Vienna. La dizione “empirismo logico” è indicativa sia del distacco rispetto all'empirismo della tradizione sia dell'importanza data alla strumentazione logica. Su questo punto, come su molti altri, debbono essere ascritte a merito dei maggiori rappresentanti di questa linea di tendenza acquisizioni importanti nel campo degli studi logici. Diversamente stanno le cose per i tentativi di esercitare la critica della filosofia del passato o del presente attraverso l'analisi logico–linguistica che in realtà si rivela intrinsecamente misera nei suoi risultati facendo intravedere una concezione estremamente riduttiva dei prodotti culturali in genere e del loro significato complessivo.

Ciò vale anche per il celebrato saggio scritto da Carnap nel

1932 e intitolato *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* (*Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino 1969, pp. 504 sgg.). Questo articolo è assai rappresentativo della posizione del neopositivismo in questa sua prima fase di sviluppo. In realtà può essere considerato una sorta di secondo *Manifesto*. Il presupposto di fondo è che vi sia una grammatica logica profonda, da distinguere dalla grammatica di superficie, e che si possa mostrare, con strumenti logici, che proposizioni che alla superficie appaiono provviste di senso, ne sono *in realtà* interamente prive. La critica dei problemi della metafisica e della filosofia in genere avviene appunto mostrando che essi sono formulati in proposizioni che hanno un senso solo apparente. Gli errori dei filosofi riguardano dunque l'impiego del linguaggio ed una purificazione del linguaggio ci libera da essi.

Nonostante il fatto che a tutta prima questa posizione possa sembrare seducente, ad un tempo per il suo radicalismo e la sua semplicità, tuttavia la sua portata effettiva si chiarisce nel suo impiego. Di una simile critica Carnap fornisce numerosi esempi, tratti dalla filosofia del passato e del presente. Fra gli altri vi è anche Cartesio. Penso, dunque sono. Qui si commettono errori logici di ogni sorta: Carnap li enumera con cura, ed io penso persino che egli abbia ragione, che questi errori ci siano veramente. Ma ciò che non sono disposto ad accettare è che, in forza di questa circostanza, di quella frase non metta nemmeno conto di parlare. È vero che noi non ci siamo chiesti se essa e le conseguenze che Cartesio trae a catena da quella frase fossero logicamente in ordine. Abbiamo semplicemente posto da parte la questione, certamente non per il fatto che la riterremmo del tutto irrilevante o addirittura per un innato disprezzo filosofico per la logica. Semplicemente, abbiamo ritenuto che, al di là di tutto, la posizione di Cartesio fosse piuttosto interessante.

Inutile dire che questo micidiale strumento critico logico-linguistico si abbatte impietosamente su Hegel. Si prende una frase qualunque, ad esempio, "Il puro essere e il puro nulla sono

la medesima cosa” e la critica va di conseguenza. Ma l’esempio più famoso dell’intero saggio è fornito da Heidegger. Per quanto poca simpatia possiamo avere per questo autore, una critica fatta così è inaccettabile, e del resto lascia il tempo che trova. Cartesio, Hegel e Heidegger restano tranquillamente nel posto in cui sono.

Sulla critica carnapiana a Heidegger, Roberta De Monticelli ha scritto una gustosa ed acuminata confutazione mostrando che con gli stessi mezzi potrebbe essere criticato niente di meno che Gottlob Frege (*Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006)

4. Nel saggio di Carnap, Husserl non viene attaccato direttamente, ma un attacco per nulla generico, anche se Husserl non viene nominato, è presente nel *Manifesto* e viene fatto passare attraverso il concetto di origine kantiana, ma nell’accezione interamente rinnovata che gli viene attribuito da Husserl, di giudizio sintetico a priori. In qualunque accezione possibile, di giudizi sintetici a priori i neopositivisti non ne vogliono proprio sentir parlare. Questo rifiuto è così pregnante da diventare, insieme all’antimetafisica, la seconda negazione importante per caratterizzare la linea filosofica del Circolo.

«In questo modo attraverso l’analisi logica non viene superata solo la metafisica nel senso proprio, classico della parola, in particolare la metafisica scolastica e quella dei sistemi dell’idealismo tedesco, ma anche la metafisica nascosta dell’apriorismo kantiano e dell’apriorismo moderno. La concezione scientifica del mondo non conosce alcuna conoscenza incondizionatamente valida fondata sulla ragione pura, non conosce “giudizi sintetici a priori” come quelli che stanno alla base della teoria della conoscenza kantiana e tanto più di ogni metafisica e ontologia pre- e postkantiana... Proprio nel rifiuto della

possibilità di una conoscenza sintetica a priori consiste la tesi fondamentale del moderno empirismo. La concezione scientifica del mondo conosce solo proposizioni empiriche su oggetti di ogni specie e la proposizioni analitiche della logica e della matematica» (*Wissenschaftliche Weltauffassung*, op. cit., p. 307).

Vi fu, documentata da Waismann, una discussione tra Schlick e Wittgenstein sulla nozione husserliana di giudizio sintetico a priori, sulla quale Schlick si era espresso con un saggio sull'argomento. Su questa discussione ho riferito nel saggio «Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette "proposizioni sintetiche a priori"» (1971), ora in G. Piana, *Saggi su Husserl e sulla fenomenologia*, Lulu.com, 2013.

Ma, tornando al saggio di Carnap, in realtà l'aspetto più sorprendente è la conclusione a cui perviene. Alla fine ci si chiede: ep-pure, dopo tutto ciò dobbiamo pur rendere conto di questo sragionamento metafisico–filosofico che comincia dagli inizi della filosofia per arrivare fino al giorno d'oggi. La risposta è tanto semplice quanto disarmante. Esiste in generale un *sentimento della vita* che non è riducibile a forme razionali e che non trova dunque possibilità di esprimersi nella scienza. Esso trova espressione invece nel mito, nella religione, nella metafisica. Tuttavia l'espressione più adeguata a tale sentimento è l'arte, in particolare la poesia e la musica. Di qui la conclusione:

“I metafisici non sono che dei musicisti senza capacità musicale”.

“Il sistema armonioso della vita, ciò che il metafisico vuol esprimere in un sistema monistico si rivela con maggior chiarezza nella musica di Mozart” (*Il superamento della*

metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio, op. cit., § 7, pp. 530 sgg).

Dopo di ciò non può meravigliare che l'articolo si concluda con un elogio di Nietzsche: la maggior parte delle sue opere avrebbe un "contenuto empirico" – dice Carnap (bontà sua) – e laddove ci si avvia alla speculazione filosofica egli non tenta di dare all'esposizione forma razionale, ma sceglie senz'altro una forma lirico-poetica. Questa conclusione è presente anche nel *Manifesto*, del quale del resto lo stesso Carnap è coautore.

"In questo chiarimento dei problemi e degli enunciati consiste il compito del lavoro filosofico, ma non nell'apprestamento di enunciati "filosofici" veri e propri. Il metodo di questa chiarificazione è quello dell'analisi logica... Il metafisico e il teologo credono, fraintendendo se stessi, di dire qualcosa con le loro proposizioni. L'analisi mostra invece che queste proposizioni non significano nulla, ma sono solo espressione di qualcosa come un sentimento della vita (*Lebensgefühl*)" (*Wissenschaftliche Weltauffassung*, op. cit., II sez, p. 306).

La posizione complessiva che viene delineata dal *Manifesto* e che si ripresenta nel saggio di Carnap deve essere compresa a partire da queste conclusioni. Carnap non sospetta nemmeno che la nozione di "sentimento della vita" sia una nozione filosofica, e che si possa manifestare il più aperto disaccordo sul fatto che l'arte in genere sia pura manifestazione di stati emotivi non analizzabili e non altrimenti esprimibili. Mozart non pensa, Schönberg nemmeno – il "sentimento della vita" vale per l'uno e per l'altro. La ragione non si manifesta nella musica. Ma di quale nozione di ragione egli parla? Di quale sentimento della vita? Proprio perché la ragione di questa prima fase del neopositivismo finisce con l'essere ragione del Vero/Falso, essa esclude il chiaroscuro,

pretende la chiarezza più completa e questa chiarezza non può che essere strettamente delimitata. Quindi oltre quei limiti c'è l'Oscuro.

In questo Oscuro non finiscono solo i grandi filosofi, musicisti mancati, finisce tutto ciò che non può essere nettamente fissato in un fatto esteriore, tutto ciò che riguarda l'ambito delle scelte e affidato alle decisioni; tutto ciò che appartiene alla vita etica ed affettiva, all'esperienza soggettiva ed intersoggettiva, dunque tutto ciò che fa parte della nostra vita personale, individuale e sociale. Questa sembra essere anche la conclusione di Wittgenstein nel *Tractatus*, l'opera che il Circolo di Vienna assunse come testo fondamentale. La frase "Di ciò di cui non si può parlare si deve tacere" sembra invocare il silenzio su tutto ciò che non è garantito scientificamente e logicamente, ammettendo nello stesso tempo che lo spazio del silenzio era enormemente ampio. Ma quella frase è passibile di diverse interpretazioni e di essa si è ampiamente abusato, come se in questo finale consistesse tutto il senso dell'opera. A mio avviso, quella frase non intendeva mettere la museruola ai metafisici, e nemmeno voleva dare fiato ai filosofi che si crogiolano nel mistero. Ciò divenne sempre più chiaro in seguito, dal momento Wittgenstein non si identificò mai nella posizione del Circolo di Vienna, ed anzi talora lo fece oggetto di pesanti ironie. A mio avviso, egli volle concludere il *Tractatus* segnalando che "Ci son più cose in cielo e in terra, di quante se ne sognano nella tua filosofia": si trattava dunque di un ammonimento contro una possibile lettura riduttiva di quell'opera. Il Circolo di Vienna non lo capì. Da quell'opera riprese l'"empirismo logico", mentre quel sano ammonimento divenne un affare privato di Wittgenstein, il suo angolino "metafisico", dove egli poteva tacere, magari suonando alla meglio il suo clarinetto; e per gli "irrazionalisti" di varie specie una formula da pronunciare inginocchiati di fronte al mistero dei misteri, buttando a mare tutto il resto dell'opera.

Se poi vogliamo attenerci al punto di vista della *Crisi*, la

posizione del Circolo con il suo esclusivismo e la sua rigidità, in questo suo esito musicale carnapiano ed eventualmente nel silenzio di Wittgenstein interpretato in modo conforme, ricorda anche troppo da vicino l'heideggeriano "Unicamente l'ente e al di fuori di questo – nulla", detto in rapporto alla scienza. In luogo del nulla c'è qui il "sentimento della vita" – razionalmente indecifrabile – o ciò su cui si deve tacere. Ma Wittgenstein è un caso da considerare a parte, perché per un certo tratto tace, ma poi riprende il discorso filosofico a tutto campo. La profonda differenza tra Heidegger e il Circolo di Vienna sta in questo: Heidegger si avvia sul sentiero del nulla (o dell'essere), mentre il Circolo intende restare sul sentiero della scienza: non è una differenza da poco, ma dal punto di vista husserliano, oltre tutte le divergenze che abbiamo visto crescere a poco a poco, la posizione del Circolo da un lato si presenta come un razionalismo estremo, dall'altro – e forse proprio per questo, lascia uno spazio troppo ampio a posizioni "irrazionalistiche".

Un concetto di ragione autentica non può accogliere le limitazioni dettate da un punto di vista neopositivista, né può essere accettato un concetto di filosofia che abbia quel punto di vista a suo fondamento. In fin dei conti non avevano forse tutti i torti quei sostenitori della concezione scientifica del mondo che affacciarono l'idea di mettere al bando lo stesso termine di filosofia.

«Per accentuare ancora più fortemente l'opposizione alla filosofia sistematica, molti sostenitori della concezione scientifica del mondo non vogliono più impiegare in generale il termine di "filosofia" in rapporto al loro lavoro»
(*Wissenschaftliche Weltauffassung* op. cit. p. 214).

5. Ma ora dobbiamo interrogarci su un altro aspetto che, nonostante le nostre numerose digressioni, rappresenta in realtà il nostro principale filo conduttore. La nostra attenzione è puntata da un lato sui libri, ma dall'altro sul corso storico. E la domanda

diventa dunque: in che modo il Circolo di Vienna si rapporta alla crisi storica? Per nostra fortuna, ad una domanda così impegnativa indizi importanti per una risposta ci vengono offerti dallo stesso *Manifesto* del Circolo.

Abbiamo già rammentato che proprio in apertura viene sottolineata l'atmosfera liberale della Vienna di fine secolo dove si forma la "preistoria" del Circolo. Questa atmosfera fornisce naturalmente la sua impronta al momento della nascita del Circolo (e vogliamo rammentarne ancora una volta la data: 1922) e in seguito. Nel *Manifesto* si sottolinea non solo il liberalismo, ma anche un permanente interesse ed apertura verso le problematiche sociali. Il gruppo dei partecipanti non ha carattere elitario ma al contrario è aperto anche alle *Lebensfragen*:

«Anche gli atteggiamenti nei confronti della questioni di vita, benché queste questioni non stiano in primo piano fra i temi discussi nel circolo, manifestano notevoli concordanze. Si tratta di questioni che hanno una stretta affinità con la concezione scientifica del mondo... ad esempio gli sforzi per una riplasmazione dei rapporti economici e sociali, per l'unificazione dell'umanità, per il rinnovamento della scuola e dell'educazione in un nesso interno con la concezione scientifica del mondo; è chiaro che questi sforzi sono affermati e considerati con simpatia dai membri del circolo e da alcuni anche attivamente promossi» (ivi, II, p. 304).

Tuttavia è solo alla fine del testo che vi è una tanto breve quanto improvvisa irruzione della crisi storica, quando si parla delle "violente lotte sociali ed economiche del presente". Ed anche ora, a proposito del *Manifesto*, è il caso di ripetere le date: siamo nel 1929. Ormai la china della storia la si poteva vedere dappertutto, e gli esponenti del Circolo di Vienna dovettero sentire sulla loro pelle l'ostilità crescente degli ambienti viennesi filotedeschi,

e la necessità di trovare un qualche riparo altrove, come nel caso di Neurath che decise di non tornare in patria dall'Olanda nel 1933 o Carnap che emigrò nel 1935 negli Stati Uniti, fino all'aberrante assassinio di Moritz Schlick ad opera di uno studente nazista nel 1936. L'ascesa del nazismo determinò la dispersione del Circolo. Eppure non deve sorprendere l'ingenuità con cui il *Manifesto* vede le "violente lotte sociali ed economiche del presente" distribuite sui due poli della metafisica-teologia da un lato e della concezione scientifica del mondo dall'altro – chiudendosi ottimisticamente sulla vittoria inevitabile della scienza sulla superstizione. Sulla bilancia di questa vittoria viene posta anche la diffusione del socialismo tra le masse, verso il quale simpatizzava soprattutto Neurath.

«Accade così che in molti paesi le masse ora siano ampiamente più coscienti di prima nel rifiuto di queste teorie e inclinino, in concomitanza con un atteggiamento socialista, ad una concezione terrena, empiristica. In passato l'espressione di questa concezione era il materialismo; ma nel frattempo l'empirismo moderno si è sviluppato in molte forme insostenibili ed ha trovato una forma sostenibile nella concezione scientifica del mondo. In questi modo la concezione scientifica del mondo si trova in prossimità con la vita del presente» (ivi, p. 314).

E sulla stessa bilancia ritroviamo anche

«il moderno processo di produzione, che sempre più intensamente assume un carattere tecnico-macchinistico e sempre meno spazio lascia alle rappresentazioni metafisiche» (ivi).

In quegli anni, in *Storia e coscienza e classe* (1923), Lukàcs denunciava quello stesso processo come elemento di alienazione fisica e spirituale del proletariato di fabbrica.

Questa ingenuità non deve sorprendere perché in essa in realtà si rispecchia l'atteggiamento filosofico complessivo che è delineato nel *Manifesto*. Poiché la scienza ha un suo sviluppo autonomo che deve essere il più possibile svincolato dalla filosofia, e quindi da un concetto di cultura che non può che investire dall'interno l'esistenza stessa, i drammi della vita e le sue tragedie non possono essere intrecciati con le vicende della scienza in cammino – vicenda che in ogni caso risulterà trionfante anche su quei drammi e su quelle tragedie in virtù semplicemente di se stessa. Inevitabilmente. La crisi storica viene dunque ad un tempo tragicamente sofferta e ignorata, e certamente questo è un altro modo di reagire ad essa.

Si tratta, manifestamente, dell'*ottimismo passivo* del vecchio positivismo. Se stiamo ai dettami della scienza, le cose andranno comunque per il meglio e la scienza si incontrerà con l'esistenza e inversamente, con vantaggio dell'umanità intera. In questo senso, io credo, deve essere intesa la frase con cui si chiude il *Manifesto*:

«La concezione scientifica del mondo serve alla vita e la vita se ne appropria» («*Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf*», p. 215).



Decima conversazione



1. Oltre che di *irrazionalismo*, si è parlato anche, in rapporto alla *Crisi*, di *idealismo*, e la cosa non può certo sorprendere visto che Husserl non ha nessuna difficoltà a proclamarsi “idealista”, sia pure con riferimento non già ai sistemi filosofici dell’idealismo romantico, ma al trascendentalismo kantiano. Ma purtroppo nella filosofia è veramente raro che le parole abbiano un senso univoco. E in rapporto alla *Crisi*, l’espressione di “idealismo” può avere tutt’altro senso ed essere impiegata per l’esercizio di una critica che non si rivela infondata e la discussione su questo punto deve diventare assai più sottile che nel caso delle accuse, manifestamente campate in aria, di “irrazionalismo”.

Fin dall’inizio abbiamo attirato l’attenzione sul fatto che sarebbe erroneo interpretare la posizione di Husserl come se in essa si sostenesse piattamente che la crisi dell’esistenza fosse determinata dalla crisi della scienza, sottolineando che è in questione soprattutto una filosofia incapace di integrare la scienza in una *Paideia* capace di coinvolgere la società nel suo insieme.

Tuttavia credo che sia indubbio che non si possa comprendere lo spirito della *Crisi della scienze europee* se non si riconosce in quest’opera una concezione del processo storico che vede nel movimento delle idee il suo motore fondamentale. Husserl non enuncia esplicitamente un simile presupposto, ma esso lascia un segno troppo profondo per non essere notato come motivo per una critica. Di conseguenza la parola “idealismo” potrebbe essere usata non solo per indicare il passaggio al trascendentalismo fenomenologico, ma in un’accezione critico-ideologica. Si tratta, come è chiaro, di due impieghi del termine profondamente differenti. Di fronte al problema di una ricerca dei motivi della crisi non ci si rivolge praticamente mai alla storia reale nella determinatezza dei suoi processi economico–sociali, nei suoi conflitti storicamente determinati che purtroppo non sono soltanto conflitti fra le idee: ci si rivolge in modo esclusivo alla storia della filosofia. Questa dovrà poi essere concepita essenzialmente

nella forma di un conflitto ideale che sembra aver le sue ragioni unicamente in se stesso: il conflitto tra obbiettivismo e trascendentalismo. Procedendo in questo modo, si pensa di poter ad un tempo motivare la situazione attuale e indicare la via per il suo superamento.

In concomitanza con tutto ciò, si fa sempre più insistente l'idea di una teleologia interna che ha come punto d'arrivo la fenomenologia trascendentale. Lo schema che abbiamo già visto operante in Cartesio – il problema della fenomenologia appena intravisto a cui segue un autofrainingimento – è uno schema che Husserl impiega di continuo per gli autori che va via via considerando. Essi sono sempre sul punto di... ma poi falliscono lo scopo. I loro argomenti portano in prossimità della posizione fenomenologica, ma poi si allontanano bruscamente da essa. Cosicché la fenomenologia diventa una scoperta che *invera* quegli argomenti e li riconduce nella loro giusta direzione. Questa inclinazione dell'impostazione di Husserl che, come abbiamo visto, ha il suo aspetto più positivo in un rimando al passato inteso non già come una ricostruzione passiva che resta per noi muta, ma come un dialogo tra presente e passato che restituisce il senso degli antichi dibattiti alla luce dei dibattiti presenti, ha anche come limite la convergenza teleologica verso la fenomenologia come culmine del processo e suo inveramento. Ora, io credo che la storia della filosofia debba apparire come un'enorme quercia, fortemente ramificata, piuttosto che come un cipresso che termina in una punta. Ma mi pongo nello stesso tempo il problema delle ragioni per cui questo andamento è così accentuato.

Sappiamo già che questo aspetto teleologico è un aspetto interno alla *Rückfrage*, cioè del tipo di riconsiderazione storica teorizzata da Husserl. Un buon manuale di storia della filosofia tenderà nella misura del possibile ad astenersi dall'intervenire nel merito delle posizioni filosofiche esposte anche se naturalmente una direzione interpretativa è sempre giustificata e inevitabile. Tuttavia, il compito prioritario sarà quello di ricostruire la co-

erenza interna del pensiero filosofico esposto. Ad esempio si cercherà di integrare l'argomentazione dubitativa cartesiana, fissandola all'interno della posizione complessiva di Cartesio, spiegando la funzione che svolge in essa. Questo modo di procedere è naturalmente del tutto corretto ed obbligatorio. Nell'esposizione husserliana di Cartesio e degli altri autori considerati avviene invece che le posizioni esposte vengano discusse, criticate ed eventualmente ripresentate e rivisitate dal punto di vista delle problematiche fenomenologiche. Anche questo modo di procedere è legittimo.

I filosofi hanno in genere formulato dei pensieri; noi comprendiamo questi pensieri ed essi hanno un senso per noi e dunque possiamo discuterli *come tali* e su di essi possiamo formulare le nostre opinioni. Non solo: possiamo servirci di quei pensieri per illustrare i nostri, per mostrare che essi possono essere sottoposti ad un'interpretazione che a nostro avviso rappresenta il loro "vero senso", cosa che qui significa: il senso che è per noi interessante.

Ma Husserl va oltre. E il richiamo alla fenomenologia come realizzazione e compimento di un *desiderat* di secoli è così consistente da lasciare giustamente perplesso il lettore. Ci troviamo di fronte ad un'enfasi del punto di arrivo che non sembra avere effettive giustificazioni. Eppure essa è così insistente che è opportuno ricercarne il motivo.

In effetti se rivediamo meglio il percorso compiuto, ed anche i luoghi in cui questa enfasi si fa più accentuata, ci rendiamo conto che in quei luoghi il punto di arrivo non è affatto dato per acquisito, ma è posto a sua volta come un compito "infinito". Questo non è un dettaglio da poco perché fa cambiare interamente l'inclinazione del discorso, e chiarisce anche il suo oggetto. Il punto di vista teleologico non riguarda questa o quella corrente filosofica ma riguarda in realtà il cammino futuro dell'umanità stessa: si chiede che questo cammino proceda e progredisca secondo gli ideali della ragione, secondo gli ideali della filosofia.

Dunque è l'umanità stessa che deve diventare “filosofica”, e ciò che si chiama qui fenomenologia o fenomenologia trascendentale si dissolve in questo compito che non può – e non deve – per principio aver mai fine.

Ma se le cose stanno così allora questi eccessi finalistici tendono anche a dissolvere il concetto di fenomenologia nella determinatezza delle sue problematiche. Questo esito fa parte dell'intensità con cui Husserl vive la propria esperienza filosofica in rapporto al dramma a sua volta profondamente vissuto della sua epoca, insieme alla speranza di una rinascita. Sembra un paradosso, ma solo in parte lo è: io credo che si possa dire che in quest'ultima opera di Husserl, la fenomenologia trascendentale si trae da parte, o addirittura scompare. Ora, per Husserl, dire *fenomenologia* è dire la stessa cosa che *filosofia tout court*. E dire *filosofia* significa per lui il luogo in cui si elaborano i valori umani fondamentali e nello stesso tempo il luogo in cui si formano le forze motrici della storia.

Questa è naturalmente una sopravvalutazione di intonazione “idealistica” – ed io credo che sia importante portare l'attenzione su questo punto sia per esercitare una critica, sia per una comprensione più completa e profonda. Attraverso questa sopravvalutazione arriviamo a comprendere meglio come la fenomenologia, da pratica analitica che può anche essere estremamente minuta, venga sottoposta ad un'operazione che ne rende evanescente i contorni, approssimandola sempre più ad una sorta di credo salvifico che tende a perdere i propri appigli con la realtà ed a dissolversi negli orizzonti dell'utopia.

Certo: Husserl ripete più volte che è necessario un rivoluzionamento radicale dell'umanità, che sappia mettere in questione le forme di organizzazione sociale. Questo rivoluzionamento deve condurre da forme di esistenza in cui le persone si trovano sotto il dominio ed il controllo delle “cose” a forme di esistenza in cui la “cosa” venga sopravanzata dalla soggettività e la società stessa possa da se stessa determinare il proprio destino. Ma il

fatto è che questo grande compito è affidato da Husserl proprio alla filosofia, ed in modo del tutto coerente.

Husserl è un pensatore “serio” – che crede in quello che dice, che crede nei compiti che gli sono affidati in quanto filosofo, sino al punto da vagheggiare una ripresa dell’idea platonica di una società “*arcontica*” ovvero di una società dominata dalla ragione.

«In questa società totale idealmente orientata, la filosofia e il suo specifico compito infinito esercitano una funzione determinante; la funzione di una considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci anche tutti gli ideali e l’ideale totale: dunque l’universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve costantemente esercitare all’interno dell’umanità europea è una funzione arcontica per tutta l’umanità» (p. 348).

Così il ruolo del filosofo deve essere caratterizzato come *funzionario dell’umanità* (cfr. § 15, p. 99), come funzionario di un’umanità concreta alla quale egli prospetta l’umanità ideale, l’umanità come deve essere. E mentre mi accingo a criticare Husserl proprio per questo suo utopismo idealistico, non posso fare a meno di onorare questo “idealismo” in un’epoca come quella dei giorni nostri, in cui troppe volte il filosofo provvisto di un sano senso della realtà ritiene che l’essere funzionario dell’umanità non significhi altro che riuscire ad afferrare un ben pagato incarico pubblico.

2. Vogliamo concludere questa nostra conversazione su un tema che in realtà abbiamo lasciato in sospeso. Dobbiamo riparlare della teoria dell’epoché. Lo abbiamo già detto: in ultima analisi l’epoché non è altro che un modo di presentare brevemente le nozioni elementari della fenomenologia. Si tratta della rimanipolazione e dell’adattamento di una classica argomentazione filosofica al fine di indicare l’atteggiamento di principio che sta

alla base della ricerca fenomenologica intesa nei suoi più tipici aspetti analitici, che formano la solida ossatura dell'elaborazione filosofica di Husserl. A mio avviso, la teoria dell'epoché non ha bisogno della profonda elaborazione a cui Husserl la sottopone lungo tutto l'arco della propria produzione filosofica fino alla *Crisi*. Di conseguenza io credo che la sua portata debba essere fortemente attenuata. Questa tuttavia rappresenta una mia personale presa di posizione, e debbo dunque precisare che questa estrema attenuazione della teoria dell'epoché non è compatibile con il pensiero di Husserl.

In Husserl infatti l'importanza e il peso della teoria e le complicazioni a cui essa viene sottoposta è andata crescendo negli anni. Essa diventa per Husserl un vero e proprio rovello intellettuale, ed io penso che questa crescente complicazione sia il nodo in cui la tematica teoretica si aggroviglia con quella ideologica. In Cartesio l'argomentazione dubitativa assume il suo senso dall'obiettivo fondazionale che sta all'origine del problema. Si persegue l'obiettivo di una fondazione assoluta del sapere, obiettivo che viene raggiunto – almeno stando a quanto ritiene Cartesio.

Ma nella ripresa fenomenologica le cose non possono stare nello stesso modo. Infatti, se consideriamo la teoria della riduzione fenomenologica nella sua forma debole – l'unica che abbia una giustificazione teoretica – cioè come un mezzo espositivo ausiliario per l'acquisizione di un terreno di indagine fenomenologica, non avremmo particolari ragioni per sottolineare l'aspetto della certezza. Nella fenomenologia si parla spesso di evidenza, ma non bisogna pensare che l'evidenza sia una sorta di appannaggio del metodo. Ci accadrà di dire che attraverso l'epoché viene acquisito un ambito di dati evidenti: ma questo è solo un modo di sottolineare che le chiarificazioni fenomenologiche rinviano a situazioni esemplificative di carattere intuitivo.

Tuttavia è certo che Husserl sia colpito dall'argomentazione cartesiana anche in rapporto all'istanza fondazionale che in essa

è presente. Questa istanza non potrà, come accade in Cartesio, risolversi in un principio: l'epoché infatti non fa altro che porre il compito di una molteplicità di ricerche fenomenologico–costitutive volte in ogni direzione.

L'istanza fondazionale investe allora l'idea stessa di fenomenologia e propone l'immagine della fenomenologia come sede delle giustificazioni ultime. Ma ciò deve poi assumere forma concreta nel quadro della tematica genetica: la ricerca deve dunque riguardare l'origine di un concetto o di un ambito problematico, altrimenti la “giustificazione ultima” non lascia intravedere nessun compito teoreticamente determinato.

Naturalmente la teoria dell'epoché è connessa al motivo del “ritorno alle cose stesse” e dell’ “assenza di pregiudizi”, ed è giusto notare proprio a questo punto che si tratta di motivi che *precedono quella teoria*, che essi si trovano in Husserl *prima* della svolta cartesiana. La frase “Alle cose stesse!” è un invito a compiere analisi descrittive lasciando essere il fenomeno così come si presenta, evitando interpretazioni che rinviano a ovvietà comuni o a presupposti pregiudiziali di tipo filosofico o scientifico. Ma va da sé che questa frase ha di per se stessa un significato del tutto generico e che essa non può che esigere delle specificazioni.

Dicendo “Torniamo alle cose stesse” formuliamo un principio non molto diverso da quello che Wittgenstein nelle sue *Ricerche filosofiche* formula così: “non pensare, ma guarda!”. Ed è certo che queste frasi non possono essere intese, per così dire, nel vuoto, come se Wittgenstein volesse dire che pensare è un male o Husserl che le teorie sono funeste.

Il fatto è che ci sono effettivamente teorie sbagliate che ci impediscono di cogliere come stanno realmente le cose, di “vederle”: ma l'argomento in discussione e la teoria corrispondente debbono essere chiaramente individuati e circoscritti. Vorrei quasi dire che i pregiudizi relativi ad un determinato tema da cui io mi debbo liberare per raggiungere la “cosa stessa” debbono essere elencati ad uno ad uno. Qui affiora un altro motivo critico

nei confronti della teoria husserliana dell'epoché.

La determinatezza su cui portiamo ora l'attenzione è sempre presente nel corso dello sviluppo del pensiero di Husserl, ma il contesto tende a mutare e così il senso del discorso complessivo. Cartesio ancora insegna. Anche in Cartesio – pensiamo al *Discorso sul metodo* – vi sono motivazioni ben radicate nell'orizzonte storico-culturale, e queste possono essere lette proprio nella chiave dell'assenza di pregiudizi. Nel *Discorso sul metodo* egli conduce un attacco a fondo alla cultura ed all'educazione scolastica del proprio tempo, muove un attacco alla tradizione culturale e dunque ai valori di cui essa era portatrice. Così il duplice e astratto movimento dal dubbio assoluto alla certezza assoluta può essere inteso come la versione filosofica del rifiuto di una tradizione – di un *gigantesco pregiudizio*, appunto – e della posizione di un problema di rifondazione e di rinnovamento radicale di valori. La globalità dell'attacco e la sua indeterminatezza sono i nuovi motivi che probabilmente sono di stimolo per Husserl nella modificazione che si fa strada nel suo pensiero dell'epoché come un rivolgimento radicale che riguarda la filosofia e il destino della civiltà.

Nella *Conferenza di Vienna* la nozione greca di filosofia viene considerata come una produzione del pensiero che proprio in quanto portatrice di ideali di universalità entra in urto con il pensiero tradizionale, con i costumi, con il mito, con la religione. Si apre così una lotta che va al di là dei conflitti tra i sistemi dei singoli pensatori proprio perché la filosofia tende a penetrare di sé lo stesso atteggiamento spirituale degli uomini. La filosofia, che prende le mosse dal singolo filosofo, compenetra la vita sociale, e la lotta tra la tradizione e l'innovazione filosofica

“avverrà anche certamente nella sfera del potere politico. La persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia. Coloro che vivono per le idee sono sospetti. Eppure le idee sono più forti di qualsiasi forza empirica” (p. 348).

La filosofia sorge da un “atteggiamento critico universale verso tutti i dati tradizionali” (p. 346). Più oltre, nella stessa conferenza, egli rivendica a se stesso la qualifica di rivoluzionario:

«Sono convinto che io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale» (p. 348).

Ora finalmente possiamo rendere conto di quelle formulazioni sull'epoché che all'inizio avevamo ritenuto sorprendenti. In quelle formulazioni l'epoché veniva intesa come trasformazione radicale dell'umanità; come qualcosa di simile ad una conversione religiosa. Come potevamo capire una cosa simile? Ora ci sembra di essere in grado di capirla. Dentro il quadro che ho cercato di delineare, la rivoluzione più autentica deve essere una rivoluzione filosofica – ed è allora del tutto naturale che una simile enfasi debba cadere sull'epoché e sulla fenomenologia. La via delle idealità viene percorsa fino ai suoi esiti estremi. Si può dire che quanto più cresce in Husserl la consapevolezza della storicità del problema che egli pone, tanto più è portato ad accentuare la tensione ideale e morale, tanto più questa accentuazione diventa una gridata manifestazione di speranza, ma anche di impotenza.

Così non vi è dubbio che il filosofo Husserl settantaseienne, nella *Conferenza di Vienna* e nella *Crisi delle scienze europee*, per quello che dice e per il modo in cui lo dice ci riempie ancora oggi di ammirazione, anche se si avverte la sensazione che qui si tocchi il limite estremo di una posizione che impone per così dire da se stessa il proprio superamento. Il tono appassionato del suo discorso, la sua vivacità intellettuale, la sua aggressività, la consapevolezza di un compito ormai non più accademico, ma generalmente sociale, la messa da parte di ogni atteggiamento rinunciatario o di ripiegamento – tutto ciò fa sì che questa conferenza e l'opera che ad essa si ricollega meriti un posto importante nella vita culturale della nostra epoca.

Appendice I

La crisi delle scienze europee. Cinquant'anni dopo.

Questo scritto riprende un breve intervento tenuto al Convegno sul tema "La crisi delle scienze europee. Cinquant'anni dopo", tenuto all'Università di Roma nel 1985.

La *Crisi delle scienze europee* è stata redatta ormai da cinquant'anni. E cinquanta anni sono veramente molti. Ciò è naturalmente qualcosa di più di una pura constatazione. Non già che si voglia conferire a questo richiamo un'immediata connotazione negativa. Ciò sarebbe troppo ovvio. Anzi, notando ciò, mi sembra che si possa provare un certo senso di sollievo, ci si libera da molte preoccupazioni, soprattutto dall'ansietà per le cose di un presente lontano da cui forse ci sentiamo toccati a malapena. Non si tratta dunque di richiamare il molto tempo trascorso con un'inclinazione in se stessa negativa. Si tratta invece di notare che il dare senso e interesse al passato non sempre significa un riavvicinamento, una pur e semplice, necessariamente forzata, riattualizzazione: spesso è invece necessaria un'operazione molto più complessa. Più sottile.

Il passato lo si avvicina in molti modi: anche mettendolo a distanza. La *Crisi delle scienze europee* deve essere posta a distanza proprio per poterne cogliere tutta la portata e direi quasi la *potenza*. Questa potenza si è andata estenuando quanto più si è preteso di fare di essa una sorta di chiave interpretativa filosofica per il secolo intero. Mentre in essa emergeva con forza straordinaria, con straordinaria tensione filosofica e morale, una risposta possibile a quello che era il problema centrale – sotto il profilo filosofico intellettuale – dell'epoca in cui fu scritta: *il problema della ricostruzione di un quadro ideologico* che era crollato sotto il colpi della Grande guerra e dell'ascesa del fascismo e del nazismo.

Questo era anche il problema di Cassirer ai tempi della *Filosofia delle forme simboliche* (1923-1929), del primo Heidegger (*Essere e tempo*, 1927), del Wittgenstein del *Tractatus* (1922), del Circolo di Vienna (1925) ed anche del Lukàcs di *Storia e coscienza di classe* (1923), ovviamente secondo prospettive profondamente diverse.

Cinquant'anni dopo, la *Crisi* ci parla intanto di cinquanta anni fa. O almeno noi dobbiamo saperla leggere non solo così,

ma anche così. E dunque dobbiamo, dentro la densità del suo discorso teorico, scorgere il dramma di un'epoca, e dobbiamo sapere ammirare in quell'opera di Husserl una reazione esemplare al cedimento della società e della sua cultura – questo ci insegna Husserl, e non certo il cedimento a quel cedimento. E poiché le forze dell'incultura – forze che nel caso migliore significano ruberie, malversazioni, prevaricazioni, abusi, prepotenze, e nel caso peggiore guerra, violenza, morte – sono sempre attive, quella reazione continua a valere ed a scuoterci nel profondo anche cinquant'anni dopo e sperabilmente anche nei cinquanta anni a venire.

Ciò vale per la cornice entro cui l'opera si sviluppa, e in particolare per la ricchezza dell'etos che la sostiene. Ma nella *Crisi* non vi è solo questo. Spesso infatti si chiede al filosofo ciò che non si chiederebbe mai, ad esempio, ad un pittore: di realizzare prima del quadro la sua cornice, approfittando del fatto che in effetti qualche volta i filosofi sono costruttori di cornici senza che dentro vi sia alcun quadro. Invece, lo sanno tutti, il dipinto è più importante della sua cornice, e sono importanti anche gli abbozzi, le prove, i tentativi – il modo in cui il dipinto si va via via realizzando ed assumendo a poco a poco un significato sempre più ricco oppure diversificandosi lungo il cammino. Ora, anche se taluni hanno comunque cercato di ridurre la *Crisi delle scienze europee* alla sua cornice, in essa vi è un quadro assai ricco sia dal punto di vista storico– filosofico che dal punto di vista dell'elaborazione teoretica. Questo quadro riprende un itinerario che Husserl ha delineato fin dai tempi della *Filosofia dell'aritmetica*, ed è questo itinerario che a sua volta, oggi può essere ripreso, sviluppato, arricchito. Poche filosofie del nostro tempo si sono prestate a sviluppi, arricchimenti e integrazioni come la fenomenologia. In certo senso la sua “attualità” la si coglie se si rafforza quel carattere di filosofia essenzialmente incompleta che le è sempre stato associato, a cominciare da Husserl stesso. Questa possibile attualità e continuità richiede che l'idea della ricerca

fenomenologica nella sua dimensione più elementare riprenda il suo cammino al di là delle enfasi e delle accentuazioni che sono presenti in particolare nella *Crisi*, e che hanno certamente la loro giustificazione profonda nel suo radicamento storico.

Vi sono interi campi ancora aperti all'indagine fenomenologica, ma per giungere a risultati ricchi di interesse questa "storicità" deve essere posta a distanza, dedicando tutta l'attenzione alle "cose stesse". E naturalmente occorre far tesoro, in questi futuri e auspicabili sviluppi, che si tenga conto di quanto di positivo e di fecondo è emerso da altre direzioni. Ve ne è più d'una, ma ora penso in particolare ad una figura come quella di Wittgenstein, che in certo senso è profondamente diversa da quella di Husserl, sia nel temperamento umano che nel metodo filosofico. A questo proposito non è in questione tanto il *Tractatus logico-philosophicus*, che in realtà appartiene al clima spirituale della *Crisi*, ma al Wittgenstein dei giochi linguistici, al Wittgenstein che riscopre, dopo le profondità del *Tractatus*, l'interesse per ciò che sta alla superficie, e dunque per la varietà e la molteplicità dell'esistenza: al Wittgenstein dunque che installa la propria riflessione tra la dimensione minima e la dimensione massima della realtà. Cosa che non vuol dire affatto installarsi ad un livello medio, ma muoversi dinamicamente tra questi estremi – tra la profondità e la superficie. Per ciò che concerne gli stimoli provenienti da questi autori e che puntano direttamente sui metodi e sui contenuti, vi sarebbe certo da discutere a lungo. Ma io vorrei concludere attirando l'attenzione su un aspetto rivelatore della profonda diversità di queste personalità filosofiche esemplari, che forse proprio in virtù della loro opposizione sembrano richiamarsi a vicenda. Di fronte a Husserl che ha alle proprie spalle la grande tradizione della filosofia universitaria tedesca, Wittgenstein sembra uscito in certo senso dal nulla – ed anche il suo modo di riprendere il filo dei problemi filosofici della tradizione è interamente diverso. In Husserl, nel momento in cui si tratta di dare un fondamento all'idea di ricerca fenomenologica, comincia un

intenso lavoro di ripensamento del passato filosofico, che tende a ricostruire una sorta di continuità finalisticamente orientata attraverso i nodi cruciali dello sviluppo della filosofia europea. Con ciò è coerente una ripresa dei termini della tradizione filosofica secondo accezioni che dovrebbero confermare la continuità e l'innovazione; ma è coerente anche la continua coniazione di una terminologia filosofica nuova che in questo modo conferma e ribadisce la specificità e l'autonomia della ricerca filosofica, in certo modo il suo specialismo. In ciò consiste uno dei motivi di fascino della posizione di Husserl, che è il fascino delle radici antiche, ed anche certamente il fascino della vecchiaia, di una vecchiaia severa e profondamente serena.

In Wittgenstein invece il tema così equivoco del riferimento al linguaggio ordinario, che è stato ripreso spesso secondo una prospettiva di forte appiattimento filosofico, va interpretato anzitutto come la manifestazione di un radicalismo innovatore e inquieto, che rompe con lo specialismo, con il tecnicismo terminologico della tradizione filosofica per ritrovare i propri problemi nella forma più diretta, più immediata, che possa essere discussa in certo senso sui due piedi, richiamandosi alla nostra pura e semplice "capacità di giudicare".

Poiché io penso che la prossimità del linguaggio ordinario all'esperienza sia una delle ragioni che orientano la riflessione di Wittgenstein attraverso l'idea-guida dei giochi linguistici, credo che la sua lezione possa essere ben accolta da chi intenda sviluppare creativamente la ricerca fenomenologica.

Appendice II

Omaggio ad Enzo Paci

Articolo pubblicato su *L'Unità*, 3 agosto 1976, pochi giorni dopo la scomparsa di Enzo Paci (21 luglio 1976) con titolo *Una ricerca ininterrotta. La lezione di Enzo Paci*.

È difficile scindere quello che fu il momento più sensibile della presenza di Paci nella cultura italiana – il momento in cui egli prese a parlare della fenomenologia di Husserl – dall’ottimismo di una dimensione filosofica ritrovata e, nello stesso tempo, dal senso vivo di una tradizione culturale che si rinnova. Egli parlava allora di “ritorno” a Husserl: si trattava, dunque, anzitutto, di guardare indietro. Molto indietro. Prima del fascismo, prima del nazismo. E l’opera di Husserl a cui egli faceva essenzialmente riferimento — *La crisi delle scienze europee* — indica la direzione di questo ritorno. In essa il grande pensatore tedesco compiva una sorta di autointerpretazione del proprio itinerario intellettuale che implicava il ripensamento dei grandi fili conduttori della filosofia europea in un’ottica che confluiva in un’ appassionata protesta morale contro il nazismo insorgente. Quell’opera, pubblicata postuma nel 1954 e che Paci fece tradurre nel 1961, poteva essere letta come un’opera “attuale”: poteva essere intesa come una voce riscoperta che parla non soltanto alla sua epoca, ma anche alla nostra, proprio in forza della sua profonda ispirazione etica, di una messa in questione del senso e della portata della tradizione filosofica europea, nella quale risuona pressante l’istanza – benchè tutta proiettata in una dimensione puramente speculativa – di un rinnovamento radicale.

La vicenda umana

Non c’è dubbio che, per Paci, questo “ritorno” significava anzitutto andare oltre un limite preciso. Il limite, ad un tempo, di punti di vista che avevano bisogno di trovare un centro effettivo intorno a cui ricomporsi; e di un’impostazione complessiva in cui si risentivano ancora gli echi esistenzialistici delle sue precedenti formulazioni filosofiche. Certo, fin dall’inizio egli aveva parlato di esistenzialismo “positivo”, ma ciò non bastava a dare all’albero altre radici. Queste radici stavano certamente nella

tragedia del fascismo e della guerra. Diciamo pure: in un modo di vivere e di interpretare questa tragedia, in un atteggiamento di fronte ad essa. Nella vicenda umana di Paci, l'incubo del campo di concentramento che egli evocava talvolta come un incubo che non era stato sognato, ma vissuto giorno dopo giorno, aveva il duplice senso del destino che schiaccia ogni cosa e delle risorse inesauribili che gli uomini possono trarre da se stessi nella lotta contro di esso. Alla realtà degli incubi si può sempre contrapporre una realtà diversa, ricca di senso e felice. Così, anche in seguito, il richiamo ai temi esistenzialistici aveva una portata, questa sì, tutta positiva, di ampliamento costante dell'orizzonte culturale, di comprensione dell'epoca nei suoi documenti filosofici, scientifici, letterari e artistici nella misura in cui in questi documenti l'epoca si apre nella sua drammaticità, ma anche nella sua ricchezza interna di sviluppi possibili, di significati da connettere, di direzioni da cogliere, da riprendere, da tramandare.

Nel 1965 egli volle raccogliere sotto il titolo di *Relazioni e significati* i saggi che riteneva fra i più indicativi di un periodo compreso tra il 1946 e il 1964. Ad essi converrà riandare per rendersi conto, in primo luogo, di un atteggiamento, di uno stile che ha ragioni profonde nella personalità di Paci.

In questo atteggiamento vi era, più aspra e più forte di quanto forse Paci stesso si rendesse conto, una polemica contro quella che potremmo chiamare semplicemente: la ristrettezza della mente. L'angustia intellettuale. Il sostenere qualcosa che può anche essere fundamentalmente giusto, ma il sostenerlo angustamente. Senza capire che ci sono anche altre istanze. Che non si può schernire nulla o quasi nulla. Che è necessario, comunque, cercare di comprendere. Esattamente in questo punto le sue idee, il suo modo di intendere la filosofia si fondono inestricabilmente con il suo tratto umano, con il suo entusiasmo comunicativo – il fascino delle sue lezioni di un tempo!

E del resto questo stesso atteggiamento si trova all'origine della sua così caratteristica tendenza alle “mediazioni cultura-

li”, che conferisce alla sua opera un’impronta di eclettismo. Esse vennero, di volta in volta, aspramente contrastate. Ai tempi del “ritorno a Husserl” questi contrasti non avevano, francamente, alcun peso. Si è sempre parlato, in rapporto a Paci, di un irrazionalismo latente, di uno spirito, in ultima analisi, ostile alla scienza. Ciò destava al massimo un lieve sorriso. Allora, intorno a lui, si aveva l’impressione che qualcosa si fosse messo velocemente in moto, che fosse stato acquisito un “punto di vista” che consentiva di gettare lo sguardo a ventaglio sulla cultura e sulla realtà seguendo il movimento dell’una e dell’altra. Una prospettiva era stata aperta: nel suo punto focale il marxismo si presentava come il passo necessario e decisivo. Che non si potesse restare entro i limiti ideologici della filosofia di Husserl, fu ben presto per Paci cosa evidente. Il suo progettato commento alla *Crisi delle scienze europee* divenne la storia di un percorso che conduce al marxismo. Non è certo un caso che l’opera in cui questo passo viene compiuto – *Funzione delle scienze e significato dell’uomo* (1963) – sia la sua opera più impegnativa sul piano filosofico e, nello stesso tempo, la sua opera più limpida e chiara. Nella visione marxista di Paci, era importante il richiamo alla soggettività – alla soggettività storicamente intesa come costitutiva di valori, come soggettività concretamente determinata che pone, nelle condizioni sempre nuove dello sviluppo, un orizzonte aperto di fini. Perciò egli ritenne di poter riprendere la tematica husserliana del “mondo della vita” come terreno a partire dal quale ogni sviluppo filosofico e scientifico deve essere ripensato e ricompreso, in una reinterpretazione capace di connettere il richiamo ad una realtà storica soggiacente ad ogni costruzione teorica con l’accento posto sulle determinazioni materiali che condizionano l’operare soggettivo in uno sviluppo sociale attraversato da parte a parte da una conflittualità storica. Non c’è dubbio che, in questa prospettiva, tutti i momenti che avevano contrassegnato l’itinerario filosofico di Paci trovarono la loro sintesi più felice e nettamente percepibile. Nell’insistenza sul problema dei fini

riecheggiava, in un nuovo contesto, i motivi neokantiani della sua giovinezza; così come la concezione della soggettività che andava proponendo configurava una concezione del marxismo come filosofia in progresso che, in linea di principio, non può irrigidirsi in formule, in chiusure settarie, in atteggiamenti culturali, teorici e politici precostituiti. I temi materialistici sbarravano la strada alla retorica della “vita dello spirito”. Ma la direzione in cui questi temi venivano ripresi manteneva aperto come problema tutto ciò che sotto questo titolo poteva essere ricondotto.

Poi venne il '68. Questo enorme serbatoio di energia sociale e culturale che deflagra diventa per Paci la prima effettiva occasione per misurare fino in fondo, come filosofo, come intellettuale, il proprio rapporto con la realtà. Al '68 si doveva aderire, e non si poteva non aderire appassionatamente. Tutti ricordano l'esplosiva passione di Paci in quegli anni. Tutti gli studenti in fermento lo hanno amato allora. Il problema difficile era comprendere passo dopo passo che cosa realmente stesse accadendo, quali fossero le tendenze dello sviluppo: le modificazioni che andavano via via producendosi nella società nel suo complesso e nell'istituzione universitaria in particolare; quindi nel ruolo dell'intellettuale, nel suo rapporto con la politica. Si imponevano scelte strettamente subordinate ad un'analisi della realtà che non può essere, in certo senso, fatta da soli; che non può essere dedotta, nemmeno dal marxismo. L'adesione al '68 non poteva in nessun caso essere un errore. Dopo, invece, ogni errore diventava possibile se non si riusciva a cogliere, nell'insieme del movimento, una direzione. O anche più d'una, ma in ogni caso qualche direzione.

Istanze dei tempi nuovi

Paci seguì il movimento successivo con incertezze crescenti. Da un lato veniva meno, sotto l'urto delle cose, un'immagine di intellettuale con la quale si era sempre identificato, ma che non

corrispondeva probabilmente più alle istanze dei tempi nuovi. Dall'altro, egli fece ogni sforzo per capire e valutare. Ma per molti aspetti questa realtà nuova doveva apparirgli indecifrabile. Aveva compreso con chiarezza che non si poteva essere apologeti acritici del mito di una nuova sinistra. Tuttavia, una strada per la ricostruzione di un momento organico di raccordo tra cultura e società, tra istituzioni e figure istituzionali da un lato e movimento sociale dall'altro, si perdeva forse per lui come si perdono i sentieri nel bosco. Ciò che alla fine ricercò appassionatamente – pur nelle condizioni tragiche in cui si svolse la sua esistenza negli ultimi anni – fu il mantenimento di un legame saldo, fondato sulla parola viva, sull'insegnamento, con i suoi studenti, con i giovani.

Giovanni Piana
Elenco cronologico degli scritti

1959

1 – Sul problema dell'intersoggettività

1960

2 – Recensione a "La notion d'apriori" di Mikel Dufrenne

3 – Recensione a "Omaggio a Husserl" di Autori Vari

1962

4 – Husserl e la cultura cattolica

1965

5 – Esistenza e storia negli inediti di Husserl

6 – I problemi della fenomenologia

7 – Una critica sociologica a Marx

1966

8 – Un'analisi husserliana del colore

1968

9 – Introduzione alle Ricerche logiche di Husserl

10 – Note su "Storia e coscienza di classe"

11 – Sulla nozione di analogia strutturale in "Storia e coscienza di classe"

12 – Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette "proposizioni sintetiche a priori"

1972

13 – Commenti a Hume

1973

14 – Interpretazione del "Tractatus" di Wittgenstein

1975

15 – Commenti a Wittgenstein

1976

16 – Wittgenstein lettore di Frazer

1977

18 – La tematica husserliana dell'intero e della parte

1979

18 – Elementi di una dottrina dell'esperienza

1980

- 19 – Le regole dell’immaginazione
20 – Le regole dell’immaginazione e le procedure del lavoro onirico
21 – Sulla fantasticheria
1983
22 – Introduzione alla filosofia
1986
23 – Intorno alla filosofia della musica di Susanne Langer
1987
24 – A proposito dell’espressione “intelligenza artificiale”
25 – L’idea di qualità gheistaltica in von Ehrenfels
26 – Il tema dell’ineffabilità nella filosofia della musica di Jan-kélévitch
27 – Linguaggio, musica e mito in Lévi-Strauss
1988
28 – La notte dei lampi – Il lavoro del poeta. Saggio su Gaston Bachelard.
29 – La notte dei lampi – L’immaginazione sacra. Saggio su Ernst Cassirer
30 – La notte dei lampi – Colori e suoni
31 – La notte dei lampi – Riflessioni sul luogo
32 – L’esperienza della transizione e il sistema dei colori
33 – Fenomenologia e psicologia della forma
1989
34 – Il filo di Arianna. Nota su Husserl e Heidegger
1990
35 – Intervento sul libro “Fisica ingenua” di Paolo Bozzi
36 – Commenti a Schopenhauer – I – Indicazioni di lettura per “La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente”
37 – Commenti a Schopenhauer – II – Intuizione, intelletto, ragione
38 – Commenti a Schopenhauer – III – Volontà e natura
39 – Commenti a Schopenhauer – IV – Introduzione alla filosofia dell’arte
40 – Commenti a Schopenhauer – V – L’affermazione e la

- negazione della volontà di vivere
1991
- 41 – Immagini per Schopenhauer
1991
- 42 – Filosofia della musica
1992
- 43 – La fenomenologia come metodo filosofico
- 44 – Considerazioni inattuali su Theodor Wiesengrund Adorno
1993
- 45 – Una passeggiata sulla collina di Loreto
- 46 – Figurazione e movimento nella problematica musicale del continuo
1994
- 47 – Ripetizione, musica, magia. Conversazione su “La musica e la magia” di Jules Combarieu
- 48 – Fenomenologia dei materiali e campo delle decisioni
1995
- 49 – Mondrian e la musica
1996
- 50 – L’idea di uno strutturalismo fenomenologico
1997
- 51 – I compiti di una filosofia della musica brevemente esposti
- 52 – Elogio dell’immaginazione musicale
- 53 – Teoria del sogno e dramma musicale
1998
- 54 – Annotazione sull’origine e sull’impiego dei termini “modo” e “ton
1999
- 55 – Numero e figura
- 56 – Il canto del merlo
2000
- 57 – La serie delle serie dodecafoniche e il triangolo di Sargadeva
2002

- 58 – La composizione armonica del suono e la serie delle affinità tonali in Hindemith
2003
- 59 – La scala universale dei suoni di Daniélou
2004
- 60 – L'intervallo
2005
- 61 – Il cromatismo
2007
- 62 – Alle origini della teoria della tonalità
2009
- 63 – Barlumi per una filosofia della musica
2010
- 64 – Percorso per una filosofia della musica
2012
- 65 – Album per la teoria greca della musica
2013
- 66 – Stralci di vita
2013
- 67 – La tematica dell'immaginazione in Kant (1976)
- 68 – Lineamenti di una filosofia dell'immaginazione (1988)
- 69 – Presentazione a "Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo"
- 70 – Abbozzo per una periodizzazione dello sviluppo della classe operaia e del capitale a partire dal 1870
- 71 – Tragitti dell'immaginario. Note in margine a "L'acqua e i sogni" di Gaston Bachelard.
- 72 – Conversazioni sulla "Crisi delle scienze europee" di Husserl

Giovanni Piana
Elenco delle traduzioni

- G. Lukács, Scritti di sociologia della letteratura (Milano, 1964)
H. M. Enzensberger, Questioni di dettaglio (Milano 1965)
G. Lukács, Storia e coscienza di classe (Milano, 1967)
E. Husserl, Ricerche logiche (Milano, 1968)
E. Husserl, Storia critica delle idee (Milano, 1989)

Giovanni Piana
Elenco delle composizioni musicali

Le seguenti composizioni possono ascoltate e ritirate presso la sezione "Suoni" dell'Archivio di Giovanni Piana, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Milano.

1991

1 – Canzone a Yuko, per flauto basso e strumento a corda

2004

2 – Ninna Nanna, per soprano, violino e corno inglese

3 – Leggenda per violino, violoncello, coro, timpani e archi

4 – Omaggio a Corelli, per violino, tromba e organo

2005

5 – Trio per oboe, clarinetto e fagotto

2006

6 – Note stillanti, per pianoforte e vibrafono

2007

7 – Canzone antica per coro femminile, liuto, tamburello e ocarina africana

2008

8 – Preludiando alla notte, per qin e voci segrete

9 – Vagabondaggi della luna, per pianoforte e due viole

10 – Il grande canto, poema in quattro parti per voce recitante e insieme strumentale

11 – Geometrie per tromba e trombone

12 – Concerto per gong, cimbali, campane e campanelli can-

tanti con violino obbligato

13 – Dove a lor piacque per flauto, fagotto e pianoforte

2009

14 – Fantasia per sette strumenti (violino, viola, violoncello, clarinetto, fagotto, tromba, tuba)

15 – Tre bisticci giocosi per due oboi e due clarinetti

2010

16 – Le Chateau Noir, per violino, orchestra d'archi e sintetizzatore

2011

17 – Figurazioni per tromba e trombone

18 – Con umana dolcezza autunno mi consuma, per due flauti rinascimentali

19 – Quintetto per pf, due vl e due vc

2012

20 – Il fiore che restando passa, per coro a cappella

Giovanni Piana

Opere complete

Edizioni a stampa reperibili presso Lulu.com (2013)

Vol. I – Elementi di una dottrina dell'esperienza

Vol. II – Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma.

Vol. III – La notte dei lampi. Parte prima

Vol. IV – La notte dei lampi. Parte seconda

Vol. V – Le regole dell'immaginazione

Vol. VI – Filosofia della musica

Vol. VII – Intervallo e cromatismo nella teoria della musica

Vol. VIII – Alle origini della teoria della tonalità

Vol. IX – Teoria del sogno e dramma musicale. La metafisica della musica di Schopenhauer

Vol. X – Mondrian e la musica

Vol. XI – Saggi di filosofia della musica

- Vol. XII – Problemi di teoria e di estetica musicale
- Vol. XIII – Introduzione alla filosofia ed alla metafisica
- Vol. XIV – Interpretazione del “Mondo come volontà e rappresentazione” di Schopenhauer
- Vol. XV – Immagini per Schopenhauer
- Vol. XVI – Interpretazione del “Tractatus” di Wittgenstein
- Vol. XVII – Commenti a Wittgenstein
- Vol. XVIII – Commenti a Hume
- Vol. XIX – I problemi della fenomenologia (revisione Vincenzo Costa)
- Vol. XX – Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo
- Vol. XXI – Saggi su Husserl e la fenomenologia
- Vol. XXII – Stralci di vita
- Vol. XXIII – Conversazioni sulla “Crisi delle scienze europee” di Husserl
- Vol. XXIV – Fenomenologia delle sintesi passive
- Vol. XXV – Numero e figura e altri saggi epistemologici
- Vol. XXVI – Barlumi per una filosofia della musica
- Vol. XXVII – Album per la teoria greca della musica



Giovanni Piana Opere Complete Volume ventitreesimo

L'opera di Husserl "La crisi delle scienze europee" fu pubblicata postuma e incompiuta nel 1954 e tradotta in italiano nel 1961 per iniziativa di Enzo Paci. Si tratta di una sorta di summa del pensiero del filosofo, che tuttavia ha particolari caratteristiche che la differenziano nettamente dalla sua produzione complessiva. In queste Conversazioni, il titolo e la forma è stata scelta per evitare da un lato la pretesa di sistematicità e la completezza di un lavoro filologicamente mirato, dall'altro per poter esprimere con la massima libertà giudizi e valutazioni sia sull'opera stessa sia sui modi della sua ricezione nella cultura italiana dell'epoca. Ne risulta un'esposizione che non rinuncia a render conto delle tematiche interne ritenute più rilevanti, ma realizza anche una lettura critica dell'opera che mira a localizzarla storicamente, nella tragedia delle due guerre mondiali e dell'ascesa del fascismo e del nazismo e dello stalinismo, ed a mettere in evidenza l'intensità dell'afflato etico da cui è attraversata e fortemente motivata e che conferisce ad essa una tensione utopica. In forza di questa storicizzazione, Giovanni Piana compie significative digressioni in direzione del neopositivismo e dell'heideggerismo coinvolgendo, talora con necessaria durezza, letture e interpretazioni recenti. Ne risulta un testo molto mosso e che, nelle intenzioni del suo autore, vorrebbe sollecitare una revisione dei modi in cui la storiografia filosofica ha descritto la vicenda della filosofia italiana nella seconda metà del secolo scorso.

Notizie su Giovanni Piana si possono trovare nell'Archivio Internet presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano (<http://www.filosofia.unimi.it/piana>)

ISBN 978-1-291-64337-4 90000

