

RATIONES

Marco Barcaro

# Cos'è il reale?

Una prospettiva fenomenologica  
sull'oggettivismo oltre Husserl



PADOVA  
**UP**

PADOVA UNIVERSITY PRESS



Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

### **Direttore scientifico**

Luca Illetterati

### **Comitato Scientifico**

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

---

# Rationes

---

Prima edizione 2025, Padova University Press  
Titolo originale Cos'è il reale? Una prospettiva  
fenomenologica sull'oggettivismo oltre Husserl

© 2025 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-456-1



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Marco Barcaro

# **Cos'è il reale?**

**Una prospettiva fenomenologica  
sull'oggettivismo oltre Husserl**

**PADOVA  
UP**



# Indice

<b>Nota introduttiva</b>	9
<b>Capitolo 1</b>	
<b>UNO SGUARDO STORICO</b>	15
1. Il problema nella filosofia moderna e contemporanea	18
1.1 Kant	20
1.2 Hegel	26
1.3 Mach	35
1.4 Heidegger	42
1.5 Sellars	51
2. L'oggettività della scienza	62
2.1. Distinzioni	66
2.2. Il ruolo delle teorie	69
2.3. Rigore e oggettività: possibili?	76
<b>Capitolo 2</b>	
<b>HUSSERL E L'OBIETTIVISMO</b>	85
1. La filosofia nella crisi dell'umanità europea	88
2. Il senso della crisi e la crisi del senso: la conferenza di Praga	98
3. Il contrasto moderno tra l'obiettivismo fisicalistico e il soggettivismo trascendentale	107
3.1. La matematizzazione galileiana della natura	107
3.2. Ricostruzione della storia della gnoseologia moderna	127
4. Chiarimento del problema trascendentale e funzione della psicologia	134

4.1. La riconsiderazione del mondo della vita già dato	134
a) richiamo a Kant	134
b) verso la soggettività trascendentale	139
4.2. Una filosofia che intende ricominciare da capo	139
4.3. L'accesso alla filosofia trascendentale a partire dalla psicologia	161
<b>Capitolo 3</b>	
<b>MOLTEPLICI FIGURE DELL'OGGETTIVITÀ</b>	177
1. La necessità di un punto di partenza diverso	178
1.1 Le conferenze di Lovanio	179
1.2. La critica al positivismo	183
a) premessa	183
b) critica	188
2. Diversamente dal cartesianesimo e dalle costruzioni matematiche	192
2.1 Il cartesianesimo	194
a) una costruzione ideale	194
b) il cartesianesimo di Husserl	200
2.2 Le costruzioni matematiche	207
3. Diversamente dall'idealismo	212
3.1 L'idealismo classico	213
3.2 L'idealismo trascendentale	219
4. Una concezione diversa della riflessione	225
<b>Capitolo 4</b>	
<b>TRA ESPERIENZA E REALTÀ</b>	237
1. In che senso parlare di esperienza?	238
2. Che cos'è allora l'esperienza?	246
3. Che cos'è la realtà?	253
<b>Bibliografia</b>	265

## Nota introduttiva

In sé stesso il tema dell'oggettività è una costellazione concettuale molto articolata e complessa, quasi impossibile da trattare se non delimitando molto ciò su cui interessa riflettere. Richiede infatti distinzioni, precisazioni e delimitazioni a prescindere dalle quali il lavoro è quasi impossibile. Oltre a ciò, o forse meglio prima di ciò, bisogna chiarire cosa intendiamo con questo termine. Infatti, l'oggettività (come *Gegenständlichkeit* o *Objektivität*) possiamo spiegarla come la proprietà che ha un oggetto, in particolare un potenziale oggetto della coscienza; ma possiamo intenderla anche come la proprietà della conoscenza o del giudizio che è fondato su delle prove o su un'intuizione.

Questo testo non è stato ispirato da letture sull'oggettività della scienza o della conoscenza (sulle quali tantissimo è stato scritto), ma da alcuni pensieri di Jan Patočka sintetizzabili così: come una protesta contro l'oggettività. Il filosofo ceco ha parlato di una tendenza insita nell'uomo a livellare la comprensione dell'essere al piano della sostanzialità, a cosificare e ad auto-alienarsi, presente già anche nell'esperienza prescientifica<sup>1</sup>. Il nostro pensiero e tutta la nostra costituzione istintiva tendono verso la re-

<sup>1</sup> Rinvio a: JAN PATOČKA, *Mondo e oggettività*, in ID, *L'interno e il mondo*, a cura di M. Barcaro, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 113.

altà, la cosalità, l'oggettività<sup>2</sup>. Se non si dà, però, in partenza niente di oggettivo, perché allora è iniziato questo processo la cui origine sembra interna all'individuo? Perciò, ho preso questo pensiero come spunto del percorso che qui propongo.

Nel primo capitolo, di carattere più storico, mostro che ci sono varie prospettive sul tema alle quali è necessario essere, almeno in parte, attenti. Per quanti pensatori si possano richiamare, la scelta rimarrebbe comunque, almeno in parte, sempre incompleta<sup>3</sup>. La questione dell'oggettività comunque è esplosa con Kant (al quale interessa l'oggetto della filosofia della scienza), ma nel frattempo ci sono altri autori anche contemporanei nei quali il problema ritorna. Il tema, inoltre, riguarda inevitabilmente la filosofia della scienza: ecco perché parlo anche dell'oggettività della scienza. Non mi interessa svolgere un confronto serrato tra gli autori, né una mera ricostruzione di storia delle idee; ma – tra i tanti nomi possibili – gli autori scelti sono a mio parere importanti nella modernità-contemporaneità per pensare a questa questione. Storicamente non hanno sempre a che fare con Husserl (alcuni sì, altri per nulla), ma mi sembrano funzionali per comprendere meglio la posizione husserliana<sup>4</sup>. Li introduco, quindi, per dire qualcosa che poi mi serve per Husserl. Ho cercato, nei limiti del possibile, un filo concettuale per evitare una mera presentazione di prospettive che, considerate in sé stesse, finirebbero solo per confondere.

<sup>2</sup> Cfr. ПАТОЧКА, *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml, G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 135. Cfr. TYLER BURGE, *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>3</sup> Ad esempio, non ho considerato le riflessioni di Wittgenstein sul linguaggio.

<sup>4</sup> Com'è noto, gli autori ai quali Husserl si riferisce maggiormente sono: Cartesio, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant. Cfr. EDMUND HUSSERL, *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 2013<sup>3</sup>.

Il capitolo secondo riprende la lettura dell'obiettivismo nella *Crisi delle scienze europee* di Husserl. Su questo compio una scelta netta per evitare equivoci: Husserl in realtà punta all'oggettività; per lui, tuttavia, la realtà oggettiva rimane un obiettivo, un ideale normativo, che viene costantemente perseguito ma mai raggiunto, e l'esperibilità dell'obiettività diventa in questo modo un'idea infinita. Dovremmo poi allora anche distinguere tra l'oggettività che basta nella vita quotidiana, e dall'altro lato l'oggettività rigorosa o scientifica, valida incondizionatamente per tutti i soggetti<sup>5</sup>. Focalizzarmi su questo, però, mi avrebbe portato a fare un altro percorso e a scegliere altri testi di Husserl<sup>6</sup>. Qui, invece, parlo di un approccio critico all'oggettività e all'obiettivismo (inteso come la convinzione che l'essere sia indifferente alla sua manifestazione) limitandomi al suo ultimo scritto. Di per sé, quindi, è una piccolissima parte di quanto si potrebbe attingere dalla enorme produzione husserliana, ma è già sufficiente ripercorrere le parti salienti di quest'opera per ricavarne riflessioni importanti. Ad esempio, secondo Husserl, la crisi *delle scienze europee* è il motivo anche della crisi dell'umanità in quanto la matematizzazione della natura (concepita come un processo di oggettivazione) ha condotto a escludere gli interrogativi sull'esistenza.

Nel capitolo terzo riprendo la riflessione di Patočka, allievo di Husserl, che ha dedicato ben ventinove semi-

<sup>5</sup> DAN ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford CA, 2003, pp. 135-136.

<sup>6</sup> Quanto alla bibliografia secondaria su questo, rinvio a DALLAS WIL-LARD, *Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy*, Ohio University Press, 1984; SIMONE AURORA, *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*, Cleup, Padova 2017; ANDREA ALTOBRANDO, SIMONE AURORA, *Phenomenology and the Sciences*, in *Studia Phaenomenologica*, 2024, XXIV.

nari sulla *Crisi delle scienze europee*. Ciò che intendo mostrare qui, però, è che la sua critica non è un'esatta riproposizione di Husserl. Secondo Patočka, infatti, non si può negare che l'oggettività abbia un senso in sé stessa, ma «non è possibile appoggiare pienamente la protesta di Husserl contro l'assolutizzazione, l'ipostatizzazione dell'oggettivazione [...] non è possibile oggettivare né le mere datità prospettiche, come se non implicassero una prospettiva (e quindi un soggetto), né i puri limiti strutturali che sono *eo ipso* delle mere forme»<sup>7</sup>. Seguire la tendenza interna del fenomeno, invece, supera la nostra tendenza a considerare l'ente come il solo possibile tema del sapere. Patočka, quindi, intende dire anche altre cose rispetto a Husserl e per lui la fenomenologia «è una ricerca paziente all'interno dell'atteggiamento non-oggettivo, che non si lancia all'inseguimento delle cose, che non utilizza il fenomeno al solo fine di svelare le cose»<sup>8</sup>.

Il più breve capitolo conclusivo va oltre Husserl. Se la tendenza all'oggettivazione nasce da un atteggiamento del pensiero davanti al reale, bisogna allora tornare a interrogarsi sul senso dell'esperienza che facciamo per rispondere alla domanda su che cos'è la realtà (termine che ho ripreso nel titolo). Per questo, quindi, con gli strumenti della fenomenologia, torno a parlare di esperienza e di realtà. Questa domanda mi permette di recuperare l'interrogativo della metafisica classica (per quanto possa sembrare un'operazione ambiziosa dal punto di vista fe-

<sup>7</sup> Patočka, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, tr. it. di E. Bentivogli, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 91-92. Secondo Husserl, «ogni *cogitatio* può diventare oggetto di una cosiddetta "percezione interna", e successivamente *objectum* di una valutazione riflessiva» HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, a cura di V. Costa, Edizioni Einaudi, Torino 2002, p. 89.

<sup>8</sup> Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 61.

nomenologico recuperare la domanda metafisica sull'ente e legarla all'oggettività), pensandolo in modo nuovo nella fenomenologia contemporanea. Qui mi sono riferito in particolare ad alcune riflessioni di Claude Romano e di Vincenzo Costa.



## Capitolo 1

### UNO SGUARDO STORICO

«Riflettere sul Mondo Moderno significa cercare  
la moderna immagine del mondo»  
Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, p. 86

«Il vero progresso si verifica allorché la conoscenza  
prende coscienza dell'ignoranza che essa arreca»  
Morin, *Scienza con coscienza*, p. 111

La domanda da cui è iniziata la filosofia è anche la prima domanda che un bambino si fa quando guarda il mondo per la prima volta, ossia: che cos'è la cosa che ho davanti? Però, mentre il bambino accede al darsi delle cose del mondo con gli occhi sgranati dello stupore e della meraviglia, la filosofia, pur iniziando anch'essa «a causa della meraviglia»<sup>1</sup>, cede presto il posto al ragionamento, al *logos*. La meraviglia si trasforma quindi in un atteggiamento teoretico, conoscitivo, e diventa ricerca di una spiegazione. In questo senso Aristotele ha notato fin da subito che l'espressione che usiamo per indicare l'ente che è davanti a noi (in greco: τὸ ὄν) non è univoca, ma «si dice in molteplici significati»<sup>2</sup>, in modi differenti, con un

<sup>1</sup> «διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν» ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, A 2, 982b 12-13, p. 11.

<sup>2</sup> «Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς» *Ibid.*, Γ 2, 1003a 33, p. 131.

significato diverso in base ai contesti in cui ci si trova e ai quali ci si riferisce. Se questa è la natura delle cose, allora ogni nostra riflessione si svolge sempre dentro a questa feconda “perplexità”: feconda perché significa aver consapevolezza della nostra ignoranza (come ricorda la citazione riportata sopra di Morin) e, al tempo stesso, avere anche il desiderio di sottrarsi ad essa per conoscere, ma senza mai poterla risolvere definitivamente. La domanda sull’oggettivismo, a mio modesto parere, si iscrive dentro a questa cornice più grande, dentro alla domanda che la filosofia occidentale ha continuato a porsi e che possiamo ricondurre alla questione guida della tradizione metafisica: la natura dell’ente<sup>3</sup>. Il problema dell’oggettività è una delle questioni più dibattute, specialmente dal pensiero moderno e contemporaneo.

<sup>3</sup> Con le parole di Aristotele: «ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l’eterno oggetto di ricerca e l’eterno problema: “che cos’è l’essere”, equivale a questo: “che cos’è la sostanza”» *Ibid.*, Z 1, 1028b 3-4, p. 289. La metafisica (il termine significa “dopo ciò che è fisico”) studia l’essere in quanto essere (cfr. *Ibid.*, E 1, 1026a 29-33, p. 273). Nella Modernità, però, i paradigmi della filosofia classica cambiano profondamente e la parola “metafisica” entra in crisi. Si introduce il termine “ontologia” (usato per la prima volta da Jakub Lorhard nel 1606, ma è divenuto più famoso dal 1613 grazie al *Lexicon* di Goclenius) che voleva sostituire il termine “metafisica”. Etimologicamente, “ontologia” indica un *logos* capace di parlare dell’*ontos*, cioè dell’ente. Nel 1597 Francisco Suarez costruisce per la prima volta una metafisica sistematica con le sue *Disputazioni metafisiche*. Grazie ad esse l’ontologia diventa l’epistemologia generale, la filosofia prima come teoria del sapere. Essa si interessa del senso del conosciuto per noi e diventa la scienza più generale che ci sia. Nel 1647 Cartesio pubblica la seconda edizione delle *Meditazioni metafisiche*, nelle quali non usa però il termine “ontologia” (coniato trentaquattro anni prima). Il vocabolo “ontologia”, creato tra Suarez e Cartesio, manifestava quindi la necessità di un cambiamento nella riflessione filosofica. L’idea di un percorso completo del sapere, però, fu realizzata un secolo dopo nella *Philosophia prima sive ontologia* (1730) di Christian Wolff. Cfr. PAUL GILBERT, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Stamen, Roma 2023, pp. 84-91.

Può sembrare che la realtà si presenti da sé stessa con il carattere dell'oggettività, ma ragionare in questi termini implica aver già assunto che si sia sviluppata la distinzione tra il mio io e il resto del reale. Nel bambino, ad esempio, questa distanziamento delle cose da sé stesso è raggiunta un poco alla volta.

Storicamente possiamo distinguere l'interpretazione realistica da quella idealistica. Secondo la prima interpretazione, il contrapporsi a noi della realtà (o del mondo) dipende dall'essere stesso delle cose. In base alla seconda interpretazione, invece, questa contrapposizione è l'esito di un'attività del pensiero. In ogni caso, parlare non di cose, ma di "oggetti" sottintende un processo (l'oggettivazione) che va spiegato perché il soggetto vi svolge un ruolo centrale. Augusto Guzzo e Vittorio Mathieu danno questa breve definizione di oggetto: oggetto è «il *termine di riferimento* di una nostra attività qualsiasi»<sup>4</sup>. L'oggetto, dunque, deve avere una propria consistenza e stabilità; è qualcosa che possiamo riconoscere distinguendolo da tutto il resto dell'esperienza. La stabilità nel tempo e nello spazio ci permette inoltre di considerarlo valido per tutti: e perciò non appartiene soltanto al mio modo di considerarlo. Il concetto di oggetto della scienza ha proprio questi caratteri, ossia: la scienza considera di un oggetto i tratti che rimangono costanti. Come osservano ancora Guzzo e Mathieu, «dal punto di vista scientifico, [l'oggetto] viene a ridursi alle sue caratteristiche esprimibili matematicamente [...] cioè lo si *misura*, registrando come oggettivi i risultati della misura»<sup>5</sup>. In questo modo, però, l'oggetto viene a *ridursi* ai caratteri esprimibili matematicamente (alle sue qualità primarie). Questo, però,

<sup>4</sup> "Oggetto" in *Enciclopedia filosofica*, a cura di FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, Bompiani, Milano 2006, VIII, p. 8063.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 8064.

ci dà una definizione *ristretta* di oggetto. Il problema è che «non c'è ragione, da un punto di vista più comprensivo, di non considerare come oggetto tutto ciò che viene oggettivato, ossia contrapposto all'attività conoscitiva e pratica del soggetto; e questo non è, in concreto, un oggetto spoglio delle sue qualità sensibili, bensì un oggetto che tutte le contiene in sé»<sup>6</sup>. La scienza moderna, inoltre, ha raggiunto un grado di misurazione così piccolo che l'oggetto non può più venir considerato indipendentemente dallo strumento che lo misura.

Già queste prime distinzioni rendono opportuno richiamare alcuni passaggi storici nei quali questa questione ritorna, a partire dal pensiero moderno. La prospettiva storica, infatti, è inaggirabile perché ci ricorda che noi riceviamo sempre una stratificazione di significati dalla tradizione filosofica che ci precede, significati contenuti ed espressi nel linguaggio che usiamo quotidianamente. Mi riferirò alla prospettiva storica mantenendo un filo concettuale come guida, e cioè questi pensatori sono per me funzionali a comprendere meglio la posizione husserliana.

## **1. Il problema nella filosofia moderna e contemporanea**

In generale la filosofia moderna accentua l'indipendenza dell'oggetto dal soggetto. A favorire questa tendenza fu la nuova mentalità scientifica interessata a fissare i rapporti *invarianti* nel tempo e nello spazio tra le cose. Tali rapporti, però, conservavano sempre una natura ideale<sup>7</sup>. In Leibniz, ad esempio, l'oggettività è interna alla percezione della monade. Questa idea (l'«oggetto

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Con «ideale» intendo: non costruito a partire dall'esperienza.

immediato interno»<sup>8</sup>) è ottenuta attraverso una rappresentazione, che esprime la natura o il mondo esterno indipendente. In generale, la credenza dell'esistenza di cose esistenti fuori di noi, indipendenti quindi dalle nostre idee, è sempre stata considerata come garantita da Dio. Così in Cartesio, Malebranche, Leibniz, ecc.

Parlare di un sapere "oggettivo", però, ha senso in quanto distinto da un sapere "soggettivo". Come osserva Klaus Brinkmann, «soltanto quando la possibilità del sapere vero viene messa in dubbio, allora c'è bisogno di tracciare una distinzione tra sapere oggettivo e sapere soggettivo»<sup>9</sup>. In quel momento il sapere soggettivo viene identificato con una opinione (o credenza) che, però, non corrisponde al sapere vero. E allora: come dimostrare che una credenza è vera?

Fin dai suoi inizi la filosofia ha collegato il sapere con la realtà. Se sappiamo che qualcosa è vero, pensiamo anche che esista. E quindi riteniamo che l'oggetto del sapere faccia parte della realtà. In questa prospettiva, citando Parmenide, il non essere non può né essere conosciuto, né pensato<sup>10</sup>. Ecco il motivo per cui il concetto di oggettività è divenuto così centrale sia nell'ontologia che nella metafisica. Questi concetti di "realtà", "oggettività", "verità" e "sapere" dipendono quindi uno dall'altro. Nell'idealismo tedesco il concetto di oggettività si è trasformato addirittura da un concetto epistemologico a un concetto ontologico. Vediamo ora alcuni pensatori nei quali il pro-

<sup>8</sup> GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2011, p. 109.

<sup>9</sup> KLAUS BRINKMANN, *Oggettività*, in L. ILLETTERRATI, P. GIUSPOLI (a cura di), *La filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci editore, Roma 2016, p. 169.

<sup>10</sup> «non potresti conoscere ciò che non è (non è infatti possibile) né potresti esprimerlo [...] giacché il pensare è la stessa cosa dell'essere» QUINTINO CATAUDELLA (a cura di), *I frammenti dei presocratici*, Cedam, Padova 1958, p. 207, fr. 2.

blema ritorna e alcune prospettive alle quali è necessario porre attenzione.

### 1.1 Kant

Come vedremo nel secondo capitolo, Husserl parla di Kant in particolare nei paragrafi 25-32 della *Crisi* perché, con il motivo trascendentale, Kant gli fa da guida nell'elaborazione del proprio concetto di trascendentale<sup>11</sup>. Contro una concezione naturalistica della sfera psichica e obiettivistica del mondo, Kant richiama il primato dei processi soggettivi di costituzione del mondo, e spinge Husserl verso il progetto di una soggettività trascendentale<sup>12</sup>. Vediamo ora cosa dice Kant.

La *Critica della ragion pura* (1781), oltre che come un'introduzione al suo sistema che Kant chiama «Metafisica della natura»<sup>13</sup>, possiamo leggerla anche come una risposta al dubbio scettico di Hume sull'impossibilità di riuscire a giustificare l'esistenza di un oggetto. Cioè, l'obiettivo di Kant è di fornire «i precisi confini della ragione»<sup>14</sup> e fondare l'oggettività sul piano epistemologico. L'oggettività della conoscenza, però, rimane un problema. La questione principale è capire che cosa e fin dove l'intelletto e la ragione, all'infuori di ogni esperienza, possono conoscere. Il filosofo di Königsberg, infatti, cerca di giungere a una teoria coerente dell'oggetto distinguendo,

<sup>11</sup> Sulla ricezione husserliana di Kant rinvio a: ISO KERN, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.

<sup>12</sup> Kant ha visto nella soggettività trascendentale «strutture essenziali di incomparabile importanza, di cui nessuno prima di lui aveva avuto sentore» HUSSERL, *Storia critica delle idee*, cit., p. 210. Cfr. anche Id., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990.

<sup>13</sup> IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, A XXI, p. 70.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 580-581.

nell'*Analitica dei principi*, l'“oggetto in sé” (indicato con il termine *Objekt*) dall'“oggetto per noi” (a cui corrisponde il termine *Gegenstand*)<sup>15</sup>. L'oggetto in sé o *noumeno*, però, rimane inconoscibile per noi; esso, quindi, è “soltanto” «un concetto limite [*Grenzbegriff*] per circoscrivere le pretese della sensibilità»<sup>16</sup>. Pertanto, non possiamo sapere se vi siano oggetti indipendenti dalle forme dello spazio e del tempo che sono le forme *a priori* della nostra conoscenza sensibile. Riferendosi poi all'oggetto fenomenico, Kant sembra voler evitare che l'oggetto “per noi” si esaurisca nella mera apprensione del soggetto empirico che lo percepisce. Come fonda allora Kant l'oggetto? L'oggetto è relativo al soggetto, però non a quello empirico, ma a quello trascendentale legislatore. Il “trascendentale”, dunque, indica una struttura che è identica per ogni mente finita. L'oggetto empirico-materiale (o fenomenico) è ricevuto dalla sensibilità, mentre l'“altro” oggetto (quello formale) è costruito dall'intelletto. Pur non potendo conoscere le *cose in sé*, possiamo però considerare la nostra conoscenza “oggettiva” perché il nostro intelletto (*Verstand*) mediante le categorie unifica i fenomeni in modo necessario e universale<sup>17</sup>. L'oggettività degli oggetti, quindi, è derivata dall'oggettività dei giudizi dell'intelletto. In questo senso parliamo di un oggetto (*Gegenstand*) come prodotto dall'attività della mente. La conoscenza allora è vera non per le cose in sé (*Objekte*) – in quanto sono indipendenti dall'attività della mente e non le possiamo conoscere –, ma è *vera* in quanto si riferisce a oggetti che la mente stessa costruisce<sup>18</sup>. L'io trascendentale costrui-

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 264-280, capitolo III: *Del fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cfr. *Analitica trascendentale*.

<sup>18</sup> Le condizioni trascendentali del conoscere sono intersoggettive, ossia devono corrispondere alle funzioni di *qualunque* intelletto finito.

sce l'oggetto mediante le categorie e lo rende indipendente dalle percezioni dei singoli soggetti<sup>19</sup>. Questa idea, che cioè un oggetto sia il risultato di una costruzione operata dalle nostre facoltà conoscitive, è prevalsa nell'epistemologia postkantiana praticamente fino a oggi.

La *Prefazione alla seconda edizione della Critica della ragion pura* (1787) parla di una conoscenza *a priori* degli oggetti, necessaria e universale, vera della realtà. Da dove deriva questa conoscenza relativa agli oggetti, se non deriva dall'esperienza? Per secoli questa conoscenza era propria della metafisica, ma per Kant al ragionare logico e ai costrutti ideali della metafisica mancava una prova: corrispondere effettivamente alla realtà. In sé stessi i concetti non hanno alcuna connessione con la realtà, cioè non ci permettono di conoscere qualcosa degli oggetti. Per questo motivo Kant attua una svolta copernicana<sup>20</sup>. Tuttavia, come rileva Brinkmann, tale svolta solleva due grossi problemi:

Questo, però, sposta il discorso in direzione di una identificazione (da chiarire) dell'oggettività come intersoggettività, divenuta dominante nella cultura occidentale.

<sup>19</sup> Mentre l'oggetto in generale è il possibile contenuto di un pensiero (cfr. *Ibid.*, B 304), l'oggetto in senso stretto e proprio ci è dato nell'intuizione: «tutto ciò che ci sia dato come oggetto, deve esserci dato nell'intuizione» (Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari 1925, § 13, Osservazione II, p. 64). Ciò significa che il materiale di base di questo costrutto è fornito dall'esperienza.

<sup>20</sup> «Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi, condotti a partire da questo presupposto, di stabilire, tramite concetti, qualcosa *a priori* intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza; ciò si accorda meglio con l'auspicata possibilità di una conoscenza *a priori* degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati» Id., *Critica della ragion pura*, cit., B XVI, p. 44.

1. Com'è possibile, in principio, rendere gli oggetti conformi alla nostra conoscenza? 2. Anche qualora si possano rendere conformi alla nostra conoscenza, ciò non altera forse la loro natura o apparenza, finendo con il darcene un'immagine falsata?<sup>21</sup>

Per Kant noi diventiamo consapevoli degli oggetti soltanto quando ci sono dati ai sensi, ma la nostra sensibilità impone a ogni cosa ricevuta le forme dello spazio e del tempo (che impongono *a priori* un ordine spaziale e temporale). Le intuizioni grezze, però, non significano ancora niente per noi perché il molteplice dei dati dell'esperienza non acquista significato se noi non lo concettualizziamo attraverso le categorie e i concetti dell'intelletto. Le categorie dell'intelletto, quindi, trasformano i dati grezzi in oggetti identificabili. Questo è il fondamento dell'oggettività per Kant: l'intelletto organizza il molteplice dell'esperienza in un mondo oggettivo. E Kant dice anche:

Senza sensibilità, nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche.<sup>22</sup>

In altre parole, Kant ci dà le condizioni trascendentali (relative al nostro modo di conoscere gli oggetti) perché l'esperienza nel mondo sia valida. Questo esame delle forme *a priori* del soggetto conoscente «ci permette di estrarre le strutture proprie dell'oggettività degli oggetti conosciuti, per noi che li esperiamo»<sup>23</sup>:

Noi [...] affermiamo: le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono contemporaneamente condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*,

<sup>21</sup> BRINKMANN, *Oggettività*, cit., p. 172.

<sup>22</sup> KANT, *Critica della ragion pura*, cit., B 75, p. 126.

<sup>23</sup> BRINKMANN, *Oggettività*, cit., p. 174.

e hanno quindi validità oggettiva in un giudizio sintetico *a priori*.<sup>24</sup>

Gli oggetti empirici nello spazio e nel tempo, quindi, sono sotto il controllo delle strutture *a priori* della mente e ci appaiono come fenomeni. Qualsiasi conoscenza metafisica di un ente, nel senso di una conoscenza che è al di là dell'esperienza spazio-temporale, non ci è data.

Un altro punto rilevante è che data la natura unificante dell'autocoscienza («l'unità sintetica originaria dell'autopercezione»<sup>25</sup>), le condizioni epistemiche dell'oggettività sono complete perché essa unifica tutte le nostre rappresentazioni in un'unica autocoscienza. Questa unità trascendentale dell'appercezione è quindi la condizione ultima per il darsi di un mondo che diventa oggetto di esperienza per noi<sup>26</sup>.

Molto probabilmente la scienza matematico-sperimentale<sup>27</sup> ha influito nella distinzione fatta da Kant tra l'oggetto dell'intuizione sensibile (che rimane sempre "soggettivo" poiché è un oggetto per la coscienza) e l'oggetto dell'intelletto (che consideriamo "oggettivo" perché, a differenza del primo, è legato a dei rapporti precisi). Nella deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto<sup>28</sup>, Kant dimostra che l'oggetto formale costruito dall'intelletto, e l'oggetto concreto ricevuto nell'intuizio-

<sup>24</sup> KANT, *Critica della ragion pura*, cit., B 197, p. 203. Corsivo mio.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 16: B 131-136, p. 162-164. È detta anche *unità trascendentale dell'appercezione* (l'io penso).

<sup>26</sup> L'unità dell'appercezione diventa l'unità oggettiva della coscienza (cfr. *Ibid.*, §18, pp. 166-167).

<sup>27</sup> La matematica non *astrae* (come fa la logica che invece è obbligata ad *astrarre*, cioè non si occupa dei contenuti, ma delle diverse connessioni tra soggetto e predicato), ma produce oggetti secondo concetti. È perciò un sapere concettuale; e gli oggetti sono modelli che corrispondono a forme categoriali. Cfr. l'inizio della *Prefazione alla seconda edizione della Critica*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 152 ss.

ne sensibile, formano dentro di noi un tutt'uno perché il nostro intelletto ci dà le regole universali che collegano insieme le percezioni. In questo modo, quindi, il molteplice materiale dell'esperienza non si unisce e non si associa casualmente, ma secondo un ordine. Quest'ordine fa sì che gli oggetti possano presentarsi a soggetti diversi, ma conservando la medesima struttura formale. In ultima istanza è la struttura categoriale dell'intelletto che rende possibile un'esperienza dotata di senso<sup>29</sup>.

Questo passaggio alla centralità del soggetto conoscente caratterizza l'età moderna, e Kant ne rappresenta il vertice. Anche la regolarità della natura dipende dal soggetto, e l'io legislatore diventa un io universale. La ragione com'è intesa nel criticismo è perciò l'unico e autentico tribunale che può giudicare sé stesso<sup>30</sup>. Per Husserl, tuttavia, il procedimento intellettuale di Kant è costruttivo e «gli aspetti in certo modo interni della scienza costitutiva vengono a malapena sfiorati»<sup>31</sup>. Benché molte cose vengano colte a proposito delle operazioni strutturanti della soggettività, «tutto appare sospeso in un'atmosfera

<sup>29</sup> Con la deduzione trascendentale Kant intende giustificare come l'uso di concetti *a priori* (le categorie) possa riferirsi agli oggetti. Le categorie, però, sono concetti logici che strutturano il pensiero, ma non è ovvio che possano essere applicate agli oggetti. Per farlo dobbiamo supporre che la struttura della realtà rispecchi la struttura del pensiero. L'applicazione delle categorie è una condizione necessaria per la possibilità dell'esperienza; perciò la struttura della realtà deve in un certo senso rispecchiare la struttura del nostro pensiero. Affermare, però, che un concetto ha *realtà* oggettiva significa che ha alcune istanze nell'esperienza; mentre affermare che un concetto ha *validità* oggettiva significa dire che deve necessariamente applicarsi a tutti i possibili oggetti dell'esperienza. La seconda è un'affermazione molto più forte della prima. Cfr. LUCAS THORPE, *The Kant Dictionary*, Bloomsbury Publishing Plc., 2015, p. 148.

<sup>30</sup> Il riferimento al tribunale della ragione rinvia alla *Critica della ragion pura*, A 751 / B 779.

<sup>31</sup> HUSSERL, *Storia critica delle idee*, cit., p. 211.

enigmatica, come l'operare di facoltà trascendentali che restano mitiche»<sup>32</sup>.

## 1.2 Hegel

La prospettiva di Husserl è certamente ben diversa da quella di Hegel e la questione dell'oggettività in Hegel è complessa<sup>33</sup>. Credo però che valga la pena parlarne perché – come vedremo nel capitolo terzo – il tema dell'obiettivismo emerge come conseguenza della ricerca dell'apoditticità, ossia come passaggio dalla relatività alla necessità, dal sapere apparente al sapere assoluto, cioè libero da condizionamenti. In questa concezione e in questo compito della filosofia si può riconoscere in Husserl una matrice idealistica che ci rinvia a Hegel<sup>34</sup>. Vediamo dunque come Hegel giustifica la possibilità di questa distanza dal sapere naturale al sapere reale, in cui il vero soggetto non è più l'uomo, ma la ragione stessa<sup>35</sup>. An-

<sup>32</sup> *Ibid.* Per Husserl il concetto di *a priori* kantiano pone in costante difficoltà. Meglio di Kant, Leibniz ha saputo riconoscere nell'intuizione come coscienza presentativa la fonte ultima della verità e del suo senso. Cfr. VITTORIO DE PALMA, *Il soggetto e l'esperienza: la critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001; THOMAS NENON, *Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy*, «Continental Philosophy Review», 2008, 41/4, pp. 427-439; PETER BERGHOFER, *Transcendental Idealism in Kant and Husserl*, in *Natur und Freiheit*, Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, a cura di Violetta L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner, De Gruyter, Berlin-Boston 2019, pp. 3523-3532.

<sup>33</sup> Cfr. FERRARIN F. – MORAN D. – MAGRÌ E. – MANCA D. (a cura di), *Hegel and phenomenology*, Springer, Cham 2019.

<sup>34</sup> Cfr. BURT C. HOPKINS, *Phenomenological philosophy as transcendental idealism*, in ID., *The philosophy of Edmund Husserl*, Acumen, Durham 2011, pp. 148-155; WALTER HOPP, *Phenomenology and Transcendental Idealism*, in ID., *Phenomenology. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York and London 2020, pp. 270-295.

<sup>35</sup> Cfr.: KLAUS BRINKMANN, *Idealism without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Cham / Heidelberg / New York / Dordrecht / London 2011; ALFREDO FERRARIN, *Hegel and Husserl on the emergence of the I out of subjectivity*, «Hegel Bulletin», 2017, 38/1,

che per Patočka – come vedremo nel capitolo quarto – è possibile riconoscere in Husserl la stessa pretesa di Hegel della filosofia come sapere assoluto.

Per quanto la filosofia tedesca tra Settecento e Ottocento abbia cercato di fare a meno del concetto di “cosa in sé” (l’oggetto trascendentale), è stata comunque largamente influenzata da questa idea kantiana. Hegel però si discosta decisamente dalla tendenza a subordinare l’oggetto all’attività del soggetto. Per questa ragione, già parla di una nozione non soggettivistica del pensiero (cfr. primi paragrafi dell’*Enciclopedia*). Vediamo ora come il rapporto soggetto-oggetto è considerato nelle sue opere maggiori. Riprenderò questo tema nell’ultimo capitolo dove parlerò del rapporto tra esperienza e realtà nella prospettiva fenomenologica contemporanea.

La *Fenomenologia dello Spirito* (1807) espone i modi in cui il sapere si mostra alla coscienza. Perciò Hegel ripercorre tutte le forme del rapporto coscienza-oggetto (attraverso vari momenti e figure) per giungere al sapere assoluto, ossia alla coincidenza di soggetto e oggetto. In generale, la *Fenomenologia* considera l’oggetto come la realizzazione del concetto attraverso il sillogismo speculativo (grazie al quale c’è coincidenza tra concetto e oggetto). L’oggettività, quindi, designa il momento in cui il concetto si determina e si fa oggetto:

Nella sua totalità, *l’oggetto è il sillogismo*, cioè il movimento che dall’universale, attraverso la determinazione, giunge alla singolarità, e che, viceversa, dalla singolarità, attraverso la rimozione di questa – attraverso la determinazione – giunge all’universale<sup>36</sup>.

pp. 7-23.

<sup>36</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004<sup>3</sup>, p. 1037. Corsivo mio.

Questa citazione si trova all'inizio del *Sapere assoluto* ed Hegel parla della consapevolezza della coscienza che ha guadagnato l'assoluto perché conosce l'oggetto come sé stessa. L'oggettività è quindi risolta in un sapere puro (cioè, senza oggetto sensibile), in un pensiero non più soggettivo, ma oggettivo.

Diventare consapevoli “dell'oggettività del mondo” è un itinerario di risveglio della coscienza: la coscienza naturale aspira a cogliere l'oggetto nella sua immediatezza e particolarità<sup>37</sup>, ma è soltanto la ragione che è certa di ritrovare sé stessa in tutto ciò che è. Ossia: il dato “oggettivo” è presente solo nella dimensione del pensiero. La certezza della ragione, però, è incapace di diventare anche verità perché non è ancora la razionalità nella sua verità effettuale.

Il tema dell'oggettività lo troviamo soprattutto nella *Scienza della logica* (1812-1816)<sup>38</sup>. Quest'opera si propone come una logica ontologico-metafisica. Il tema principale è una teoria del “pensiero oggettivo”, ossia del pensiero nel suo produrre concetti. L'oggettività concerne quindi le determinazioni pure del pensiero; diventa pertanto la costituzione di ogni ente, sciolta dal legame con il mondo sensibile. Hegel espone la dottrina del concetto come tale nelle tre sezioni del libro terzo, intitolato: *La logica soggettiva*.

Nella prima sezione il concetto si dimostra come l'autentica realtà effettiva che si costituisce nel riferirsi del pensiero a sé stesso. Su questa via della completa au-

<sup>37</sup> Hegel non attribuisce valore conoscitivo assoluto né alla *doxa* né alla percezione.

<sup>38</sup> *Id.*, *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004. Per un approfondimento rinvio alla seguente monografia: PAOLO LIVIERI, *Il pensiero dell'oggetto: il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2012.

totodeterminazione il pensiero si articola poi nelle figure del giudizio e del sillogismo. La struttura sillogistica è la struttura fondamentale del mondo oggettivo; perciò essa manifesta la complessiva razionalità del reale.

La seconda sezione espone questa razionalità nelle dinamiche meccaniche e chimiche, in funzione del concetto come fine (teleologia), cioè come carattere unitario dei processi oggettivi.

La terza sezione è dedicata all'idea. L'idea non è una rappresentazione soggettiva, ma è la forma compiuta del concetto («è l'unità del concetto e della realtà»<sup>39</sup>, cioè della soggettività e dell'oggettività). Essa assume la configurazione della vita intesa come un tutto organico: si attua come vita e si sviluppa poi come idea del conoscere. La struttura logica delle determinazioni del pensiero nelle loro connessioni e le categorie della logica costituiscono, quindi, la base per la comprensione delle scienze particolari e degli individui. Al livello dell'idea si raggiunge la congruenza tra concetto e realtà (*Realität*); perciò ogni reale effettivo o attuale (*Wirklichkeit*) è tale in quanto ha in sé l'idea e la esprime<sup>40</sup>.

Gli oggetti del mondo non sono sostanze imm modificabili, ma «il soggetto esercita nei loro confronti la propria "collera", nel senso che non tollera che l'oggettività esteriore gli rimanga estranea, ma mira a compenetrarla di sé e ad appropriarsene, sostituendo la propria costituzione a quella dell'oggetto»<sup>41</sup>. Il pensiero, perciò, è un processo:

<sup>39</sup> ID., *Scienza della logica*, cit., II, p. 663.

<sup>40</sup> «nella realtà (*Wirklichkeit*) non v'è soltanto il dover essere qual è nella coscienza; v'è anche il dover essere qual è, appunto, nella realtà, il dover essere che non solo dev'essere, ma, anche, è. Questo, il costume, sta più in alto che il dover essere semplicemente soggettivo, il quale è ancora impigliato nella contraddizione e nella finitezza» *Ibid.*, I, p. 137 n. 1.

<sup>41</sup> FRANCO CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2011, p. 146.

va dalle categorie più indeterminate e prive di contenuto (l'essere e il nulla) alle determinazioni superiori, più ricche di contenuto. Il massimo di determinazione è il concetto e l'idea. L'oggettività del pensiero, quindi, consiste nell'identità del concetto e della cosa, e questa identità «è verità»<sup>42</sup>. Hegel riconosce il massimo di valore alla definizione della verità come «la coincidenza del conoscere con il suo oggetto»<sup>43</sup> e la difende contro l'obiezione di Kant secondo la quale essa non servirebbe a nulla perché il problema sarebbe piuttosto quello di vedere *quando* una conoscenza è vera. Per Hegel, invece, una conoscenza è vera quando c'è l'evidenza. Contro Kant, Hegel pensa che per l'evidenza non occorre che il pensiero sia sostenuto dall'intuizione sensibile; Kant ha ragione a credere che l'oggettività è costituita dal pensiero, ma si sbaglia quando crede che il pensiero abbia sempre bisogno di essere sostenuto dall'intuizione<sup>44</sup> perché l'intuizione è ciò che inizia la conoscenza, ma non ciò che le dà valore<sup>45</sup>. In questa prospettiva, comunque, l'oggetto è sempre una dinamica che il pensiero genera da sé.

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830) troviamo tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività (§§ 26-83). In esse Hegel espone il punto di vista in cui si muovono i nostri discorsi ordinari e il *common sense*. La prima posizione è il procedere ingenuo<sup>46</sup> della metafisica

<sup>42</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, II, cit., p. 667.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> In questo possiamo riconoscere una vicinanza tra Hegel e la concezione husserliana dell'intuizione eidetica (non sensibile). Cfr. DIETER LOHMAR, *Husserl's Concept of Categorical Intuition*, in D. ZAHAVI – F. STJERNFELT (a cura di), *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London, 2002, pp. 125-145.

<sup>45</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, II, cit., pp. 664-665.

<sup>46</sup> Ingenuo perché indica la credenza (*Glauben*) presupposta ma non giustificata che, mediante la riflessione, si conosca la verità e si acquisti la coscienza di ciò che gli oggetti sono veramente.

(§§ 26-36), la seconda (§§ 37-60) è rappresentata dall'empirismo<sup>47</sup> e dal criticismo (in cui prevale il lato soggettivo su quello oggettivo), la terza è il sapere immediato (§§ 61-83), l'intuizione nel senso di Jacobi<sup>48</sup>.

Nella terza sezione della logica, dedicata alla dottrina del concetto<sup>49</sup> (§§ 160-244), l'oggettività costituisce il momento<sup>50</sup> in cui il concetto si determina «come immediatezza»<sup>51</sup>, come oggetto. Nei paragrafi dedicati al sillogismo (§§ 181-193) leggiamo che l'oggetto (*Objekt*) è la «realizzazione del concetto»<sup>52</sup> avutasi col sillogismo. L'oggetto, quindi, non è una cosa esistente, qualcosa di reale o un essere astratto, ma qualche cosa di indipendente<sup>53</sup>, di concreto e di compiuto in sé. Tale compiutezza è appunto la «totalità del concetto»<sup>54</sup>. Il concetto, però, ha soppresso *dentro di sé* la molteplicità delle differenze. Per questo, poco oltre, Hegel dice che l'oggetto «è uno scindersi in distinti ciascuno dei quali è esso stesso la totalità»<sup>55</sup>. Non è strano, quindi, che la dottrina del concetto

<sup>47</sup> L'empirismo usa categorie metafisiche senza saperlo.

<sup>48</sup> Hegel connota l'unilateralità del sapere immediato in questo modo: essa dà per vero il sapere oggettivo, dichiara per verità ogni superstizione, e in riferimento a Dio può dire solamente *che Dio è*, ma non *ciò* che Dio è (cfr. § 73).

<sup>49</sup> Hegel qui parla del primato della logica soggettiva del concetto rispetto alle precedenti due sezioni (la dottrina dell'essere e la dottrina dell'essenza).

<sup>50</sup> La dottrina del concetto si divide in: 1. dottrina del concetto soggettivo o formale (§§ 163-193); 2. dottrina del concetto determinatosi come immediatezza, ossia dottrina dell'oggettività (§§ 194-212); 3. dottrina dell'idea, del soggetto-oggetto, dell'unità del concetto e dell'oggettività, della verità assoluta (§§ 213-244).

<sup>51</sup> HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* con le Aggiunte, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, Parte I: *La Scienza della logica*. Terza sezione della logica: *La dottrina del concetto*, § 162.

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 193.

<sup>53</sup> Nel senso di non relativo, e quindi sciolto (*ab solutus*) da qualunque vincolo.

<sup>54</sup> *Ibid.*, Aggiunta.

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 194.

termini con *L'idea* (§§ 213-244) che è unità del concetto e dell'oggettività. Il termine totalità, appena citato, è importante anche perché rinvia a una concezione del sapere come sistema della totalità. Il massimo grado di oggettività ce l'abbiamo quindi non come un resoconto dettagliato dei risultati delle scienze, ma come una organizzazione sistematica dei loro principi.

Un aspetto importante (di cui parlerò nel quarto capitolo, ma da una diversa prospettiva) di queste impegnative pagine è che per Hegel pensiero e mondo (o realtà) si accordano, sono omogenei, hanno cioè una struttura isomorfa. Il pensiero permette al soggetto di superare le diverse forme di estraneità con cui sperimenta il mondo oggettivo. E questo significa passare dalla concezione di un mondo "dato" alla concezione di un mondo il cui significato è prodotto dal pensiero. Il pensiero costituisce la struttura stessa del mondo e coglie la natura della cosa nella sua essenza. Tale risultato è raggiunto sottomettendo il mondo alla potenza universale del *logos*. La comprensione della realtà, che si costruisce a partire dall'intuizione sensibile, culmina quindi nell'attività del pensiero.

Il rapporto tra pensiero e realtà rinvia allo statuto stesso dell'oggettività, ovvero «alla questione se l'oggettività della realtà dipenda, per così dire, da requisiti categoriali che vengono ad essa imposti dal soggetto o se si possa invece giustificare tale oggettività salvando con essa l'indipendenza del "mondo" rispetto a quella che potrebbe sembrare come una sua riduzione "mentalistica"»<sup>56</sup>. Per superare una posizione idealistica-soggettiva<sup>57</sup>

<sup>56</sup> LUCA ILLETTERRATI, PAOLO GIUSPOLI, GIANLUCA MENDOLA, *Hegel*, Carocci editore, Roma 2010, p. 126. Cfr. anche LUCA ILLETTERRATI (a cura di), *L'oggettività del pensiero: la filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2007.

<sup>57</sup> Per Hegel credere che il pensiero crei o costruisca la realtà è la ma-

(che pensa la realtà come prodotto di un'attività mentale) Hegel elabora la teoria del pensiero oggettivo, un pensiero cioè che include in sé anche la sfera delle cose. Il pensare oggettivo è questa identità di pensiero e cosa<sup>58</sup>. Quindi, il pensiero non appartiene propriamente al soggetto, ma «le determinazioni di pensiero e i concetti delle cose costituiscono l'orizzonte all'interno del quale il nostro pensiero si muove»<sup>59</sup>. Come precisa Brinkmann,

Hegel abbandona la concezione della verità come accordo delle *mie* rappresentazioni o dei *miei* concetti con gli oggetti, a favore di una nozione di verità intesa come accordo dell'oggetto con il *suo proprio* concetto, ossia accordo dell'oggettività in generale con il concetto (cioè con la ragione).<sup>60</sup>

Schopenhauer, invece, critico verso l'identificazione di reale e ideale, riduce l'oggetto a una rappresentazione soggettiva:

lattia di un'epoca giunta alla disperazione di riconoscere come vero solo il soggettivo (come termine ultimo al di là del quale il soggetto non è in grado di andare). Anche il criticismo si pone dentro a questa prospettiva, secondo la quale la vera natura dell'oggetto è tale soltanto perché il soggetto gli ha conferito i caratteri della verità.

<sup>58</sup> Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §§ 24-25. La categoria suprema che è l'unità di soggettività e oggettività è l'*idea* (cfr. *Ibid.*, § 214). Non bisogna dimenticare che il pensiero di Hegel analizza categorie, ossia concetti che stanno per strutture ontologiche; quindi non riguarda il rapporto delle rappresentazioni oggettive con gli oggetti dell'esperienza. Ci troviamo all'interno della sfera delle determinazioni logiche astratte, rispetto alle quali l'esteriorità degli oggetti spazio-temporali è irrilevante. Quando Hegel parla di oggettività e la assimila al mondo oggettivo in generale, non si riferisce al mondo nello spazio e nel tempo, ma a una struttura interna ideale. Come rileva Brinkmann, «diventa una sfida, quindi, distinguere tra l'ideale struttura logica dell'ideale e quella del reale» BRINKMANN, *Oggettività*, cit., p. 192, n. 34.

<sup>59</sup> ILLERATI, GIUSPOLI, MENDOLA, *Hegel*, cit., p. 131.

<sup>60</sup> BRINKMANN, *Oggettività*, cit., p. 187. Da questa impostazione ne consegue la distinzione tra verità ontologica da un lato e correttezza epistemologica dall'altro lato.

Il mondo come rappresentazione [...] ha dunque due metà essenziali, necessarie e inseparabili l'una dall'altra. Una è l'oggetto, le cui forme sono lo spazio e il tempo, per mezzo dei quali si realizza la molteplicità. Ma l'altra metà, il soggetto, non si trova nello spazio e nel tempo, poiché è presente tutta intera e indivisa in ogni essere capace di rappresentazione<sup>61</sup>.

La realtà, quindi, cesserebbe di esistere senza il soggetto. Questo significa che soggetto e oggetto si implicano reciprocamente, e noi non possiamo mai derivare uno dall'altro. Secondo questa prospettiva, possiamo parlare di un oggetto *per* un soggetto, vale a dire: l'oggettività è tale perché è percepita da un soggetto<sup>62</sup>. In termini fenomenologici, Husserl parla della correlazione fondamentale tra coscienza e mondo

L'empirio-criticismo, invece, ha combattuto la dualità di oggetto e rappresentazione. Avenarius, ad esempio, contesta la contrapposizione tra mondo empirico esterno e mondo interiore dei pensieri, e ripristina il concetto naturale di mondo<sup>63</sup>. Nella *Critica dell'esperienza pura*<sup>64</sup> sostiene che possiamo avere un concetto di mondo che ritorna all'esperienza pura e purificata, in cui l'ente e ciò di cui l'ente fa esperienza coincidono nuovamente. Si tratta di regredire da come noi *pensiamo* la vita soggettiva a come la *esperiamo*. È un concetto puramente empirico di mondo, in opposizione ai concetti di mondo non esperibili. Sul senso dell'esperienza del mondo torneremo a parlarne nel quarto capitolo.

<sup>61</sup> ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi Editore, Torino 2013, § 2, p. 32.

<sup>62</sup> Allo stesso modo, anche la fenomenologia porrà in primo piano la correlazione tra i due poli, quello soggettivo e quello oggettivo.

<sup>63</sup> Cfr. RICHARD AVENARIUS, *Il concetto umano di mondo*, tr. it. di C. Russo Krauss, Morcelliana, Brescia 2015.

<sup>64</sup> *Id.*, *Critica dell'esperienza pura*, tr. it. di A. Verdino, Editori Laterza, Bari 1972.

### 1.3 Mach

Assieme ad Avenarius, Ernst Mach è uno dei massimi esponenti dell'empiriocriticismo. Questo indirizzo filosofico voleva essere un *empirismo critico* che si proponeva di determinare i limiti di validità della scienza e faceva dell'esperienza pura (basata sulle sensazioni e sgombra da ogni elemento soggettivo) la base della conoscenza.

Il nome di Mach non ricorre mai nella *Crisi*<sup>65</sup>, ma lo troviamo già nei *Prolegomeni a una logica pura*<sup>66</sup> dove Husserl riconosce l'influenza del suo pensiero, ma prende anche posizione contro il concetto di "economia del pensiero", che è parte dell'approccio epistemico di Mach. Con questo approccio (che criticava il metodo ipotetico-deduttivo) Mach ritiene che il pensiero deve evitare ipotesi non necessarie e semplificare concetti complessi. Secondo Husserl, questo approccio è utile nella teoria *pratica* della conoscenza, ma non in quella *pura* della conoscenza (in particolare nelle leggi ideali della logica pura). E contro l'economia del pensiero, che riconduce alla fondazione psicologica, Husserl rivolge le obiezioni avanzate già contro lo psicologismo e il relativismo<sup>67</sup>.

Ne *La meccanica nel suo sviluppo, esposto in modo storico-critico*<sup>68</sup> (1883) Mach rapporta le teorie astratte della

<sup>65</sup> Il nome di Mach ricorre nel corso di lezioni del 1910-11 sul concetto naturale di mondo, intitolato: *I problemi fondamentali della fenomenologia* (§ 35) dove Husserl parla della conversione dall'esperienza naturale all'esperienza fenomenologica. In queste lezioni Husserl cita anche Avenarius per criticare il suo concetto di esperienza pura (§ 10).

<sup>66</sup> Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, I-II, pp. 201-219 (in particolare c. IX: *La logica e il principio dell'economia del pensiero*, § 55).

<sup>67</sup> Sul rapporto tra Avenarius, Mach e Husserl rinvio a: EMANUELE SOLDINGER, *Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik*, Ergon-Verlag, Würzburg 2010, pp. 189-217.

<sup>68</sup> ERNST MACH, *La meccanica nel suo sviluppo, esposto in modo stori-*

fisica moderna ad alcune semplici premesse, fondate sulle percezioni sensibili. Tutte le nostre conoscenze della natura possono cioè essere ricondotte alle sensazioni perché queste soltanto esistono in modo indubitabile in quanto sono il contenuto immediato della coscienza. Husserl ha criticato aspramente questo fenomenalismo che riduce la realtà (e le sue categorie) ad aggregati di sensazioni. Per Husserl i concetti scientifici non sono riducibili alle sensazioni e non possiamo esperire con i sensi la vera natura della realtà perché le cose dei sensi sono ancora formazioni soggettive. E le realtà che il fisico considera “vera natura”, sono invece trascendenti (di un ordine superiore) rispetto alle cose date nei sensi<sup>69</sup>. Questo punto distingue chiaramente la fenomenologia dal sensismo. Per Mach, di conseguenza, qualsiasi idea di una conoscenza *a priori* (l’idea di un tempo, di uno spazio o di un movimento assoluti) va respinta perché è un’astrazione non giustificabile mediante l’esperienza. In un’opera precedente, Mach aveva scritto che «[l]’osservazione istintiva e inconsapevole precede sempre quella consapevole, cioè l’indagine scientifica. Questi primi atti conoscitivi costituiscono anche oggi il più solido substrato di ogni pensiero scientifico»<sup>70</sup>. Se le nostre conoscenze, dunque, sono relazioni

*co-critico*, tr. it. di A. D’Elia, Paolo Boringhieri, Torino 1977. I primi lavori di Mach mostrano la sua stretta adesione al meccanicismo: divenne poi uno dei critici più radicali dei suoi presupposti. Mach denuncia due limiti della scienza: quello metodologico (l’*apriorismo* e il conseguente mancato riconoscimento che la scienza produce sempre soltanto ipotesi, e forma concetti provvisori e rivedibili) e quello filosofico-metodologico (la pretesa della distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé di spiegare i fenomeni empirici mediante l’appello a entità inosservabili o a strutture sottostanti).

<sup>69</sup> Cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, cit., p. 403.

<sup>70</sup> ID., *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Praga 1872. Ne deriva che l’attività spirituale dello scienziato e dell’inventore sostanzialmente non è diversa da quella dell’uomo

tra sensazioni, le concezioni della fisica non sono “assolute”, ma valgono finché si attengono dentro i limiti dell’esperienza dal momento che noi non possiamo uscire dal cerchio dei nostri *sense data*. Pertanto non è data ai nostri sensi la possibilità di giungere fino al fondo della natura. Anche per Husserl non c’è un’esatta continuità tra esperienza e scienza, ma c’è piuttosto una rottura e una discontinuità; cioè, la scienza ha un aspetto costruttivistico. Per Mach le costruzioni scientifiche si basano su dei fatti empirici: per questo secondo lui le basi di una scienza possono mutare quando gli esperimenti fatti lo consigliano. I concetti della scienza, quindi, non colgono la struttura ultima delle cose, ma con un senso diverso da Husserl (per Mach tali concetti sono strumenti che ci aiutano a organizzare i dati dell’esperienza e ordinare la complessità dei fatti). Mach combatte i presupposti realistici e fattualistici delle scienze: per lui i corpi non empirici non esistono come tali appunto perché ciò che esiste è un flusso continuo di sensazioni irriducibili e congiunte tra di loro. In particolare, i concetti e i principi della dinamica non possiedono quell’evidenza e quell’immutabilità che i fondatori della meccanica pretendevano che avesse; al contrario, hanno un’ineliminabile dimensione convenzionale, casuale ed empirica.

Dunque, se l’unico criterio di conoscenza della realtà sono le sensazioni mondane, allora le teorie fisiche che elaboriamo non possono allontanarsi dalle intuizioni naturali per costruire delle astrazioni. Mach, quindi, respinge ogni pretesa di oltrepassare l’esperienza, alla ricerca di strutture o entità inosservabili. La sua opera scientifica rifiuta ogni presupposto metafisico e rigetta dalla fisica ogni ente non osservabile, come gli atomi.

comune. Ciò che quest’ultimo esegue istintivamente, lo scienziato lo fa con un metodo.

Anche in *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico* (1886) le sensazioni sono considerate come l'unico legittimo punto di partenza delle ricerche naturali: «il mondo consta solo di nostre sensazioni»<sup>71</sup>. Egli, quindi, decostruisce l'immagine fisica del mondo e formula anche una visione monistica della realtà basandosi sull'unità dell'io e del mondo. Gli oggetti fisici vengono costruiti a partire da sensazioni elementari, date e non ulteriormente analizzabili: «non sono i corpi, quindi, che generano le sensazioni, ma sono i *complessi di elementi* (complessi di sensazioni) che formano i corpi»<sup>72</sup>. I fenomeni che costituiscono il mondo non sono quindi fenomeni psichici (soggettivi): l'"oggettività" delle sensazioni (nel senso della loro autonomia dal soggetto) è garantita dalla loro matrice fisiologica. Il piano psichico e quello fisico (l'io e il mondo), però, non sono separati perché nelle sensazioni i singoli elementi si condizionano a vicenda. Nell'esperienza noi colleghiamo le sensazioni in maniera funzionale, mentre quando conosciamo riproduciamo nelle sensazioni psichiche interne le sensazioni del mondo esterno, legate al corpo. L'io, quindi, è un raggruppamento di sensazioni e la scienza deve descrivere le connessioni tra sensazioni nel modo più semplice possibile per consentire all'uomo di gestire il suo rapporto con il

<sup>71</sup> *Id.*, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli-Bocca, Milano 1975, p. 45. Va precisato, però, che per Mach la realtà è qualcosa di più complesso di un mero insieme di sensazioni (un sensismo alla Berkeley), e infatti parla di relazioni funzionali degli elementi.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 57. La conoscenza, dunque, ha a che fare con l'organizzazione e la diversa combinazione degli "elementi" fondamentali (sensazioni, dati empirici, unità dell'esperienza) che precedono la distinzione tra fisico e psichico. Quindi, viene meno ogni distinzione tra fenomeno e cosa in sé, e vengono eliminati i concetti di sostanza e di causa (sostituita dal concetto matematico di funzione). Anche il concetto di "io" è un concetto ausiliario: per l'empiriocriticismo il primato spetta agli elementi.

mondo circostante. Perciò, lo scopo della scienza non è ricercare le cause, ma la connessione dei fenomeni mediante relazioni matematiche. Le cosiddette “leggi della natura” sono regole che riassumono il succedersi delle nostre sensazioni in rapporto ai nostri interessi.

La principale opera di epistemologia di Mach è *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*<sup>73</sup> (1905). Le conoscenze scientifiche vengono sempre ricondotte ai dati sensoriali. Le percezioni sensibili sono collegate tra di loro spazialmente e temporalmente; queste connessioni però non rimangono stabili, ma mutano. Invece, ciò che non muta sono gli elementi primi (cioè non scomponibili), ossia le sensazioni. Queste sono legate a un io che le percepisce: quindi, l’io e il mondo non possono essere mai separati. Scopo della scienza della natura è indagare le relazioni intersensoriali al fine di elaborare teorie che ci aiutino ad agire in maniera più consapevole<sup>74</sup>. Per Mach le leggi di natura sono semplicemente «limitazioni che prescriviamo, guidati dall’esperienza, alla nostra aspettativa»<sup>75</sup>. In questo senso, allora, vanno intese come «un prodotto del nostro bisogno *psicologico* di orientarci nella natura, di non assumere una posizione di estraneità e di disordine di fronte ai suoi processi»<sup>76</sup>. La conoscenza, quindi, non ha valore se ci fa raggiungere delle verità assolute, ma ha valore in quanto ci aiuta a gestire in modo più efficace le situazioni in cui ci troviamo.

Una sottolineatura che reputo importante in quest’opera è la rivalutazione del senso comune<sup>77</sup>. Se le radici

<sup>73</sup> Id., *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, tr. it. di S. Barbera, Einaudi, Torino 1982.

<sup>74</sup> La scienza produce finzioni provvisorie ed espedienti utili per determinati fini pratici.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>77</sup> Anticipa la critica di Husserl alle costruzioni scientifiche e il richia-

della scienza si trovano in una visione pre-scientifica e comune del mondo (in linguaggio husserliano, la *Lebenswelt*), allora il sapere comune non è estraneo alla scienza, ma esso presenta già i presupposti di una razionalità scientifica. Mach mette in luce non la matrice irrazionale della conoscenza scientifica, ma la struttura razionale del comportamento non scientifico. Il senso comune non è un comportamento ingenuo, ma è l'espressione imperfetta di un comportamento razionale, una forma di sapere già impregnata di razionalità scientifica<sup>78</sup>: è «una rappresentazione secondaria [*Nebenvorstellung*]»<sup>79</sup> della scienza. Il senso comune, però, ha un'importanza decisiva per la scienza perché mostra che il nostro sapere si costruisce attraverso un meccanismo di astrazione<sup>80</sup>. Come osserva Zellini, «esso diventa il criterio per una diversa comprensione del sapere scientifico: non più come una forma *a priori*, che si impone all'esperienza, ma come una forma in divenire che nasce dall'esperienza e ad essa ritorna per elaborarla ed ampliarla entro costruzioni simboliche»<sup>81</sup>. Per Mach «ogni tipo di vita intellettuale prende quindi le mosse dalle sensazioni e vi ritorna»<sup>82</sup>. Il senso comune, perciò, permette di ripensare il sapere scientifico in modo nuovo perché mostra la possibilità di una scienza che procede non a partire da presupposti astratti, ma da condizioni concrete, pragmatiche. Quindi, rispetto alla logi-

mo alla *Lebenswelt* di cui tratterà il prossimo capitolo. Rinvio a questo proposito a: SUSANNA ZELLINI, *Wittgenstein, Mach e il senso comune*, in P. GORI (a cura di), *Ernst Mach. Tra scienza e filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 129-150.

<sup>78</sup> Cfr. ZELLINI, *Wittgenstein, Mach e il senso comune*, cit., p. 143.

<sup>79</sup> MACH, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 240.

<sup>80</sup> Come vedremo nel terzo capitolo, in Husserl il *common sense* è, invece, un ostacolo per il passaggio dall'atteggiamento naturale obiettivo all'atteggiamento fenomenologico-trascendentale.

<sup>81</sup> ZELLINI, *Wittgenstein, Mach e il senso comune*, cit., p. 143.

<sup>82</sup> MACH, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 142.

ca matematica che si basa su ipotesi (condizioni *a priori*) da cui si potrebbe dedurre una tesi, «nella scienza, *all'inverso*, dobbiamo prendere le mosse da fatti sicuramente dati e pervenire alle condizioni con un ragionamento regressivo, analitico, indeterminato»<sup>83</sup>. La scienza, cioè, non deve imporsi sull'esperienza, imprigionandola in degli schemi *a priori* (Husserl parla di un «abito ideale»), ma piuttosto dovrebbe integrarla in forme simboliche che permettono di elaborare e arricchire tale esperienza. L'effetto di una simile «integrazione mentale» è di «ampliare l'esperienza»<sup>84</sup> della realtà. Quello che non possiamo accertare con l'osservazione possiamo però renderlo oggetto di un'ipotesi. Mach, quindi, esplora la possibilità di una logica non basata sulla causalità, ma che procede per esperimenti e tentativi, una logica che disegna una trama di connessioni possibili dentro alla realtà visibile. Come già per Kant, la conoscenza è l'esito di una connessione. La sintesi che deriva da tale connessione non dà luogo però a una struttura oggettiva (definitiva), ma sempre variabile e provvisoria, perché i fatti arbitrariamente stabiliti «si spostano sempre più avanti col progredire del pensiero scientifico»<sup>85</sup>. In modo diverso, ma anche la coscienza di Husserl è legata al carattere sintetico e processuale dell'esperienza.

Da quanto accennato in queste pagine, il rapporto tra Mach e Husserl è sfaccettato e complesso. Possiamo dire che Husserl si muove tra l'empirismo (monismo sensistico) di Mach e il neokantismo. Ho richiamato il contenuto di alcune opere di Mach perché vi troviamo temi che

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 231. Tale procedere in senso inverso, invece di partire da un'ipotesi astratta per dimostrare una tesi, pone una tesi e procede all'indietro.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>85</sup> MACH, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 5.

ritornano anche nella *Crisi*<sup>86</sup>, ma con esiti molto diversi perché Husserl vuol dire cose diverse. Tuttavia, Husserl ha anche riconosciuto l'importanza del metodo descrittivo di Mach: lo ha utilizzato come punto di partenza per elaborare la riduzione per mezzo della quale esplorare le strutture essenziali delle esperienze, senza presupposizioni. Grazie alla riduzione, la cosa non è una connessione di sensazioni (come in Mach), ma l'elemento identico che nella sensazione si manifesta attraverso una molteplicità di manifestazioni<sup>87</sup>. Nonostante le differenze teoriche, Mach ha giocato quindi un ruolo cruciale nella genesi della fenomenologia di Husserl.

#### 1.4 Heidegger

Con la *Seinsfrage*, Heidegger ha riproposto la questione del senso dell'essere come questione centrale dell'indagine filosofica e questa tematica attraversa l'intero suo pensiero. Il problema dell'obiettivismo si lega chiaramente all'ontologia. In questo senso questo tema è presente anche in Heidegger: come nella *Crisi* di Husserl ritorna il tema del rapporto filosofia-scienze, ma ha una diversa declinazione rispetto a Husserl<sup>88</sup>. Vediamo come lo sviluppa.

<sup>86</sup> Ad esempio: l'interesse per l'empirismo e il concetto di esperienza, l'intuizionismo nella conoscenza e il rapporto esperienza-pensiero, il rapporto tra esperienza e scienza (matematica), l'astrazione idealizzante, il rapporto io-mondo.

<sup>87</sup> Cfr. HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 14-15.

<sup>88</sup> Cfr. STEFANO BESOLI, *Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl*, «Bollettino Filosofico», 2020, 35, pp. 249-279; RENATO CRISTIN (a cura di), *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in E. HUSSERL, M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pp. 11-129; STEVEN CROWELL, *Ontology and Transcendental Phenomenology. Between Husserl and Heidegger*, in B.C. HOPKINS (a cura di), *Husserl in Contemporary Context. Prospects for Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Bo-

Nella conferenza *L'epoca dell'immagine del mondo*<sup>89</sup> (1938) Heidegger parla di una concezione globale del mondo e interpreta uno dei fenomeni fondamentali dell'attuale metafisica: quello della scienza. L'interpretazione metafisica dell'Essere come ente dà luogo alla concezione della verità come certezza. Per comprendere quale concetto di verità è in vigore bisogna indagare la metafisica dell'epoca moderna, metafisica che fa tutt'uno con la scienza e con la tecnica. La tecnica si basa a sua volta sulla fisica moderna che è una fisica matematica<sup>90</sup>. La scienza moderna, quindi, è diversa dall'*episteme* greca e dalla *doctrina* medioevale. Inizialmente le scienze avevano un rapporto con le cose fondato sulla prassi; nel tempo, però, il venir meno dell'atteggiamento pratico ha fatto sorgere il comportamento teoretico. In questo atteggiamento la conoscenza delle cose tende all'intuizione e l'intuizione considera le cose come presenti. Se ogni conoscere, quindi, diventa un rendere presente l'ente, il mondo stesso è considerato come ciò che è semplicemente presente o sottomano (*vorhanden*). La fisica moderna giunge a scoprire ciò che è a portata di mano mediante un

ston-London 1997, pp. 13-36; FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997; FRANCO VOLPI, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Theoria», 1984, I, pp. 125-162.

<sup>89</sup> MARTIN HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, a cura di P. Chiodi, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

<sup>90</sup> Husserl, invece, voleva rinnovare l'ideale classico di una filosofia sistematica che culmina nella metafisica, ma esprime considerazioni simili sulla tecnica. A causa della scomparsa dell'idea di una *filosofia* scientifica universale, le diverse scienze e la logica sono diventate una «tecnica teoretica» (HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 21). Egli pone quindi in antitesi la scienza genuina come filosofica (radicata in una filosofia universale) e le scienze tecniche indipendenti. Anche la logica, che avrebbe dovuto condurre la scienza sulla strada della scientificità genuina, è diventata essa stessa una scienza positiva, di carattere non filosofico.

«*progetto matematico della natura stessa*»<sup>91</sup>. Ciò che è decisivo nella fisica, quindi, è questa proiezione matematica *a priori* della costituzione dell'essere della natura. Grazie a questa proiezione, la fisica apre anche l'orizzonte per un'ulteriore determinazione quantitativa delle sue caratteristiche. In senso generale, la scienza quindi è una tematizzazione che considera l'ente mondano come un oggetto oggettivamente determinabile. In questa indagine sull'ente la scienza procede con il metodo matematico, e assume la matematica come scienza esatta in grado di misurare la natura con precisione numerica.

L'oggettivazione dell'ente, quindi, fa parte del procedere stesso della scienza e questa «ripone l'essere dell'ente in tale oggettività»<sup>92</sup>. Heidegger osserva però che nessuna epoca, precedente alla nostra, «ha elaborato un oggettivismo così spinto»<sup>93</sup>. Perciò, «riflettere sul Mondo Moderno significa cercare la moderna immagine del mondo [*Weltbild*]»<sup>94</sup>. Il mondo moderno, cioè, è divenuto un'immagine perché è stato rappresentato e «il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine»<sup>95</sup>. Nella greicità, invece, ciò non era possibile. E rispetto a questa immagine, l'uomo è diventato *subiectum*.

L'oggettività (*Gegenständigkeit, Objektivität*), quindi, è un modo moderno di interpretare gli enti che sono rappresentati a, da e per un soggetto. Dire “rappresentato” significa che «l'essere si determina nell'ambito della soggettività della ragione, e soltanto in esso [...]. Per dirlo con una formula: ogni oggettività degli oggetti riposa

<sup>91</sup> *Id.*, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 2005, p. 428.

<sup>92</sup> *Id.*, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 83.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 99.

nella soggettività»<sup>96</sup>. Per Heidegger, quindi, l'oggettività è una maniera di rispondere al bisogno di trovare una ragione sufficiente e un fondamento di tutto ciò che è. Nemmeno per Husserl, però, l'obiettivo della fenomenologia è di garantire l'obiettività, ma di comprenderla perché «nessuna scienza esatta e obiettiva spiega seriamente, né può spiegare, qualcosa»<sup>97</sup>. Riferendosi al modo in cui Leibniz ha dato alla tesi del fondamento la formulazione del *principium reddendae rationis sufficientis*, Heidegger scrive:

L'ente appare come oggetto. L'essere viene in luce come l'oggettività degli oggetti. L'oggettività degli oggetti entra in relazione reciproca con la soggettività dei soggetti. L'essere, inteso come oggettività degli oggetti, viene fissato in riferimento al rappresentare del soggetto. Da adesso in poi, questo rapporto fra soggetto e oggetto vale come l'unico ambito in cui si decide in merito all'ente rispetto al suo essere, in cui si decide, cioè, dell'essere, ma sempre e soltanto in quanto oggettività dell'oggetto, e mai dell'essere in quanto tale.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> ID., *Il principio di ragione*, tr. it. di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991, p. 138. Anche per Husserl non vi è un ente che funge da datità assoluta, ma l'essere si dice sempre in relazione al modo del suo darsi alla soggettività.

<sup>97</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 215.

<sup>98</sup> HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 100. L'analisi di Husserl in questo punto è vicina a Heidegger: ciò che manca alle scienze positive è una scientificità genuinamente filosofica, che ha il carattere di *episteme*, di scienza dell'essere nel senso ultimo: «[...] le scienze, a causa della incompienza delle loro proprie operazioni [...], non sono in grado di chiarire il vero senso d'essere (*Seinssinn*) del loro campo e dei concetti che lo abbracciano, e perciò di dire in senso vero e ultimo quale senso ha l'ente di cui parlano, e quali orizzonti di senso esso presuppone, orizzonti di cui le scienze non parlano, e che tuttavia partecipano alla determinazione del senso» HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., pp. 30-31, corsivo mio.

Qui non ci si riferisce a un soggetto che è individuale, ma a una soggettività razionale e trascendentale che incarna la pretesa di essere il principio di ragione sufficiente. In altre parole, il metodo trascendentale corrisponde alla pretesa della tesi del fondamento:

La fornitura del fondamento sufficiente degli oggetti è quel rappresentare che, prima di tutto, pone in risalto e al sicuro l'oggettività dell'oggetto, e che, proprio per questo, fa esso stesso parte dell'oggettività, e cioè dell'essere dell'ente esperibile. Il metodo trascendentale corrisponde alla pretesa della tesi del fondamento.<sup>99</sup>

Come vedremo nel prossimo capitolo, Husserl, invece, è incline ad approfondire la tematica della soggettività trascendentale che fa della fenomenologia l'«ontologia universale concreta»<sup>100</sup> dalla quale non è esclusa nemmeno la metafisica in generale<sup>101</sup>. Questa dottrina, chiamata anche logica concreta dell'essere, sarebbe «l'universo in sé primo della scienza fondata in modo assoluto [...] il fondamento per le autentiche scienze dei dati di fatto»<sup>102</sup>. Il trascendentale permette alla filosofia di non rimanere ancora al piano naturale. Quindi, mentre Heidegger criti-

<sup>99</sup> HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 138.

<sup>100</sup> ID., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 197. La fondazione trascendentale della soggettività però si dà con la logica trascendentale che equivale all'ontologia (ID., *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G.D. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 289). Husserl pubblica questo testo, che costituisce la fenomenologia autentica della ragione, contro le due accuse, rivoltegli da Heidegger, di neokantismo e idealismo.

<sup>101</sup> «Husserl non è mai stato restio a trattare dei problemi riguardanti la possibilità di una metafisica o di una scienza dell'essere in senso assoluto, ma lo ha fatto per lo più nei termini di critica della conoscenza» BESOLI, *Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl*, cit., p. 275. Rinvio a: HUSSERL, *Aus der Einleitung der Vorlesung "Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik" (1898/99)*, in ID., *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung 1902/03*, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 225-255.

<sup>102</sup> HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 197.

ca il principio di ragione, si allontana dalla logica e rifiuta l'essere della coscienza come il modo assoluto di essere, per Husserl l'egologia dell'ego primordialmente ridotto è la prima delle discipline scientifiche. Nell'ambito di questo campo di coscienza, purificato dalle riduzioni, si costituiscono oggetti dotati di un senso oggettivo. Heidegger, invece, rifiutando questo lessico cartesiano, vuole rinnovare il senso del trascendentale rendendo la fenomenologia tema della riflessione ontologica. Heidegger, però, affronta il tema del senso dell'essere in generale prendendo le mosse dall'analisi dell'essere nel suo esistere (pone a tema il *Dasein*).

Tornando ad Heidegger, il destino dell'essere, per la *ratio* determinata dal *principium rationis*, è di essere considerato in quanto oggettività, e questo preteso potere della ragione riduce ogni ente alla sua calcolabilità. La calcolabilità, però, presuppone che la cosa ci venga incontro come qualcosa di garantito: in questo modo, quindi, la realtà si mostra a noi come un *Gegen-Stand*, cioè un oggetto.

In *Scienza e meditazione* (1953) Heidegger precisa che il termine "oggetto" nasce solo nel XVIII secolo come traduzione del latino *obiectum*, ma «né il pensiero medievale né quello greco pensano la presenza come un oggetto»<sup>103</sup>. Chiedendosi che cos'è la realtà, Heidegger osserva che il carattere di oggetto (*Gegenständlichkeit*) è dunque un carattere della cosa pensata come presente e portata in primo piano, e che diventa un oggetto per un rappresentare (*vor-stellen*). Fenomenologicamente, questo è funzionale, ma non rispetta l'ontologia, cioè il manifestarsi della

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p. 32. Secondo Heidegger, il senso fondamentale secondo il quale l'essere viene inteso dai Greci è il "venire alla presenza" (*an-wesen*), mentre la "presenza" (*Anwesenheit*) accentua la staticità come l'essere nella presenza.

cosa (è un riduzionismo ontologico). Né per Husserl, né per Heidegger l'essere si dà come qualcosa di oggettuale. Husserl, però, restituisce alle cose il loro senso d'essere mediante la costituzione; Heidegger, invece, rifiuta l'"idealismo fenomenologico" (l'orientamento dell'oggettualità degli oggetti alla coscienza) husserliano perché richiama questa metafisica della presenza.

Nell'epoca moderna è Kant la figura centrale che, lavorando dal presupposto della relazione soggetto-oggetto, equipara l'esperienza all'esperienza dell'oggettività degli oggetti, e l'Essere all'essere l'oggetto di una possibile esperienza. Per questo «l'ente è ente in quanto è oggetto per una coscienza»<sup>104</sup>. Dall'egemonia dell'esperienza dell'oggettività scaturisce però un rapporto manipolante con gli enti, tipico della tecnica. La moderna tecno-scienza è sempre più capace di fare a meno degli oggetti in favore di una riserva permanente di forze a disposizione dell'uomo. Come detto poco sopra, le cose in sé stesse, però, *non* sono oggetti; quindi non la cosalità, ma l'oggettività delle cose è legata alla loro rappresentazione (*vorstellen*) o alla loro produzione (*herstellen*)<sup>105</sup>.

La critica alla metafisica occidentale (interpretata come oblio della differenza ontologica) serve a Heidegger a decostruire l'ontologia moderna. La metafisica ha sempre pensato l'Essere dell'ente, ma mai l'Essere come tale. L'autentica metafisica, invece, si interroga sul senso dell'Essere come tale. Nella metafisica il pensiero, inteso come una modalità del rapporto con gli enti, è concepito nella forma del rappresentare qualcosa. Progressivamente è prevalso il pensiero che ha interpretato l'entità dell'ente come una identificazione dell'Essere con l'og-

<sup>104</sup> ID., *Il principio di ragione*, cit., p. 133.

<sup>105</sup> ID., *La cosa*, in ID., *Conferenze di Brema a Friburgo*, tr. it. di G. Guriatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 21 ss.

gettività dell'ente (o con la rappresentazione<sup>106</sup>). In un paragrafo dei *Contributi alla filosofia*, intitolato *Il pensiero che raggiunge l'Essere*, Heidegger scrive:

In base a tale meditazione si giunge a capire che il predominio del *pensiero* (il fatto che esso stesso sia diventato il filo conduttore, nella forma del rappresentare qualcosa in generale) abbia spinto in misura sempre crescente l'interpretazione dell'entità dell'ente *nella* direzione da cui alla fine doveva derivare l'equiparazione dell'essere all'oggettualità dell'ente (la rappresentatezza in generale). E capendo ciò si viene a sapere che il pensiero e il suo predominio (nella trattazione della domanda guida e nella scelta del filo conduttore) hanno sbarrato ogni via verso la domanda ovvero verso la possibilità di rendere necessaria la domanda sulla *verità dell'Essere*.<sup>107</sup>

Alla domanda “che cos'è ciò che c'è se non è un ente”, Heidegger risponde con la differenza ontologica (*ontologische Differenz*<sup>108</sup>) tra essere ed ente e basa l'ontologia sul manifestarsi temporale dell'essere. Come abbiamo visto poco sopra, per Heidegger non basta tematizzare teoreticamente (*Objektivierung*) l'ente come semplice presen-

<sup>106</sup> ID., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 442. Com'è noto, Heidegger vede nel nichilismo di Nietzsche il compimento della metafisica come oblio dell'Essere (nel nichilismo dell'Essere non ne è più nulla). Nel proprio nichilismo, la metafisica cela però anche la necessità del passaggio a un altro inizio; la verità della metafisica (divenuta non più problematica attraverso l'affermazione dell'ente) fissa l'accessibilità dell'ente in base a sé stessa, nella volontà di potenza; e infine, l'eterno ritorno dell'eguale addita l'essere sempre come presenza. Cfr. ID., *Nietzsche*, 2 voll., tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

<sup>107</sup> ID., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., p. 442.

<sup>108</sup> La prima occorrenza di questo concetto si trova in *Dell'essenza e del fondamento* (1928), ma fin dagli inizi Heidegger introduce questo concetto che, nei suoi scritti, assume valenze diverse a seconda del modo in cui l'essere è concepito. Cfr. anche ID., *Identità e differenza*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.

za<sup>109</sup> o come oggettualità perché non è un atteggiamento filosofico; invece, è un atteggiamento filosofico considerarlo secondo la sua specifica modalità d'essere e nella sua costituzione, cogliendone le determinazioni ontologiche. Per questo in *Essere e tempo* Heidegger si impegna in una ricomprensione del problema dell'essere e sviluppa un'ontologia fondamentale basata sull'analitica esistenziale del *Dasein*, l'unico "ente" in grado di porsi la domanda sull'essere<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> ID., *Essere e tempo*, cit., § 69 b.

<sup>110</sup> Heidegger prende di mira le concezioni moderne di soggettività (quelle che la pensano come *ego puro* o come coscienza) e tenta di fornire una spiegazione ontologica della soggettività mediante l'analitica dell'esistenza. Il *Dasein* può usare e conoscere gli enti perché li trascende in virtù di un mondo già dato. Heidegger si sforza di distinguere una soggettività "genuina" da qualsiasi relazione soggetto-oggetto (intesa come una relazione in cui soggetto e oggetto sono entrambi a portata di mano, e in cui il problema è come il soggetto esce dalla sua sfera interna per entrare in quella dell'oggetto). Questo problema, in realtà, è uno pseudo-problema poiché la trascendenza è la costituzione primordiale della soggettività del soggetto. Allo stesso modo, la trascendenza può essere afferrata solo «attraverso un'interpretazione ontologica costantemente rinnovata della soggettività del soggetto» (ID., *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 118). Negli scritti successivi al 1929 il termine "soggettività" è riservato alla concezione moderna istituita da Cartesio e ampliata da Kant (soggetto trascendentale), Hegel (soggetto assoluto) e Nietzsche (soggettività come volontà di potenza illimitata). Cruciale è il trasferimento da parte di Cartesio del "soggetto" dell'ontologia tradizionale al soggetto pensante (*cogito*). In questo modo ciò che è altro dipende da ciò che il soggetto rappresenta con certezza come oggetto, e nulla può sfuggire a questa oggettivazione. Inerente a questa soggettività è «l'illimitatezza incondizionata del dominio di possibili oggettivazioni rappresentative e del diritto di decidere intorno ad esse» (ID., *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 96). «La soggettività e *solo essa* produce [*zeitigt*] la suprema obiettività (nella forma della tecnica)» (ID., *La storia dell'essere*, a cura di A. Cimino, Marinotti Edizioni, Milano 2012, p. 37). L'oggettivazione di tutti gli esseri e il nichilismo che ne deriva costituiscono l'essenza dell'evento «attraverso il quale l'essere umano stabilisce la sua essenza nella volontà» (ID., *Nietzsche, II*, cit., p. 815). Cfr. DANIEL O. DAHLSTROM,

Anche nella raccolta *In cammino verso il linguaggio* Heidegger critica la concezione dei vissuti (gli *Erlebnisse*) intesi come meri riferimenti dell'oggettività al soggetto/coscienza:

*Erleben* significa sempre relazionare, relazionare appunto la vita, il vissuto a un io. *Erlebnis* indica il riferimento dell'oggettività al soggetto. Anche l'esperienza dell'io-tu, di cui tanto si parla, ricade nel cerchio metafisico della soggettività<sup>111</sup>.

Questa critica riafferma che l'*Erfahrung* trasforma chi la vive: fare esperienza significa lasciarsi trasformare da ciò che s'incontra, senza ridurre la natura a una oggettività producibile o manipolabile dopo che è stata ricondotta dentro alla soggettività. Nel prossimo capitolo vedremo che, per Husserl, anche il metodo trascendentale è a servizio di un'esperienza del mondo (l'io non è mai senza mondo) e rimanda ai gradi inferiori delle esperienze passive. Husserl, quindi, non trascura l'orizzonte ontologico, ma Heidegger elabora l'ontologia fondamentale proprio per evitare l'impostazione trascendentale che Husserl dà alla conoscenza (perché sembrava riportare al centro la coscienza, invece del senso dell'essere).

### 1.5 Sellars

La riflessione di Husserl sull'atteggiamento naturale, sul mondo della vita e sulla trasformazione di Galileo (di cui parlerò nel prossimo capitolo) influenzò il filosofo americano Wilfrid Sellars<sup>112</sup>. Qui richiamerò due punti del

*Subjectivity*, in Id. (a cura di), *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Publishing Plc, 2013, pp. 204-205.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 110.

<sup>112</sup> Cfr. MICHAEL HAMPE, *Science, Philosophy, and the History of Knowledge: Husserl's Conception of a Life-World and Sellars's Manifest and Scientific Images*, in D. HYDER – H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Scien-*

suo pensiero: le due immagini del mondo (e il problema connesso dell'unità della conoscenza, unità della ragione e delle scienze) e il mito del dato (che si connette alla critica dell'obiettivismo e al senso della conoscenza scientifica). Nella conclusione ritornerò al problema dell'intreccio tra scienza e filosofia.

Per Sellars noi uomini facciamo parte di una natura che è intrinsecamente storica e sociale, ma compiamo anche delle classificazioni e abbiamo prodotto un'immagine di noi stessi con la quale viviamo. Sellars esprime queste idee nel saggio *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*<sup>113</sup> (1962). La filosofia è un'impresa collettiva, rivolta a comprendere l'immagine (il modo di concepire l'uomo e il mondo) che gli esseri umani si sono dati nel corso della storia. La filosofia, quindi, esprime una dinamica di auto-comprensione; è un gigantesco esercizio di autocomprensione storica, un modo di orientarci nel mondo<sup>114</sup>, rivedendo di continuo le nostre mappe concettuali. Una parte delle risposte trovate nel corso dei millenni in questo processo sono diventate anche pensiero scientifico. Di fronte a noi, quindi, abbiamo due immagini del mondo: quella manifesta<sup>115</sup> e quella scientifica. Sono «due immagini es-

*ce and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010, pp. 150-163.

<sup>113</sup> Cfr. WILFRID SELLARS, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, in ID., *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, a cura di C. Marletti, G. Turbanti, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 3-46.

<sup>114</sup> Ciò che distingue l'impresa filosofica è «lo sguardo sul tutto» *Ibid.*, p. 6.

<sup>115</sup> L'immagine manifesta è un «affinamento o una sofisticazione di quella che può essere chiamata l'immagine "originaria"» (*Ibid.*, p. 10) in cui «gli oggetti primari dell'immagine manifesta sono persone» (*Ibid.*, p. 13), cioè tutte le cose in cui ci imbattiamo nell'esperienza ordinaria appaiono originariamente come animate da un'anima. Cfr. anche: CARLO GABBIANI, *Salvare i fenomeni? Filosofia della mente e fenomenologia tra immagine scientifica e immagine manifesta*, in R. LANFREDINI (a cura di), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi fenomenologica*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 69-99.

senzialmente dello stesso ordine di complessità, ognuna delle quali si propone come un quadro completo dell'uomo-nel-mondo»<sup>116</sup>. Per spiegare perché adotta il termine “immagine”, Sellars fa riferimento alla procedura di Husserl del mettere tra parentesi:

Chiamandole immagini non intendo negare all'una o all'altra lo *status* di “realtà”. Per usare il termine di Husserl, le sto “mettendo tra parentesi”, le sto trasformando da modi di esperienza del mondo in oggetti di riflessione e valutazione filosofica<sup>117</sup>.

L'“immagine manifesta” – come scrive Husserl in *Idee II* § 49 – opera nell'atteggiamento personalista: cioè è orientata alle persone, ai valori, alle pratiche e ai significati. L'immagine scientifica (o immagine teorica), al contrario, si distingue per il fatto che fa ricorso alla postulazione di entità teoriche<sup>118</sup>, che però possono anche entrare serenamente a far parte dell'immagine manifesta dopo un

<sup>116</sup> SELLARS, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, cit., p. 8. Sellars precisa che «l'immagine manifesta è anch'essa, in senso appropriato, un'immagine scientifica» *Ibid.*, p. 11. Ne parla anche come “idealtipi” nel senso di Max Weber.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 8. Come osserva Manca, «sebbene l'analogia con la nozione di “tra parentesi” di Husserl sia discutibile, è interessante che Sellars la utilizzi per spiegare il suo tentativo di cogliere due tipi ideali delle visioni molto più varie degli uomini nel mondo che i filosofi hanno delineato nel corso della storia. In effetti, la teoria del mondo della vita di Husserl nasce da una strategia simile (anche se più rigorosa e articolata), e questa teoria sembra essere la migliore candidata per la nostra considerazione, poiché rappresenta uno degli esempi più sofisticati dell'immagine manifesta» DANILO MANCA, *Husserl's lifeworld and Sellars's Stereoscopic vision of the world*, in D. DE SANTIS – D. MANCA (a cura di), *Wilfrid Sellars and Phenomenology. Intersections, Encounters, Oppositions*, Ohio University Press, Athens 2023, p. 74. Sellars, però, non collega il mondo della vita con l'immagine manifesta, ma con il mondo manifesto (che è uno con il dominio degli oggetti di medie dimensioni, poiché questo dominio è reso tematico dall'immagine manifesta).

<sup>118</sup> L'immagine scientifica «potrebbe essere detta in modo più appropriato l'immagine “postulativa” o “teorica”» *Ibid.*, p. 11.

certo tempo. Le due immagini sono abbastanza in continuità (pensiero e sensazioni sono presenti in entrambe), ma l'immagine scientifica ha preteso di essere sostitutiva dell'immagine manifesta e ha rivoluzionato di fatto il modo di guardare a noi stessi. Ciò che le tiene separate è il contrasto tra persone e cose. Come osserva Manca, «l'immagine manifesta mantiene la sua efficacia per la vita pratica, ma cede il passo all'immagine scientifica quando ciò che è in questione è la necessità di spiegare ciò che esiste realmente»<sup>119</sup>. Per questa ragione l'uomo non riesce più a sapere che cosa lo caratterizza in profondità. Tuttavia, sebbene scienza e filosofia si sono intrecciate, sia Husserl sia Sellars vedono anche la disunità della conoscenza tra la scienza (che si occupa dei fatti) e i «problemi della ragione»<sup>120</sup> (che comprendono anche valori e significati). Per Husserl spetta alla filosofia collegare i fatti con i valori e i significati; per Sellars, invece, è l'unità (presunta) del nostro linguaggio che ci costringe a cercare una connessione tra fatti e valori (o tra visione scientifica e immagine manifesta). In modo simile al compito che Husserl assegna alle scienze nella *Crisi*, Sellars scrive:

C'è una certa misura di verità in [...] [l'idea di una scienza unificata], ma trascura, tra le altre cose, un'altra dimensione della filosofia. Vogliamo capire in filosofia non solo ciò che accade e come funziona il mondo dei fatti, ma vogliamo anche capire come questo si collega alla vita umana, ai valori e agli obblighi umani, all'esperienza della bellezza e all'esperienza religiosa. Quindi, anche se le scienze si stanno reintegrando, rimane ancora il compito di vedere come il mondo dei fatti e il mondo del valore si adattano insieme<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> MANCA, *Husserl's lifeworld and Sellars's Stereoscopic vision of the world*, cit. p. 78.

<sup>120</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 3, p. 38.

<sup>121</sup> SELLARS, *Introduction to the Philosophy of Science*. Lectures given

Secondo Husserl, la ricostruzione storica del significato dei termini scientifici (derivati dall'esperienza ordinaria, e quindi l'analisi del mondo della vita) porterà di nuovo alla luce i significati fondamentali che hanno reso possibile la scienza. Quindi, la storia della scienza è il progetto che ci aiuterà a raggiungere la trasparenza e l'unità della conoscenza<sup>122</sup>. E l'unificazione del regno degli ideali con il regno dei fatti, sotto la guida della filosofia, porterà l'umanità europea al suo obiettivo finale (in questo senso i filosofi sono "funzionari dell'umanità"). La *Lebenswelt*, quindi, come regno del senso e del significato, svolge una funzione simile a ciò che Sellars chiama "immagine originale" e "immagine manifesta".

Anche per Sellars è possibile integrare le due immagini in un'unica visione stereoscopica del mondo, ma egli pensa che una scienza unificata non risolverà comunque i problemi della disunione tra fatti e significati, perché restano due regni di conoscenza diversi. Infatti, con l'immagine manifesta, l'uomo ha reso possibile distinguere tra cose e persone, ma questa distinzione scompare nell'immagine scientifica. Quindi, la questione se l'immagine manifesta e l'immagine scientifica possano essere fuse viene a coincidere con il problema se l'uomo sarà capace

at the Summer Institute for the History of Philosophy of Science at the American University, Washington, DC, June 1964, p. 3. Trad. mia.

<sup>122</sup> Da questo punto di vista, la consapevolezza che c'è una storia della scienza di cui tener conto è importante perché giustifica il fatto che nella filosofia della scienza vengano inclusi anche problemi di etica, problemi delle relazioni tra scienza e metafisica, come pure le dimensioni sociali che superano la restrizione della filosofia della scienza a un'epistemologia. Ad esempio, con la nozione di "conoscenza personale", Polanyi ha proposto l'idea di un sapere nelle sue dimensioni ontologiche e metafisiche, aperto e rivedibile, e al contempo in ascolto delle tensioni morali e religiose dell'uomo. Cfr. POLANYI, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London 1973.

di essere una creatura riflessiva e responsabile, che ha anche una visione di sé e del mondo. Così egli scrive:

L'immagine manifesta dell'uomo-nel-mondo può essere caratterizzata in due modi, che sono complementari piuttosto che alternativi. In primo luogo, essa è il quadro concettuale nei termini del quale l'uomo ha raggiunto la consapevolezza di sé stesso come uomo-nel-mondo. È il quadro nei cui termini, per usare un giro di frasi esistenzialista, l'uomo ha incontrato per la prima volta sé stesso – vale a dire, ovviamente, quando è divenuto uomo. [...] l'uomo non ha potuto essere uomo finché non ha incontrato sé stesso<sup>123</sup>.

L'immagine manifesta e l'immagine scientifica hanno la stessa funzione: cercano di spiegare cosa accade nel mondo e perché le persone si comportano nel modo in cui si comportano. In Husserl, il regno della scienza galileiana viene dopo l'esperienza del mondo della vita, e in Sellars l'immagine scientifica è posteriore all'immagine originale e all'immagine manifesta. Per entrambi, perciò, il mondo della vita è la fonte di tutti i significati che le scienze non sono in grado di produrre da sole. Per Husserl il mondo della vita ha una priorità su qualsiasi visione scientifica del mondo; per Sellars dall'immagine originale (tramite una differenziazione categoriale) si sviluppa l'immagine manifesta (basata sul senso comune), e da questa si sviluppa l'immagine scientifica. Se entrambe le immagini sono prodotte per gli stessi scopi esplicativi, dev'essere possibile fonderle in una "visione sinottica". Quindi un'origine ultima e una funzione comune servono come premesse per un'unificazione della conoscenza scientifica e non scientifica.

La critica all'obiettivismo si collega però anche al mito del dato inteso come qualcosa che si fonda e giu-

<sup>123</sup> *Id.*, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, cit., pp. 9.10.

stifica da sé stesso. Nel 1955-56 Sellars tenne a Londra delle conferenze intitolate: “Il mito del dato: tre conferenze sull’empirismo e la filosofia della mente”<sup>124</sup>. In esse tratta dei limiti dell’empirismo logico tradizionale. La tesi dell’empirismo tradizionale è che ciò che è percettivamente dato costituisce il fondamento della conoscenza empirica. Nella tradizione epistemologica il dato è ciò che noi cogliamo in episodi non verbali auto-autenticanti. Sellars precisa che «questi episodi di “cogliere” [*takings*] sono, per così dire, *i motori immobili della conoscenza empirica*, sono gli episodi del “*conoscere in presenza*” presupposti da tutta l’altra conoscenza, sia quella di verità generali che la conoscenza “in assenza” di altri fatti particolari»<sup>125</sup>. Il problema che egli però ravvisa riguarda l’autorità intrinseca di questi episodi perché essi «costituirebbero la tartaruga su cui sta l’elefante su cui poggia l’edificio della conoscenza empirica»<sup>126</sup>.

Questo saggio, dunque, analizza le strategie messe in campo dall’empirismo per risolvere il problema epistemologico delle relazioni tra il soggetto conoscente e la realtà empirica, dal momento che la conoscenza osservativa non sta in piedi da sola. L’empirismo tradizionale attribuiva all’esperienza empirica il compito di fondare la relazione di rappresentazione tra contenuto mentale e oggetti fisici attraverso dei nessi tra i due ambiti del reale. Nel primo Novecento ritroviamo questo approccio nelle teorie dei dati di senso. Il concetto di “dato di senso” è l’idea di un oggetto mentale conosciuto immediatamente e acquisito direttamente nell’esperienza percettiva. Secondo Sellars, però, questa è una costruzione teorica che,

<sup>124</sup> Cfr. ID., *Empirismo e filosofia della mente*, in ID., *L’immagine scientifica e l’immagine manifesta*, cit., pp. 175-248.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 224. Corsivo mio.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 221.

mescolando caratteri propri del mentale e del fisico, proietta un ponte tra i due ambiti in modo indebito. La nozione di “dato di senso”, quindi, manifesta l’idea che l’esperienza contenga elementi che si autogiustificano (perché già portatori di senso). Ciò significa che il loro semplice accadere è sufficiente alla loro conoscenza. Questo è ciò che Sellars intende con “mito del dato” contro cui egli si scaglia.

Sellars, però, cerca un’alternativa alle teorie dei dati di senso e la trova nella tesi kantiana in base alla quale i contenuti di conoscenza hanno un carattere normativo che si esprime attraverso relazioni di giustificazione. Perciò, quando definiamo un episodio come un episodio di conoscenza, lo stiamo collocando dentro allo spazio logico delle ragioni (più che all’interno dello spazio logico delle cause).

Da un lato, quindi, Sellars riconosce che la conoscenza diretta ha un ruolo basilare (cioè, non nega che la conoscenza empirica abbia un fondamento), dall’altro lato però rifiuta l’idea che ci siano dei contenuti “mitici” che si giustificano o si fondano da sé stessi. Riguardo al fondamento, egli ritiene che «la metafora del “fondamento” è fuorviante perché ci impedisce di vedere che, se c’è una dimensione logica in cui le altre proposizioni empiriche si fondano su resoconti osservativi, c’è un’altra dimensione logica in cui i secondi si fondano sulle prime»<sup>127</sup>. L’immagine è fuorviante soprattutto a causa del suo carattere statico; egli ritiene piuttosto che «la scienza, è razionale, non in quanto ha un fondamento, ma perché è un’impresa auto-correttiva, che può mettere *qualsiasi* tesi a repentaglio, ma non *tutte* allo stesso tempo»<sup>128</sup>.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 225.

Seguendo questa direzione di ragionamento, siccome ogni contenuto concettuale, per essere tale, dev'essere inserito in una rete di ragioni, per determinare la conoscenza empirica (che si basa su episodi percettivi attraverso i quali acquisiamo dei contenuti) il soggetto percipiente ha bisogno di padroneggiare anche altri contenuti mediante i quali gli è possibile giustificare inferenzialmente i primi. Per Sellars, cioè, non è possibile avere conoscenza osservativa di qualsiasi fatto a meno che non si conoscano anche molte altre cose<sup>129</sup>. Quindi, per poter parlare propriamente di un contenuto di conoscenza che deriva dall'esperienza diretta, egli accetta che l'autorità epistemica di un resoconto osservativo si basi sulla giustificazione che esso riceve dalla percezione, ma esige anche che il soggetto percipiente sia in grado di produrre tale inferenza dalla percezione.

Tentando di trovare un'alternativa al modello cartesiano della conoscenza, Sellars si rivolge anche all'analisi linguistica<sup>130</sup>. Egli pensa che nelle nostre proposizioni possiamo individuare in maniera chiara anche un residuo non proposizionale, residuo che sfugge all'analisi linguistica del contenuto osservativo nella percezione. In *Empirismo e filosofia della mente* (§ 22) questa componente residuale prende il nome di «contenuto descrittivo»<sup>131</sup>. Se vogliamo evitare gli errori della fenomenologia e allo stesso tempo non ricadere nel quadro cartesiano, abbiamo bisogno di uno strumento metodologico che gioca un ruolo cruciale. Si tratta qui della tesi secondo la quale l'acquisizione dello spazio logico (che ci è data con il lin-

<sup>129</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 222.

<sup>130</sup> Per Sellars il vero banco di prova di una teoria linguistica sta nel mostrare la connessione fondamentale del linguaggio con fatti non linguistici.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 205. In seguito Sellars introdurrà la denominazione di "stato interno" e di "impressione".

guaggio) e delle sue determinazioni concettuali consiste nell'apprendere un linguaggio con le sue regole. Questo, dunque, è il secondo elemento dell'argomentazione sellarsiana. Questa tesi viene introdotta nella Sezione VI del saggio nell'ambito dell'analisi dell'empirismo classico come modificazione dell'approccio humeano, con il nome di «nominalismo psicologico»<sup>132</sup>.

Infine, per Sellars la differenza essenziale che misura lo scarto tra il modello di spiegazione scientifico e quello del senso comune<sup>133</sup> consiste nel fatto che, al posto degli oggetti macroscopici del linguaggio osservativo del senso comune, il linguaggio delle teorie scientifiche introduce delle entità che postula per spiegare le correlazioni tra gli oggetti macroscopici<sup>134</sup>. Sellars vuole qui mostrare che la nozione di episodio interno può essere introdotta come oggetto scientifico, ma in una teoria che prenda a modello il comportamento verbale manifesto. In questo modo, infatti, «da una parte lo spazio logico dei pensieri viene modellato sulle espressioni proposizionali in base al ruolo funzionale che esse ricoprono in relazione alle regole del linguaggio, dall'altra parte lo spazio logico delle impressioni viene modellato sulle proprietà fenomeniche degli oggetti fisici del senso comune»<sup>135</sup>. Adesso possiamo comprendere cosa intende Sellars quando afferma che

nel caratterizzare un episodio o uno stato come episodio o stato *di conoscenza*, non stiamo dando una descrizione empirica di quell'episodio o stato; lo

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>133</sup> L'immagine manifesta e quella del senso comune non sono però la stessa cosa: la prima comprende anche teorie abbastanza raffinate, ad esempio l'evoluzionismo.

<sup>134</sup> Si tratta, ancora in abbozzo, dello scarto tra l'immagine manifesta e l'immagine scientifica (che rimanda al saggio del 1962: *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*).

<sup>135</sup> CARLO MARLETTI, GIACOMO TURBANTI, in W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., p. 179.

stiamo situando nello spazio logico delle ragioni, del giustificare ed essere in grado di giustificare quello che si dice.<sup>136</sup>

Tornando, infine, alle considerazioni iniziali sull'intreccio tra scienza e filosofia, la matematizzazione obiettivistica della natura, avvenuta con Galileo, ha prodotto un'immagine astratta delle forme della natura e dell'uomo stesso<sup>137</sup>. Questo ha avuto come conseguenza una perdita di senso perché la ragione si è fatta asettica e ha perso i suoi legami col mondo della vita. Benché Sellars rimanga un naturalista (ritiene cioè che i metodi e gli strumenti della scienza siano quelli corretti per indagare la natura, e che la descrivano dal punto di vista ontologico), il concetto di persona rimane in lui insostituibile perché le persone hanno in sé di più di quello che si vede, hanno qualcosa di irriducibile<sup>138</sup> al "dato". La persona è una struttura a rete, ha un nucleo comunitario ed è soggetta a dinamiche storiche. Ed è grazie a questo concetto che anche *la scienza può correggersi*. Questo significa che le due immagini tendono a fondersi<sup>139</sup>. Il punto di vista che prevarrà alla

<sup>136</sup> SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., p. 223.

<sup>137</sup> Qui sta la chiave dell'epistemologia del mondo moderno per Sellars: mentre per l'uomo medioevale ciò che esiste è declinato in maniera ontologica, da Cartesio in poi l'esistenza oggettiva diventa il contenuto di una rappresentazione. Avviene una dicotomia tra cose dotate di natura (*things*) e cose della scienza (*event law*). Cfr. ID., *Aristotelian Philosophies of Mind*, in ID., *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*, a cura di P. Amaral, Ridgeview Publishing Company, Atascadero CA 2002, p. 263.

<sup>138</sup> Cfr. ID., *La metafisica e il concetto di persona*, in ID., *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, cit., pp. 145-172.

<sup>139</sup> Come ha rilevato Vincenzo Costa, parlare di due immagini, in realtà, chiede a noi di non confondere problemi diversi perché noi viviamo nel mondo esperito, ma pensiamo nel mondo dei concetti e delle idealizzazioni. L'attività della ragione è una dialettica tra il pensato e l'esperito; il realismo ordinario e il realismo scientifico sono due facce del funzionamento della ragione e nessuno dei due può sussistere senza l'altro. «La distinzione e l'opposizione tra immagine manifesta

fine sarà quello scientifico del naturalismo, ma il naturalismo di una scienza normativamente corretta<sup>140</sup>. In questo Sellars utilizza il modello teorico fornito da Kant<sup>141</sup> (ossia la dimensione normativa propria dei pensieri grazie alle categorie) perché gli permette di ripensare le premesse del discorso naturalista quindi e di sfidare l'immagine scientifica a cambiare; quindi a non essere riduzionista. Husserl, tuttavia, non sarebbe d'accordo con l'affermazione di Sellars che la scienza debba essere accettata come la misura ultima di tutte le cose: come vedremo nel prossimo capitolo, per lui è importante delimitare la portata delle idealizzazioni metodologiche della scienza sullo sfondo del mondo della vita, fondamento di validità di tutte le affermazioni.

## 2. L'oggettività della scienza<sup>142</sup>

Nella *Crisi* Husserl afferma che «la filosofia esiste proprio per togliere i paraocchi alla prassi e in particolare alla prassi scientifica»<sup>143</sup> e che «il senso e la possibilità di una scienza universale obiettiva [...] in quanto prassi provvista di un senso [...] diventa un problema»<sup>144</sup>.

e immagine scientifica si radica in questa duplicità» VINCENZO COSTA, *Esperienza e realtà*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 87.

<sup>140</sup> Dall'idea che l'esperienza che ci viene incontro è già tipologicamente organizzata si giunge poi al mito del dato. Quello di Sellars è un naturalismo non riduzionista, ma normativo.

<sup>141</sup> Cfr. SELLARS, *Osservazioni sulla teoria kantiana dell'esperienza*, in ID., *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, cit., pp. 111-128. Cfr. anche: ID., *Science and metaphysics: variations on Kantian themes*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero CA 1992.

<sup>142</sup> Ringrazio il professore Stefano Grossi per le osservazioni fattemi in questo paragrafo.

<sup>143</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 247.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 492.

Nell'opera di Husserl, però, c'è anche una visione grandiosa del valore e delle possibilità della scienza, a condizione che la scienza sia intesa in modo appropriato e in senso ampio, cioè come una teoria delle molte forme di ragione e di evidenza. In questo secondo paragrafo non svolgerò un confronto con Husserl come ho fatto nel paragrafo precedente (anche se tra le righe riecheggiano anche qui diversi temi della *Crisi*), ma introduco questo tema accennando qua e là anche a Husserl, per discuterlo meglio nel capitolo tre<sup>145</sup>.

In via preliminare possiamo dire che il problema dell'oggettività non è nella scienza come tale (sarebbe meglio usare però il plurale "scienze" considerate le diversità tra le varie ricerche), ma negli scienziati che talvolta estendono i risultati e il senso delle loro ricerche trasformandole in implicite filosofie della natura. Il lavoro della ricerca scientifica come tale non è particolarmente interessato alle questioni teoriche su cosa sia oggettivo, perché ritiene che si tratta principalmente di un agire pragmatico e di controllo delle procedure utilizzate nella ricerca. Quindi, porsi la questione dell'oggettività implica che si sta già facendo filosofia e che si è interessati, in un modo o nell'altro, a una visione diversa e più ampia sul

<sup>145</sup> Per approfondire il rapporto tra fenomenologia e scienze rinvio a questi studi internazionali imprescindibili: STEPHAN STRASSER, *Phenomenology and the human sciences. A contribution to a new scientific ideal*, Duquesne University Press, Pittsburg, Pa, Editions E. Nauwelaerts, Louvain 1963. In particolare: pp. 10-26 (critica dell'oggettivismo), 75-87 (oggettivazione e oggettività), la possibilità di una terza forma di oggettività (207-227), 260-276 (la crisi dell'evidenza). In anni più recenti invece: DIETER LOHMAR, *Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse*, in C. IERNA – H. JACOBS – F. MATTENS (a cura di), *Philosophy, phenomenology, sciences: essays in commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer 2010, pp. 191-219; FRODE KJOSAVIK, *Husserl on Intersubjectivity and the Status of Scientific Objectivity*, in F. KJOSAVIK – C. BEYER – C. FRICKE (a cura di), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity*, cit. pp. 322-338.

proprio lavoro, compresa quella etica che ci riguarda in quanto persone (come abbiamo visto in Sellars). Pertanto, la domanda non concerne la scelta se accettare o meno l'oggettività, ma riguarda piuttosto dove si inserisce l'oggettività in una visione del mondo. Per questo motivo nel titolo del paragrafo 2 non ho scritto “nella scienza”, ma “della scienza”, proprio per indicare la capacità delle teorie e delle elaborazioni scientifiche di offrire una visione vera, o almeno attendibile, delle realtà del mondo che intendono studiare.

In termini generali, l'oggettività scientifica è un valore e un ideale desiderabile. Definire una cosa “oggettiva” significa affermare che ha una certa importanza per noi e che noi la approviamo. L'oggettività esprime l'idea che

le affermazioni scientifiche, i metodi, i risultati e gli scienziati stessi non sono, o non dovrebbero essere, influenzati da particolari prospettive, giudizi di valore, pregiudizi della comunità o interessi personali, [...]. L'oggettività è spesso considerata un ideale per l'indagine scientifica, una buona ragione per valutare la conoscenza scientifica e la base dell'autorità della scienza nella società<sup>146</sup>.

La nozione di oggettività necessita però anche di quella di intersoggettività nel senso che ciò che diciamo di qualcosa che conosciamo dev'essere anche controllabile da una comunità scientifica (che può ripetere gli esperimenti, valutare dall'esterno le metodiche usate, ecc.) e non solo da chi lo dice<sup>147</sup>. Tuttavia, l'oggettività rimane un ideale: necessario, ma problematico. Chiedendosi en-

<sup>146</sup> *Scientific Objectivity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity/>> (18 Settembre 2024).

<sup>147</sup> Quindi, l'intersoggettività dimostra anche che l'oggettività scientifica è relativa a un contesto socio-culturale determinato, che la conoscenza non parte mai da zero (ma da un dato livello di conoscenza) e che la sua comunicazione è possibile solo in un preciso contesto.

tro quali limiti siamo pervenuti ad una descrizione oggettiva del mondo (e in particolare del mondo atomico), Heisenberg rispondeva che l'oggettività è divenuta il primo criterio di valutazione di qualsiasi risultato scientifico ma lo ha fatto escludendo, in fondo, proprio il soggetto.

La fisica classica partiva dalla convinzione - o si direbbe meglio dall'illusione? - che noi potessimo descrivere il mondo, o almeno delle parti di esso, senza alcun riferimento a noi stessi. Questo entro ampi limiti è realmente possibile. Noi sappiamo che la città di Roma esiste sia che la vediamo sia che non la vediamo. Si potrebbe anzi affermare che la fisica classica è proprio quella idealizzazione in cui noi parliamo delle varie parti del mondo senza far riferimento a noi stessi. I successi da essa ottenuti han condotto all'idea generale d'una descrizione oggettiva del mondo.<sup>148</sup>

A tal riguardo vedremo che Husserl parla dei processi soggettivi di costituzione del mondo. Questa citazione, però, rafforza l'idea che il senso in cui nel linguaggio ordinario usiamo il termine "oggettivo" è in fondo opposto rispetto al termine "soggettivo". Ma - precisa ancora Heisenberg - «l'uso dei concetti classici è infine una conseguenza del modo generale di pensare degli uomini. Ma ciò implica già un riferimento a noi stessi e quindi la nostra descrizione non è completamente obbiettiva»<sup>149</sup>. Nei fatti, quindi, la comprensione di molti dei dibattiti attuali è legata alla comprensione della natura e del ruolo dell'oggettività della scienza<sup>150</sup>. Ad esempio, hanno a che

<sup>148</sup> WERNER HEISENBERG, *Fisica e filosofia*, tr. it. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 69.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 70. Nella *Crisi* Husserl decostruisce la storia della gnoseologia moderna (§§ 11-27).

<sup>150</sup> Tra i più noti lavori internazionali sul tema segnalò: AYN RAND, *Introduction to objectivist epistemology*, New American Library, New York 1979; RICHARD J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basic Blackwell, Oxford 1983; THOMAS NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New

fare con l'oggettività: il modo di concepire una spiegazione scientifica, la misurazione e la quantificazione, la scelta di una teoria, la riproducibilità, il problema dell'induzione, ecc. Quindi, in senso generale possiamo riferire il termine "oggettivismo" alla conoscenza e all'epistemologia, al realismo o all'antirealismo, ma c'è anche un oggettivismo etico in filosofia morale. Può essere visto anche come contrapposto al relativismo; se ne parla in filosofia della natura, ecc. "Oggettivismo", dunque ricorre spesso perché l'oggettività è una proprietà chiave di vari aspetti della scienza e ha infinite diramazioni.

## 2.1. Distinzioni

Un altro elemento da considerare è il seguente: l'oggettività si traduce in modi diversi nelle diverse scienze della natura, come si mostra a partire dalla loro storia<sup>151</sup>. Poiché, quindi, si danno tante "oggettività" e tanti "oggetti" quante sono le diverse discipline scientifiche, contro il progetto di una unificazione della scienza, l'oggettività non è riducibile a una sola. E anche all'interno di ogni singola scienza della natura, l'oggettività (e l'oggetto) varia a seconda di ciò a cui si riferisce: i dati sperimentali, una specifica legge di natura, una teoria settoriale (ad es. il moto dei fluidi perfetti) o una teoria generale (meccanica quantistica, relatività e simili). Premesso questo,

York 1989; RICHARD RORTY, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; LEONARD PEIKOFF, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, Meridian, New York 1993; BAS C. VAN FRAASSEN, *The Empirical Stance*, Yale University Press, Yale 2002; ANDREW BERNSTEIN, *Objectivism in One Lesson: An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand*, Hamilton books, Connecticut 2008.

<sup>151</sup> E assume anche significati diversi, collegati nel processo della ricerca, ma anche distinguibili: riguarda l'atteggiamento dello scienziato (consapevolezza dei fattori che influiscono negativamente sull'elaborazione dei dati), le metodologie della ricerca (in vista della correttezza) e il controllo da parte di una comunità scientifica.

l'oggetto studiato da ogni scienza è sempre un costrutto astratto, vale a dire: ha una natura rappresentativa e non coincide con la cosa concreta. Le cose reali, invece, non hanno questo carattere. Questo perché l'oggetto è un ente di ragione, ottenuto astraendo alcune proprietà e ignorandone altre. È una idealizzazione. L'"oggetto" concreto, invece, è il referente specifico di tale ente ideale.

La nozione di oggettività (intesa come sinonimo di rigore scientifico) si è imposta nelle scienze come un sostituto della nozione di verità fino a «quando la crisi della matematica e della fisica classiche indusse, per ragioni diverse, a ritenere che non ci si potesse più azzardare a considerare vere le proposizioni scientifiche»<sup>152</sup>. Si impose cioè la convinzione che la scienza non si fonda su dei principi *a priori*, ma su delle ipotesi.

Su questa linea anche il titolo dell'opera di Gadamer, *Verità e metodo* (1960), non esprime una congiunzione tra i due termini, ma una contrapposizione: Gadamer, cioè, sembra dire che una cosa è la verità, mentre il metodo e la strada che scegliamo per arrivarci sono un'altra cosa. La ricerca della verità, quindi, va oltre l'ambito sottoposto al controllo della metodologia scientifica (che mira a raggiungere una conoscenza oggettiva del mondo). Gadamer attacca la pretesa di una conoscenza obiettiva (o neutra) e ritiene che la certezza della scienza sia solo una "illusione", cioè la scienza stessa non è altro che un'interpretazione<sup>153</sup>. Ci sono però anche esperienze extra-metodiche

<sup>152</sup> EVANDRO AGAZZI, *Oggettività, intersoggettività, verità, realismo scientifico*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, p. 8059.

<sup>153</sup> Elaborando la propria teoria dell'esperienza ermeneutica, Gadamer riprende le riflessioni di Heidegger (*Essere e tempo*, § 32) per il quale ogni tipo di comprensione (anche quella scientifica) è sempre interpretazione prospettica, cioè frutto di una pre-disponibilità, pre-visione, pre-cognizione del proprio oggetto, che quindi non è mai un dato obiettivo. L'interpretazione parte sempre da assunzioni (consapevoli

della verità (*Verità e metodo* parla di quella linguistica, di quella estetica e di quella storica) che ci ricordano che il metodo scientifico non è l'unico in grado di assicurarci un'esperienza della verità<sup>154</sup>. Quindi, comprendere il senso dell'esperienza di qualcosa è una cosa diversa dal ricercare una spiegazione causale.

L'oggettività, inoltre, si manifesta in vari gradi: affermazioni, metodi e risultati degli scienziati possono essere più o meno oggettivi; dell'oggettività ci sono anche diverse concezioni. Eccone quattro:

- 1) oggettività come fedeltà ai fatti;
- 2) oggettività come assenza di impegni normativi, e libertà di valori;
- 3) oggettività come assenza di pregiudizi personali;
- 4) oggettività ancorata alle comunità scientifiche e alle loro pratiche.

Perciò è fondamentale decidere come intendiamo questo termine perché da questa scelta dipende anche quanto l'oggettività è effettivamente raggiungibile. I filosofi della scienza hanno dimostrato anche che diverse concezioni dell'oggettività sono non soltanto discutibili, ma anche irraggiungibili. Ci sono quindi delle ragioni per credere che la scienza non possa fornire piena oggettività.

Oltre a queste quattro concezioni, l'oggettività scientifica può essere intesa anche in senso forte e in senso debole<sup>155</sup>. In senso forte "oggettivo" è ciò che è indipendente

o inconsapevoli) dell'interpretante, al punto che qualsiasi sapere presenta un movimento "in circolo". Siccome tale circolo (del comprendere) vale sia per la scienza che per la filosofia, allora possiamo applicarlo in entrambe.

<sup>154</sup> Le esperienze che noi facciamo sono contenute prima dentro a dei comportamenti vitali. Le scienze, invece, presuppongono la neutralità del soggetto ed eliminano ogni precomprensione linguistica che continua a operare al di là di ogni metodo.

<sup>155</sup> Cfr. AGAZZI, *Scientific Objectivity and Its Contexts*, Springer International Publishing, Cham 2014, pp. 51-57.

dal soggetto e che inerisce all'oggetto (ha quindi dei precisi referenti concreti); in senso debole, invece, "oggettivo" è ciò che non dipende dal singolo soggetto o ciò che vale intersoggettivamente (come accordo intersoggettivo tra gli specialisti). In entrambi i casi ci si basa comunque sull'adozione di criteri operativi all'interno di *un certo* punto di vista, quello della prospettiva entro la quale ogni scienza considera la realtà (o giudica l'immagine del mondo che ne ottiene).

## 2.2. Il ruolo delle teorie

Comprendere l'oggettività scientifica è fondamentale per comprendere non solo la natura della scienza, ma anche il ruolo che essa svolge nella società.

La scienza moderna, di origine galileiana e newtoniana, ha limitato la sua indagine ad alcune caratteristiche del mondo fisico, quelle quantificabili e misurabili<sup>156</sup>. Poiché queste caratteristiche non sono legate alla percezione soggettiva dei sensi, si è ritenuto che esse potessero cogliere la vera struttura degli enti. Per Galileo la natura è come un libro scritto in un linguaggio geometrico e soltanto chi conosce questo linguaggio la può indagare. Tale "lettura" del mondo naturale è resa possibile dalla matematica applicata alla fisica (soprattutto dalla meccanica newtoniana). Così facendo, però, la scienza ha rinunciato a cogliere l'essenza dei fenomeni del mondo

<sup>156</sup> Ritorna qui la distinzione cartesiana tra *qualità primarie* (inseparabili dai corpi e indipendenti dalla nostra relazione con essi) e *qualità secondarie* (proprie del soggetto sensibile). Soltanto le prime sarebbero reali e oggettive, mentre le seconde sarebbero soggettive. Tale distinzione era già presente ne *Il saggiaiore* (1623) di Galilei, opera in cui l'autore distingueva tra le qualità essenziali dei corpi e quelle sensibili. Cfr. ALISTAIR CAMERON CROMBIE, *The primary Properties and Secondary Qualities in G. Galilei's Natural Philosophy*, in *Saggi su Galileo Galilei*, a cura di C. Maccagni, Firenze, Barbèra 1972, II, pp. 71-91.

naturale proprio perché riteneva che soltanto in questo nuovo modo fosse possibile conseguire una conoscenza vera. Tale visione meccanicistica della natura è durata fino alla metà dell'Ottocento. A partire dai primi anni del Novecento, invece, le scoperte nel campo della relatività e della meccanica quantistica misero in crisi la meccanica newtoniana che, per questo motivo, fu designata "meccanica classica". Se le nuove scoperte scientifiche hanno relativizzato la visione scientifica precedente e hanno cambiato la nostra immagine della realtà, ne deriva allora una distinzione fondamentale tra ciò che una cosa è in sé stessa (ciò che è) e le sue manifestazioni particolari (come è). A questo proposito, le "cose" non sono già l'oggetto delle scienze, ma *lo diventano* quando noi stabiliamo quali domande vogliamo formulare su di esse. L'"oggetto" così raggiunto ha lo *status* ontologico che dipende dai criteri di riferimento. Questo sembrerebbe giustificare una forma di realismo scientifico. Precisare questo è importante per chiarire la crisi delle scienze esatte avvenuta a fine Ottocento quando si comprese che i criteri di oggettività scientifica della meccanica newtoniana – ad esempio – non potevano più bastare per descrivere il mondo fisico. Le scienze empiriche possono ammettere costruzioni teoriche astratte (per questo motivo la scienza non è *lo specchio* della realtà, ma è *una vera costruzione*), ma non possono mai perdere il contatto col terreno dell'esperienza: devono cioè mantenere i piedi per terra per poter parlare dei propri oggetti sulla base di criteri empirici fondanti.

All'esperienza si lega poi la nozione di "punto di vista". Sembra una nozione vaga; in realtà significa che nell'osservazione consideriamo soltanto *alcune* proprietà (o attributi) della realtà che hanno già un proprio *status* ontologico. Assumere un punto di vista implica però

scegliere anche un determinato metodo di indagine<sup>157</sup>, consapevoli che ogni scienziato interviene con la propria umanità e le proprie preferenze. Come scrive Paul Gilbert, «dire che la scienza è “oggettiva” è molto errato, come se il lavoro scientifico si facesse da solo, senza lo scienziato»<sup>158</sup>. La scienza determina con precisione le proprie condizioni di osservazione e di verifica proprio perché il punto di vista dell'osservatore dipende dalle decisioni che assume. Dunque, *qualsiasi* pratica scientifica è guidata da una visione che ne orienta il lavoro<sup>159</sup>. Il vedere degli antichi, invece, aveva un significato diverso dalla nostra “teoria”<sup>160</sup> che rimanda più facilmente a una sequenza verificabile di proposizioni scientifiche. In realtà, la teoria è sempre un'interpretazione di ciò che si vede. Come pensava anche Kuhn, le osservazioni non offrono mai dati neutrali (non ci sono, cioè, osservazioni pure), ma sono cariche di teoria<sup>161</sup>. Questo significa che uno

<sup>157</sup> Su questa linea, anche Popper aveva sostenuto che le osservazioni non sono altro che interpretazioni di fatti, interpretazioni possibili solo alla luce di una teoria.

<sup>158</sup> GILBERT, *Dalla ragione allo spirito*, cit., p. 69. Cfr. anche: MICHAEL POLANYI, *Studio dell'uomo*, a cura di C. Vinti, Morcelliana, Brescia 2018.

<sup>159</sup> In concordanza con questa affermazione, Feyerabend sostiene che non esistono fatti indipendenti da qualsiasi teoria. L'esperienza non costituisce la base della conoscenza, poiché l'esperienza e le teorie sorgono e si sviluppano insieme: «le teorie sono significanti indipendentemente dalle osservazioni, mentre le asserzioni osservative non lo sono, a meno che non siano poste in relazione con le teorie» PAUL KARL FEYERABEND, *I problemi dell'empirismo*, tr. it. di A.M. Sioli, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1971, p. 64. Feyerabend muove una critica radicale dei fondamenti dell'empirismo e dei suoi i miti. Solo in questo modo possiamo delineare un'immagine non mutilata della scienza, ed è possibile ricomprendere la sua storia come una storia di tante rivoluzioni scientifiche.

<sup>160</sup> Utilizzo questo termine secondo l'etimologia greca (visione) per indicare la conoscenza.

<sup>161</sup> Cfr. THOMAS SAMUEL KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009. Oltre all'importanza

scienziato vede cose diverse rispetto a quelle che vedrebbe un altro scienziato che adottasse una teoria diversa. Il punto di vista dell'osservatore inoltre, è sempre limitato nel tempo e nello spazio. Per questa ragione non abbiamo mai una visione totale di ciò che ci appare in un istante. Questo ci porta a dedurre che la realtà ha in sé stessa una profondità di significati che rimangono per noi inesauribili. Le prospettive sono anche il risultato di una complessa situazione storico-culturale<sup>162</sup>.

Poco sopra dicevamo che la teoria determina il punto di vista dell'osservatore. Nella sua accezione, il termine "teoria" designa un sapere non pratico, ma con l'epoca moderna il mondo è stato visto come un oggetto di esperienza pratica per l'uomo. Perciò anche le scienze teoretiche (come la matematica e la fisica) hanno assunto un carattere pratico e hanno conferito all'uomo un potere sulla natura. La modernità sottolinea l'importanza del momento empirico-sperimentale e per questo Bacone definisce l'uomo come «ministro e interprete della natura»<sup>163</sup>. La teoria si trasforma di conseguenza nelle regole da seguire per dominare la natura. Questo spostamento di senso pone però la domanda del rapporto tra teoria ed esperienza. Dal canto suo la riflessione husserliana indica nel mondo-della-vita quel referente della nostra esperienza che non potrà mai essere ridotto a una teoria o a una conven-

dell'elemento storico, Kuhn osserva anche che il progresso delle scienze non è mai cumulativo e l'unificazione della scienza è illusoria: la scienza, infatti, passa da un modo di vedere il mondo (paradigma) a un altro mediante sconvolgimenti e rivoluzioni. Sul superamento di vecchi paradigmi e sulla teoria del "radical newness" rinvio a: GASTON BACHELARD, *Studi di filosofia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2006.

<sup>162</sup> Come abbiamo visto nel paragrafo 1, tanto Heidegger che Sellars lo hanno rilevato.

<sup>163</sup> FRANCESCO BACONE, *Instauratio magna*, in ID., *Opere filosofiche*, I, tr. it. di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, p. 244.

zione. Anche le teorie, però, devono avere un riferimento alla realtà. Riguardo a ciò, Popper era convinto che le teorie si riferiscono alla realtà e fu un convinto assertore del realismo. Secondo lui il realismo «è discutibile e il peso degli argomenti è in modo schiacciante a suo favore»<sup>164</sup>. Di fatto, è diventato parte del senso comune.

Nel dibattito epistemologico recente c'è anche chi sostiene che non siano le teorie a dipendere dall'esperienza, ma l'esperienza che dipende dalle teorie. Per Feyerabend, ad esempio, sono gli enunciati osservazionali che hanno bisogno della teoria e non viceversa<sup>165</sup>. Una riabilitazione della teoria la troviamo anche negli esponenti della Scuola di Francoforte, specialmente quando viene intesa come pensiero nella sua funzione di critica della società<sup>166</sup>. Il fatto poi che sia difficile accertare la verità di una teoria non significa di per sé che la verità non esista, ma che non siamo in grado di raggiungerla in modo definitivo. Cioè, questa difficoltà riflette la nostra condizione esistenziale finita e itinerante, ma è proprio dell'uomo «affidarsi all'esercizio inesausto della ragione, quando non presume di possedere il sapere, ma ha piuttosto la consapevolezza di esserne costantemente alla ricerca»<sup>167</sup>.

La consapevolezza dei limiti e della fallibilità della conoscenza umana invita poi a riflettere sul metodo scelto per l'indagine scientifica. La falsificabilità non è una caratteristica solo dell'epistemologia popperiana, ma anche di altri pensatori. Ad esempio, per Clarence Irving

<sup>164</sup> KARL R. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, tr. it. di A. Rossi, Armando Editore, Roma 1975, p. 64.

<sup>165</sup> Cfr. FEYERABEND, *I problemi dell'empirismo*, cit., p. 64.

<sup>166</sup> Cfr. MAX HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Giulio Einaudi editore, Torino 2000, pp. 9-10; MAX HORKHEIMER, THEODOR ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Giulio Einaudi editore, Torino 2010, p. 93.

<sup>167</sup> ARMANDO CARLINI, ANTONIO PIERETTI, *Teoria*, in *Enciclopedia filosofica*, XII, Bompiani, Milano 2006, p. 11476.

Lewis tutte le teorie scientifiche sono falsificabili perché qualunque proposizione scientifica implica «una somma di esperienza possibile che è illimitata e inesauribile»<sup>168</sup>. Nessuna proposizione scientifica è quindi verificabile in modo completo, ma resta aperta a controlli futuri che possono confermarla o smentirla. Secondo Lewis, quindi, ogni conoscenza scientifica è soggetta alla prova dell'esperienza (la conferma sperimentale) che la convalida o la invalida.

Un'altra idea che ha avuto fortuna è quella dell'unicità del metodo scientifico. Diversamente da chi ritiene che ci sia un metodo diverso tra le discipline fisiche e quelle umanistiche, l'ipotesi dell'unità esprime la convinzione che la ricerca scientifica ubbidisce alle regole di un unico metodo che ci fa scegliere la teoria migliore di volta in volta. Per Popper la scienza procede proponendo nuove teorie da sottoporre a controlli per risolvere i problemi in cui inciampiamo<sup>169</sup>, ma il suo modo di procedere vale per ogni ambito della ricerca (dalla fisica alla traduzione di un testo letterario). Pertanto

Elaborare la differenza tra scienza e discipline umanistiche è stato a lungo una moda ed è diventato noioso. [Ma] Il metodo di risoluzione dei problemi, il metodo delle congetture e confutazioni sono praticati da entrambe<sup>170</sup>.

Secondo Albert Einstein la teoria è l'esito di un processo mai definitivo, sempre soggetto a discussioni. Una

<sup>168</sup> CLARENCE IRVING LEWIS, *Il pensiero e l'ordine del mondo. Schizzo di una teoria della conoscenza*, tr. it. di S. Cremaschi, Rosenberg & Sellier, Torino 1983, p. 159.

<sup>169</sup> Cfr. POPPER, *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, in ID., *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, tr. it. di M. Trincherò, Giulio Einaudi editore, Torino 1969<sup>2</sup>, p. 146.

<sup>170</sup> ID., *La teoria del pensiero oggettivo*, in ID., *Conoscenza oggettiva*, cit., p. 242.

teoria è vera quando resiste alla prova dell'esperienza<sup>171</sup>. In riferimento al metodo scientifico, invece, nell'articolo *Induzione e deduzione nella fisica*, Einstein scrive:

I progressi veramente grandi della conoscenza della natura si sono avuti seguendo una via quasi diametralmente opposta a quella dell'induzione. [...] Ogni persona colta sa che i più grandi progressi della conoscenza della natura [...] hanno tutti avuto origine per questa via, e che il loro fondamento è di natura ipotetica. [Il ricercatore] non perviene al suo sistema teorico per via metodica, induttiva; egli, piuttosto, si avvicina ai fatti tramite una scelta intuitiva tra teorie pensabili basate su assiomi. [...] Una teoria può ben venir riconosciuta come sbagliata [...] Ma mai può venir dimostrata la verità di una teoria. E ciò perché mai si sa se anche nel futuro non si scoprirà nessuna esperienza che contraddica le sue conseguenze; e sono sempre pensabili altri sistemi di pensiero, in grado di connettere gli stessi fatti dati.<sup>172</sup>

Il carattere essenzialmente ipotetico di qualsiasi teoria, dunque, contrasta con l'idea di una oggettività come carattere permanente di un fenomeno. Oltre a questo, il metodo del tentativo e dell'errore, o la spiegazione causale, non sembrano adatti quando si tratta di esaminare le azioni dell'uomo e i prodotti dello spirito. In quest'ambito sembrerebbe necessario un metodo capace di interpretare e comprendere il senso. Popper, però, non sarebbe d'accordo perché, secondo lui, anche l'ermeneuta (interprete dei testi) lavora con lo stesso metodo delle scienze naturali. Popper ritiene che, come l'interprete di un testo si accosta con una pre-comprensione e un significato in parte già abbozzato, così fa anche lo scienziato nel suo

<sup>171</sup> Quindi è intesa come corrispondenza, con i fatti o con la realtà.

<sup>172</sup> ALBERT EINSTEIN, *Induktion und Deduktion in der Physik*, «Berliner Tageblatt», 25 dicembre 1919, Suppl. 4, p. 1.

campo<sup>173</sup>. Pertanto, entrambi procedono per congetture e per confutazioni. In entrambi i casi, dunque, l'interpretazione comincia con delle attese derivanti da una pre-comprensione. La teoria scientifica (comprensione) *si corregge rinnovandosi* continuamente; dà vita a un nuovo progetto di senso (a una nuova ipotesi)<sup>174</sup>.

Di quale obiettività possiamo parlare allora? L'obiettività c'è quando una presupposizione viene convalidata dall'esperienza. Dunque, se l'interpretazione della realtà avviene sempre anticipando delle ipotesi, la verifica sperimentale ha il compito di dire se l'ipotesi è adeguata. Se non lo è, lo scienziato elaborerà un'ulteriore interpretazione. Questo compito è in sé stesso infinito. Da quanto detto fin qui, la prospettiva epistemologica di Popper e la proposta ermeneutica di Gadamer sembrano accostabili<sup>175</sup>.

### 2.3. Rigore e oggettività: possibili?

Nell'epistemologia attuale "scienza" è «ogni discorso che si caratterizzi per due requisiti fondamentali e fra loro connessi, il *rigore* e l'*oggettività*»<sup>176</sup>. Siccome questo ideale è stato ripetutamente criticato nella filosofia della scienza, viene spontaneo chiederci in che misura gli scienziati possono raggiungerlo, o almeno aspirarvi.

<sup>173</sup> Non può esistere infatti una scienza priva di presupposti.

<sup>174</sup> Il processo del comprendere e dell'interpretare lo aveva descritto anche Heidegger in *Essere e tempo* (§§ 31-32) dove parla del circolo della comprensione (*Zirkel des Verstehens*).

<sup>175</sup> Sul rapporto tra epistemologia popperiana ed ermeneutica gadameriana rinvio a DARIO ANTISERI, *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padova 1980, pp. 159-228. Secondo l'autore, l'indagine scientifica significa risoluzione di un problema e, a prescindere dalla natura, dal contenuto e dall'ambito in cui tale problema si inserisce, il metodo per affrontarlo è unico. Per Antiseri, il circolo ermeneutico e il metodo delle congetture e delle confutazioni sono la stessa cosa.

<sup>176</sup> AGAZZI, *Oggettività*, cit., p. 8058.

È difficile trovare una caratterizzazione positiva di ciò che rende la scienza oggettiva; può sembrare più onesto dire che dobbiamo parlare della ricerca scientifica come un progetto *in fieri*. Come pensava Popper, nella scienza l'elemento che rimane sempre valido consiste nel correlare l'oggettività a un atteggiamento critico circa le affermazioni e le scoperte fatte. Sia che si propenda per una particolare spiegazione dell'oggettività scientifica, sia che si ritenga che essa è una combinazione di diversi fattori, questo ideale, pur con le sue inadeguatezze, ha comunque un valore euristico che promuove l'oggettività. Sebbene procedure scientifiche "imparziali" siano impossibili, ci sono anche molti meccanismi che gli scienziati adottano per proteggere il loro ragionamento dai pregiudizi<sup>177</sup>.

I termini "rigore" e "oggettività" rinviano anche al dibattito sulla neutralità della scienza. In questo dibattito non sembra che sia stata ancora raggiunta una posizione univoca tra scienziati e filosofi. Anche il termine "neutralità" va precisato: altro è parlare di neutralità quando consideriamo la scienza come un sapere, altro quando la consideriamo come un'attività. Se partiamo dalla scienza come attività, è difficile riconoscere che è neutrale, perché ogni attività dipende da convinzioni e valori che possediamo in quanto uomini; ma anche partendo dalla scienza come sapere non è facile attestarne la neutralità. Ad esempio, nel rapporto tra scienza e positivismo, il condizionamento ideologico ha avuto il suo peso sulla scienza. L'oggettività del sapere scientifico, però, dovrebbe rendere più difficili certe deformazioni ideologiche e proteggere la scienza da condizionamenti.

<sup>177</sup> Ad esempio: scegliere un metodo appropriato, essere trasparenti sulle fasi del processo di ricerca ed evitare pratiche di ricerca discutibili.

Tuttavia, la bilancia sembra pesare di più dalla parte della non-neutralità anche perché è difficile tenere separate la dimensione attiva e conoscitiva in una società della conoscenza dove l'esperienza è sempre più mediata da procedure tecnico-scientifiche<sup>178</sup>.

Chiedersi in quale misura l'oggettività (come sinonimo di scientificità) sia possibile, esige che si definiscano i criteri generali della scientificità del metodo scientifico. Qualunque disciplina scientifica deve partire da queste tre esigenze fondamentali:

- a) la *coerenza logico-programmatica* (la capacità di adeguare le osservazioni e le verifiche alla realtà) che risponde all'esigenza di rigore e oggettività;
- b) la *capacità di formulare previsioni attendibili* (cioè di spiegare e anticipare)
- c) la *capacità di auto-riorganizzazione* (la necessità di adeguarsi alle proprie ricerche).

Già questo consentirebbe di parlare di un "pluralismo metodologico" delle scienze nel senso di elaborare modelli di scientificità adeguati alle varie ricerche.

Le ricerche scientifiche, inoltre, constatano la copresenza di ordine e di disordine nell'universo che contribuiscono a produrre. Edgar Morin si chiede se l'ordine, il disordine e il caso derivino solo dai limiti della nostra conoscenza, o se non siano emergenze oggettive della realtà. Egli osserva che

il prodigioso sviluppo della conoscenza scientifica è contemporaneamente un prodigioso sviluppo dell'ignoranza: esso risolve gli enigmi ma rivela i misteri; l'aumento della luce è al tempo stesso aumento dell'ombra. Il vero progresso si verifica allorché la

<sup>178</sup> MARIO GARGANTINI, *Didattica delle scienze*, in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, I, cit., p. 397.

conoscenza prende coscienza dell'ignoranza che essa arreca: si tratta quindi di un'ignoranza cosciente di sé stessa, e non della superba ignoranza dell'idealismo determinista, che crede che un'equazione suprema gli permetta d'illuminare l'universo o di dissiparne il mistero. Certamente l'introduzione del disordine, dell'alea e, nello stesso tempo, dell'osservatore/concettore apporta un limite alla nostra conoscenza. Ma questo limite distrugge unicamente il piano infinito del determinismo, mentre in cambio ci rivela il grandioso infinito dell'ignoto. La coscienza di questo limite è uno dei più grandi progressi concepibili nella nostra conoscenza, ormai in grado di lavorare col disordine, con l'alea e d'introdurre l'autoriflessione, cioè la ricerca della autoconoscenza...<sup>179</sup>.

Facendo nostra l'osservazione di Morin, potremmo dire allora che sarebbe preferibile sostituire "oggettivo" con "adeguato", cioè sufficientemente<sup>180</sup> capace di fornirci informazioni e previsioni su come si comportano determinati sistemi. L'oggettività scientifica, quindi, non può equivalere del tutto a "essere esatto" o a "essere vero" in termini assoluti, perfetti.

Come sottolineava Gaston Bachelard<sup>181</sup>, nell'oggettività (intesa come processo limite di approssimazione) rientra anche l'utilizzo di un linguaggio matematico. Molti ostacoli epistemologici nascono proprio dall'uso

<sup>179</sup> EDGAR MORIN, *Scienza con coscienza*, a cura di P. Quattrocchi, Franco Angeli, Milano 1990<sup>5</sup>, pp. 110-111.

<sup>180</sup> Entro i limiti delle misure, osservazioni, inquadramenti teorici, risultati di simulazione.

<sup>181</sup> Cfr. BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018; ID., *Metafisica della matematica*, a cura di C. Alunni - G. Ienna, Castelvecchi, Roma 2022. Per approfondire l'idea della soggettività conoscente in Bachelard rinvio al voluminoso studio di CARLO VINTI, *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.

del linguaggio e dell'immagine del mondo che ci formiamo attraverso di esso.

La citazione di Morin, però, richiama anche un'espressione di Feyerabend, secondo il quale «un buon empirista dev'essere sempre anche un metafisico critico»<sup>182</sup>. Feyerabend intendeva dire che il primo passo dev'essere formulare dei presupposti non ancora connessi con le osservazioni e, in questo senso parla dell'«invenzione di una nuova *metafisica*»<sup>183</sup>. All'opposto, l'eliminazione della metafisica, invece di aumentare il contenuto empirico delle teorie, ha la propensione a trasformarle in dogmi. L'aggettivo “critico” significa non fondare la propria teoria soltanto sul principio astratto dello scetticismo, ma fondarla su suggerimenti concreti che «indicano in ogni singolo caso come la concezione accettata possa venir ulteriormente controllata e indagata e che con ciò aprono la strada al successivo sviluppo della nostra conoscenza»<sup>184</sup>. Prendo spunto da questa citazione per dedicare un ultimo paragrafo ad alcune considerazioni sul rapporto tra scienza e metafisica<sup>185</sup>. Come

<sup>182</sup> FEYERABEND, *Come essere un buon empirista*, tr. it. di G. Gava, Borla, Roma 1982, p. 41. La posizione di Feyerabend è interessante perché, criticando l'empirismo, egli sostiene che l'esperienza non costituisce la base della conoscenza, poiché esperienza e teorie sorgono e si sviluppano insieme. In secondo luogo, le teorie sono sempre più ampie dell'esperienza; per questo includono inevitabilmente una componente metempirica, senza la quale la scienza non potrebbe né esistere né progredire. Questo è il senso della citazione riportata sopra. Per Popper la metafisica era un elemento essenziale e “constanziale” al pensiero scientifico.

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>185</sup> Su questo tema rinvio a: JOSEPH AGASSI, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, tr. it. di E. Rivero, Borla, Roma 1983; EDWIN ARTHUR BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, London 2000; RICHARD J. CONNELL, *Matter and Becoming*, The Priory Press, Chicago 1966; JOHN WATKINS, *Tre saggi su*

vedremo nel prossimo capitolo, per Husserl il soggetto della metafisica è sempre la razionalità e le questioni metafisiche contengono i problemi della ragione (cfr. p. 59).

Per i filosofi del circolo di Vienna il discorso scientifico era l'unico discorso significante, e il principio di verificaione era l'unico criterio di distinzione tra le proposizioni sensate (verificabili) e quelle insensate (non verificabili). Il compito del filosofo diventava quindi un'attività chiarificatrice del linguaggio, come scrive Wittgenstein: «lo scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri [...] il risultato della filosofia non sono "proposizioni filosofiche", ma il chiarificarsi di proposizioni»<sup>186</sup>. In questa cornice, l'idea dell'oggettività equivale a dire che cosa effettivamente intendiamo con una proposizione, o qual è il senso di un discorso. Secondo Carnap, figura forse più rappresentativa del neopositivismo, soltanto le asserzioni scientifiche sono sensate e non c'è nient'altro di "superiore" da dire sulle cose se non quello che la scienza asserisce. In base a questo principio tutte le teorie metafisiche diventano insensate. Tuttavia, il discorso metafisico non viene completamente scartato e perfino da accorti pensatori analitici la metafisica fu considerata come un nuovo modo di vedere. Le teorie metafisiche intese come teorie generali sull'intero universo, sono delle donazioni di senso<sup>187</sup> (da

*scienza e metafisica*, tr. di E. Prodi, Borla, Roma 1983.

<sup>186</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Giulio Einaudi editore, Torino 1989, 4.111. Qualche pensatore (Neurath) temeva che questa impostazione potesse aprire la porta a una metafisica dell'inesprimibile.

<sup>187</sup> Whitehead dirà: «La filosofia speculativa può essere definita come uno sforzo di delineare un coerente, logico, necessario sistema di idee generali nei cui termini sia possibile interpretare ogni elemento della nostra esperienza. Qui "interpretazione" significa che ogni elemento

discutere). Nel cuore di ogni filosofia c'è sempre una visione di questo tipo<sup>188</sup>. Essa deve tentare di dire quello che non si può dire, anche facendo uso di paradossi. Il linguaggio della metafisica, dunque, è "falso" nel senso che non è verificabile, ma può aprire orizzonti sconfinati. Come scrive Antiseri,

noi guardiamo il mondo attraverso il linguaggio. I nostri occhi concettuali sono intrisi di parole. Ma bisogna fare attenzione a che i concetti non si trasformino in limiti delle nostre menti<sup>189</sup>. I concetti possono diventare muri. Ma i paradossi sono finestre in questi muri.

Carnap stesso, comunque, nell'ultima fase del suo pensiero sostiene che le teorie scientifiche sono ipotesi interpretative dell'esperienza sottoponibili al controllo empirico, e mai riducibili integralmente agli asserti osservativi.

Il senso dei ragionamenti sviluppati in questo capitolo ci mostra che è necessario *ridiscendere* dalle teorie e percorrere un lungo cammino per ritornare al mondo

avrà il carattere d'un esempio particolare dello schema generale» ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Avventure di idee*, tr. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997, p. 283.

<sup>188</sup> Ambiti in cui questa esigenza si manifestarsi: 1. la percezione della nostra contingenza quando la cosmologia si interroga sul problema non più empirico dell'origine; 2. il superamento del riduzionismo in fisica, in chimica e in biologia, con il sorgere di un modo nuovo di intendere il rapporto parti-tutto, e di un nuovo interesse verso le nozioni di forma, analogia e relazione; 3. la riscoperta di un ruolo da attribuire alla causalità finale, come modo di procedere per comprendere meglio i processi nell'ambito biologico e fisico. L'esigenza del sapere metafisico si manifesta anche con l'impiego di neologismi quali meta-logica, meta-linguaggio, meta-scienza. Cfr. ANTONIO LIVI, *Metafisica*, in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, cit., p. 956.

<sup>189</sup> Cfr. JOHN WISDOM, *Paradox and Discovery*, Basil Blackwell, Oxford 1965, p. 137: «Il problema è che i concetti, senza i quali non colleghiamo una cosa all'altra, tendono a diventare una rete che confina le nostre menti».

dell'esperienza. L'oggetto (non la cosa) rimane sempre un costrutto astratto, ma questo costrutto ci mette davanti al problema del rapporto tra la teoria e i fatti. Per questo riprendo ora un testo fondamentale di Husserl.



## Capitolo 2

### HUSSERL E L'OBBIETTIVISMO

«la filosofia esiste proprio per togliere i paraocchi alla prassi  
e in particolare alla prassi scientifica»  
Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 247

«Il senso e la possibilità di una scienza universale obiettiva  
[...] in quanto prassi provvista di un senso  
[...] diventa un problema»  
*Ibid.*, p. 492

Nel primo capitolo ho introdotto il tema dell'oggettivismo vedendo come si declina in alcuni pensatori nell'età moderna-contemporanea, e come è visto nella scienza. Consapevole che il dibattito sul tema è immenso e dovendo necessariamente delimitare l'indagine, mi manterrò sul terreno della fenomenologia e scelgo di riferirmi a come il tema emerge nell'ultima opera di Husserl: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*<sup>1</sup>. Perché in quest'opera? Per tre ragioni:

<sup>1</sup> Tra gli studi internazionali più rilevanti su essa segnalo: JAMES DODD, *Crisis and Reflection: an Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004; RICHARD TIESZEN, *Science as a Triumph of the Human Spirit and Science in Crisis: Husserl and the Fortunes of Reason*, in GARY GUTTING, *Continental Philosophy of Science*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 93-112; DERMOT MORAN, *Husserl's Crisis of the european sciences and transcen-*

- a) anzitutto perché la crisi delle scienze è legata proprio a questa posizione del pensiero, che Husserl chiama “obiettivismo” che è «il tema centrale delle prime due parti»<sup>2</sup> della *Crisi*. Ad esso, il padre della fenomenologia intende contrapporre il trascendentalismo: non però quello kantiano, ma quello della sua fenomenologia. L’obiettivismo è una delle due tendenze della filosofia moderna; l’altra è la grande svolta che reagisce in direzione opposta: il motivo trascendentale<sup>3</sup>. La *Crisi* parla di entrambe.
- b) una seconda ragione la troviamo in una lettera di Husserl a Rudolf Pannwitz del 1° gennaio 1937 nella quale Husserl scrive: «la *Crisi* è forse il frutto più maturo della mia esperienza di pensiero»<sup>4</sup>. Essa, pertanto, è il punto di arrivo della

*dental phenomenology: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; ERNST WOLFGANG ORTH, *Edmund Husserls “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; BARRY SMITH, DAVID WOODRUFF SMITH (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995. Cfr. anche: GIOVANNI PIANA, *Conversazioni sulla “Crisi delle scienze europee” di Husserl*, Lulu Press, Raleigh 2013. MARIO SIGNORE (a cura di), *Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell’Europa*, FrancoAngeli, Milano 1985.

<sup>2</sup> GUIDO DAVIDE NERI, *Introduzione*, in E. HUSSERL, *L’obiettivismo moderno. Riflessioni storico-critiche sul pensiero europeo dall’età di Galileo*, Il Saggiatore, Milano 1976, p. VIII.

<sup>3</sup> Come vedremo nel § 26, il concetto di trascendentale agisce in tutta la filosofia moderna come «forza di propulsione del suo sviluppo, e tende a trasformarsi da vaga *dynamis* in “*energeia*”» EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 126. Nella *Crisi* il trascendentale «indica quello che si potrebbe definire il passo indietro antioggettivistico» FRANCESCO SAVERIO TRINCIA, *Guida alla lettura della “Crisi delle scienze europee” di Husserl*, Editori Laterza, Roma-Bari 2012, p. 59.

<sup>4</sup> HUSSERL, *Briefwechsel*, Band 7 *Wissenschaftlerkorrespondenz*, a cura di K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1994, p.

sua riflessione e il coronamento del suo pensiero, ma tra le righe ne mostra anche un certo cambiamento. Nello sviluppo della fenomenologia, dunque, la *Crisi* non è una lunga postilla, ma uno dei massimi vertici teorici, benché rimanga incompiuta<sup>5</sup>.

- c) in terzo luogo, perché la crisi di senso delle scienze e dell'umanità europea porta Husserl a ragionare sulla "metafilosofia", cioè sul senso e sul *telos* della riflessione filosofica, e su come la filosofia può rispondere ai problemi posti dal tempo che si sta vivendo<sup>6</sup>. La riflessione filosofica, secondo Husserl, deve avere «il *carattere di una responsabilità radicale*»<sup>7</sup> che si incarna nel filosofo, ma che diventa poi anche comune per l'intera comunità filosofica del presente.

Essendo un testo lungo e con molteplici filoni di indagine, cercherò di analizzarlo per gran parte, ma rimanendo fedele al mio interesse di ricerca. Ripercorrerò dunque queste parti:

226.

<sup>5</sup> L'opera, che consta di tre parti, rimane incompiuta. A testimonianza di ciò, nell'*Appendice XXIX* Fink cita una IV parte che non è stata scritta, intitolata: *L'idea della riassunzione di tutte le scienze nell'unità della filosofia trascendentale*. Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 541-544.

<sup>6</sup> Il concetto di *crisi* era stato sviluppato da Husserl già molto prima: ad esempio negli articoli di *Kaizo* (scritti nel 1922-23), ma anche in *Logica formale e trascendentale* («si vive generalmente in un mondo divenuto incomprensibile, in cui ci si domanda veramente "perché" e vanamente ci si interroga sul senso» HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 23).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 515. Il che significa che la meta della filosofia, per Husserl, è l'uomo e la sua responsabilità nei confronti dell'intero genere umano. Gran parte della filosofia analitica della scienza ha teso a concentrarsi su questioni interne all'impresa scientifica; la critica di Husserl, per contrasto, apre a molte questioni che coinvolgono dimensioni sociali, politiche, storiche ed etiche della scienza e della tecnologia.

- 1) *La crisi dell'umanità europea e la filosofia* (corrisponde alla conferenza tenuta da Husserl a Vienna il 7 e il 20 maggio 1935). A partire da questo testo ha redatto le conferenze di Praga: perciò, questo è il nucleo da cui ha avuto origine la *Crisi*.
- 2) La Prima parte, che coincide con la conferenza di Praga del 7 novembre 1935, e corrisponde agli attuali paragrafi 1-7 dell'opera, pubblicati da Husserl.
- 3) La Seconda parte, in cui Husserl riconduce le attività delle scienze all'attività costituente della coscienza. Corrisponde ai paragrafi 8-27.
- 4) La Terza parte, curata da Walter Biemel e pubblicata nel 1954 (ma non licenziata da Husserl), che è la più lunga (comprende infatti i paragrafi 28-73). Essa spiega che il trascendentalismo si oppone a una concezione naturalistica della sfera psichica, parla della costituzione del mondo (della realtà) a partire dalla soggettività trascendentale<sup>8</sup> e presenta la filosofia trascendentale come realizzazione della ragione.

## 1. La filosofia nella crisi dell'umanità europea

Nella prima conferenza di Vienna, il cui titolo è *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*<sup>9</sup>, Husserl parte dalla convinzione che la crisi dell'Europa si leghi a una

<sup>8</sup> Cfr. MICHAEL FRIEDMAN, *Science, History and Transcendental Subjectivity in Husserl's Crisis*, in D. HYDER – H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, cit., pp. 100-115.

<sup>9</sup> Il testo si trova in: *Testi integrativi: A. Dissertazioni*. Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 328-360.

crisi della filosofia e delle scienze, intese come ramificazioni della filosofia<sup>10</sup>.

Le pagine iniziali parlano di un dualismo nell'interpretazione del mondo tra scienze della natura e scienze dello spirito (che oggi chiameremmo *humans sciences*). Le scienze naturali vogliono fornire una spiegazione esatta (fisico-chimica) dell'esperienza. La matematica, che è scienza esatta, indaga la natura attraverso l'approssimazione, e mediante il processo induttivo ragiona anche sulle probabilità future. Le scienze esatte, quindi, hanno portato una rivoluzione nel dominio tecnico della natura. Le scienze dello spirito, invece, hanno un metodo diverso. Mentre la natura può essere considerata un mondo in sé concluso, le scienze dello spirito non pensano di trovarsi di fronte a un mondo concluso che può diventare tema di una scienza pura. Lo scienziato delle scienze dello spirito si limita alla descrizione (nell'ambito storico, sociale e culturale, ecc.). Tra i fenomeni che descrive c'è anche la natura fisica, ma «questa natura non è la natura nel senso delle scienze; è bensì ciò che per gli antichi greci valeva come natura, quella che si apriva di fronte ai loro occhi, la realtà naturale nella dimensione del mondo-della-vita»<sup>11</sup>. Per i greci il mondo circostante è il mondo sog-

<sup>10</sup> Molte delle idee che figurano nella critica husserliana alle scienze possono essere trovate nei suoi scritti precedenti alla *Crisi*, ma dai primi anni Trenta in poi, tuttavia, l'idea di una crisi si sposta dai margini al centro del suo pensiero. Cfr.: GEORGE HEFFERNAN, *The Concept of Crisis in Husserl's the Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, «Husserl Studies», 2017, 33/3, pp. 229-257; EMILIANO TRIZIO, *What is the Crisis of Western Sciences?*, «Husserl Studies», 2016, 32, pp. 191-211; RICHARD TIESZEN, *Science within Reason: Is There a Crisis of the Modern Sciences?*, in M. OTTE, M. PANZA (a cura di), *Analysis and Synthesis in Mathematics*, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 243-259.

<sup>11</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 330. L'espressione tedesca *Lebenswelt* indica il mondo spazio-temporale delle cose così come le sperimentiamo nella vita pre- ed extra-scientifica, e come le

gettivo «con tutte le realtà incluse in questa validità, tra l'altro: gli dèi, i dèmoni ecc.»<sup>12</sup>. Il concetto di mondo circostante (*Umwelt*) «è una formazione storica»<sup>13</sup>, è storicamente determinato e si applica solo alla sfera dello spirito. Husserl osserva che «fondare le scienze dello spirito sulle scienze naturali, presumendo di renderle esatte, è un controsenso»<sup>14</sup>, non è scientifico perché si dimentica che «le scienze naturali – come tutte le scienze in generale – sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione»<sup>15</sup>. Le scienze naturali, in quanto operazioni spirituali, rientrano quindi in un ambito che va spiegato a partire dalle scienze dello spirito: ciò significa che anche il mondo della natura è una costruzione spirituale.

Alla base della crisi di cui parla Husserl, vi è un dualismo nell'interpretazione del mondo, proprio del naturalismo<sup>16</sup>. Qual è allora la natura della scienza e qual è il

sappiamo esperibili al di là dell'esperienza attuale (cfr. *Ibid.*, p. 166). Prima di Husserl, troviamo questo concetto nell'opera di Avenarius (che Husserl aveva letto): *Il concetto umano di mondo* (1891) in cui il concetto di mondo naturale indica il mondo originario, tema di esperienza pura. Husserl fa riferimento all'opera di Avenarius e discute questo concetto in particolare nelle lezioni del 1910-11: *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Un'altra ricorrenza significativa si trova nell'Appendice XIII a *Idee II*, databile al 1917 (cfr. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo*, a cura di V. Costa, Edizioni Einaudi, Torino 2002, p. 361). Cfr. LAURENT PERREAU, *Life-world*, in D. DE SANCTIS – BURT C. HOPKINS – C. MAJOLINO (a cura di), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, London and New York 2021, pp. 271-277.

<sup>12</sup> HUSSERL., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 331.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.* Cfr. ARON GURWITSCH, *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston IL 1974; LEE HARDY – LESTER EMBREE (a cura di), *Phenomenology of Natural Science*, Kluwer, Dordrecht 1993.

<sup>16</sup> Cfr. JACK REYNOLDS, *Phenomenology, naturalism and science: a hy-*

suo rapporto con la verità? La verità scientifica vuol essere incondizionata (non relativa) in quanto è l'esito di qualcosa di ideale; ma in realtà «l'idea di verità nel senso della scienza deriva [...] dalla verità della vita pre-scientifica»<sup>17</sup>. Però, non solo la scienza, ma anche la filosofia opera idealizzazioni che trasformano l'umanità.

L'atteggiamento teoretico (nato con i greci) si distingue dall'atteggiamento della vita naturale al quale tutti gli atteggiamenti risalgono. Dall'atteggiamento teoretico emana poi la «theoria» filosofica»<sup>18</sup>. L'atteggiamento filosofico offre una considerazione non pratica del mondo, nell'*epoché* da tutti gli interessi pratici. Ciò che caratterizza la filosofia è l'esigenza di sottoporre l'esperienza a norme ideali, «alle norme della verità incondizionata»<sup>19</sup>; questa esigenza non accetta le norme dell'esperienza ingenua quotidiana, ma «soltanto quelle della verità obiettiva. Così la verità ideale diventa un valore assoluto, e [...] produce una prassi modificata in senso universale»<sup>20</sup>. Questa trasformazione della concezione della verità è decisiva: una verità relativa (perché emerge nella vita umana) diventa un'idea generale che ha una validità incondizionata. Il processo generale di idealizzazione, però, «emana dalla filosofia»<sup>21</sup>, non soltanto dalla scienza.

La filosofia è anche una critica della ragione e Husserl è convinto che «la crisi europea affonda le sue radici [proprio] in un razionalismo erroneo»<sup>22</sup>. Ciò signifi-

*brid and heretical proposal*, Routledge, New York-London 2018.

<sup>17</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 336. Cfr. ELISABETH STRÖKER, *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979.

<sup>18</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 341.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 349. In ultima analisi, la posta in gioco non è altro che una rifondazione del razionalismo.

ca che la razionalità necessita di chiarire molti aspetti di sé stessa. La ragione filosofica, però, rappresenta un grado superiore della ragione, e nella filosofia è implicita la convinzione che la razionalità valga per tutti (sia universale)<sup>23</sup>. Il compito della filosofia nel mondo è di «realizzare sé stessa e perciò un'autentica umanità»<sup>24</sup>. Husserl pensava quindi che ci fosse una differenza fondamentale tra le scienze positive esistenti e la scienza universale e responsabile che è la filosofia. La razionalità corre però il pericolo di diventare troppo unilaterale a motivo della sua specializzazione, ma nessuna verità singola va isolata o assolutizzata.

In questa disamina del razionalismo (come modello di ragione non sufficientemente consapevole di sé stessa, nel quale si sono impigliate tutte le scienze) Husserl precisa: «il titolo generale per designare quest'ingenuità è l'*obiettivismo*, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito. Gli antichi come i nuovi filosofi furono e rimangono obiettivisti»<sup>25</sup>. Questo atteggiamento sembra sempre di più generalizzato:

il mondo circostante della spazio-temporalità diventa sempre più un mondo obiettivo [...] la verità diventa dunque la verità obiettiva [...] Così tutti gli eventi psichici, quelli del singolo io, come l'esperire, il pensare, il volere, hanno una certa obiettività. La vita della comunità, della famiglia, dei popoli e simili

<sup>23</sup> Husserl distingue la filosofia come fatto storico dalla filosofia come idea di un compito infinito.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 350-351. "Ingenuità" significa che lo scienziato è cieco di fronte al fatto che tutte le verità che attinge come obiettive sono una «*formazione di vita* sua propria, in lui stesso divenuta – questa ingenuità non è più possibile appena egli si accinge a considerare la *vita*» *Ibid.*, § 25, p. 124. "Spirito" in Husserl allude alla nostra organizzazione concettuale e cognitiva, alla nostra esperienza fenomenica.

sembra dunque risolversi in quella degli individui in quanto oggetti psicofisici; [...] ovunque interviene la natura fisica.<sup>26</sup>

La natura, quindi, è concepita come un tutto omogeneo, distinto in singole *res extensae* determinate causalmente. La trasformazione obiettivistica della natura e del mondo ha portato però a una scoperta decisiva:

il superamento della finitezza della natura pensata come un in-sé obiettivo, della finitezza nonostante l'aperta infinità. Si scopre, appunto, l'infinità; innanzitutto nella forma di un'idealizzazione delle grandezze, delle misure, dei numeri, delle figure, delle rette, dei poli, delle superfici ecc. La natura, lo spazio, il tempo diventano ampliabili *idealiter* all'infinito e separabili *idealiter* all'infinito. Dall'agrimensura sorge la geometria, dall'arte di contare l'aritmetica, dalla meccanica quotidiana la meccanica matematica ecc. Ora [...] la natura intuitiva e il mondo si trasformano in un mondo matematico, nel mondo delle scienze naturali matematiche. Già l'antichità aveva percorso questa via e la matematica costituisce la prima scoperta di ideali e di compiti infiniti. Questa scoperta diventò la stella polare delle scienze di tutte le epoche successive.<sup>27</sup>

La scoperta delle infinità fisiche fu così determinante che influì anche sulla sfera dello spirito. Anche l'uomo rientra nell'universo dei fatti obiettivi, ma in quanto persona ha dei fini, degli scopi, delle norme della verità. Per Husserl gli enormi successi della scienza della natura servire alla conoscenza dello spirito, ma la naturalizzazione dello spirito lo impedisce:

la concezione del mondo assume subito una forma dualistica, esclusiva, una forma psicofisica. Un'unica

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 351. Sul concetto di verità oggettiva rinvio a quanto ho scritto su Heidegger nel capitolo 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 351-352.

causalità, per quanto duplice, regge un mondo unico; il senso della spiegazione razionale è ovunque il medesimo, ma in modo tale che qualsiasi spiegazione dello spirito [...] deve ricondurre alla sfera fisica.<sup>28</sup>

Se, però, anche lo spirito dev'essere ricondotto alla sfera fisica, allora non può esserci un'indagine sull'io rivolta verso l'interno perché l'unica via percorribile è quella esterna della fisica e della chimica. Questo obiettivismo,

questa concezione psicofisica del mondo, nonostante tutta la sua apparente ovvietà, è un'ingenua unilateralità che non è stata avvertita come tale. La realtà dello spirito, che viene presunto come un elemento reale dei corpi, il suo presunto essere spazio-temporale nella natura, è [considerato] un controsenso.<sup>29</sup>

La crisi che Husserl denuncia è dovuta a questo «disagio metodico»<sup>30</sup> delle scienze che indagano la soggettività con metodi fisici senza considerare l'elemento fondamentale della soggettività:

Tutti questi problemi derivano dall'ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva. Colui che è stato educato alle scienze della natura ritiene ovvio che tutta la sfera meramente soggettiva debba venir esclusa e che il metodo delle scienze naturali, presentandosi nei modi della rappresentazione soggettiva, sia obiettivamente determinato. Perciò, anche nei riguardi della sfera psichica, egli persegue una verità obiettiva. Ciò equivale a presumere che la sfera soggettiva esclusa dal fisico, appunto in quanto psichica, debba essere indagata dalla psicologia, e poi, naturalmente, dalla psicologia psicofisica.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 352-353.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.* La psicologia era vista come una scienza empirica, una psico-fi-

L'impostazione naturalistica non si rende conto che il fondamento del suo lavoro concettuale rimane soggettivo<sup>32</sup>. Tale fondamento è il mondo circostante della vita sempre presupposto. Il compito della filosofia, allora, è chiarire il metodo che dal mondo circostante intuitivo porta alle idealizzazioni della matematica e lo interpreta come un essere obiettivo<sup>33</sup>. Neppure Einstein ha detto qualcosa «sul modo in cui le formule in generale, l'obiettivazione matematica in generale, assumono un senso sullo sfondo della vita e del mondo circostante intuitivo»<sup>34</sup>. Le induzioni della scienza naturale matematica so-

sica. Ad essa Husserl contrappone la psicologia *pura* (o *fenomenologica*) che è *descrittiva*. Questa psicologia non è determinata dal pensiero delle scienze della natura attraverso il metodo matematico-idealizzante. L'interesse al rapporto tra fenomenologia e psicologia crebbe sempre più in Husserl. Lo testimonia il corso del 1925 sulla *Psicologia fenomenologica*. Cfr. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Martinus Nijhoff, The Hague 1962.

<sup>32</sup> Come abbiamo visto in 1.2, osservazioni simili le troviamo in Gadamer per il quale il metodo delle scienze non è l'unico che ci assicura un'esperienza della verità. L'oggettivazione con la quale operano le scienze esclude altre interpretazioni possibili, ad esempio sopprime gli aspetti soggettivi del conoscere; ma le esperienze che noi facciamo sono ancor prima contenute dentro a dei comportamenti vitali. Perciò, le scienze presuppongono la neutralità del soggetto (eliminano ogni precomprensione linguistica che continua ad operare al di là di ogni metodo). Inoltre, ogni ricerca scientifica ha una domanda che la guida, ma questa domanda scaturisce da una precomprensione propria del linguaggio del mondo della vita. Da qui ne deriva la necessità dell'ermeneutica. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2010.

<sup>33</sup> L'obiettività è propria soltanto delle scienze esatte della natura. Si basa su una geometrizzazione e su un'idealizzazione capaci di inglobare teoreticamente tutte le possibilità dell'esperienza, in quanto esperienza di un'identità *in infinitum*: attraverso concetti ideali, i concetti dell'essente-in-sé e delle verità ideali in quanto verità in sé.

<sup>34</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 354. Similmente a Husserl, Blondel osserva che «sono le scienze che si spiegano con le iniziative e con le esigenze spirituali dell'uomo, e non l'uomo che si spiega con la scienza» (MAURICE BLONDEL, *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, tr. it. di B. Gentile, Sansoni, Roma 1946, p. 87).

no di «un'efficienza [...], di una precisione, di una calcolabilità tali che un tempo erano insospettabili»<sup>35</sup>, ma la razionalità dei suoi metodi e delle sue teorie va rivista perché

[1] presuppone la posizione del fondamento, il quale si sottrae a una reale razionalità. [...] [2] dimentica completamente il mondo circostante intuitivo, questa sfera meramente soggettiva, [3] dimentica anche il soggetto operante, non tematizza lo scienziato stesso.<sup>36</sup>

Il problema dunque riguarda anche la psicologia che studia l'io; gli psicologi

non si accorgono di presupporre preliminarmente e necessariamente sé stessi in quanto uomini accomunati nel loro mondo circostante e nel loro tempo storico, e che proprio per questa ragione si propongono di raggiungere una verità in sé, valida per chiunque.<sup>37</sup>

Su una base obiettivistica la psicologia non è in grado di tematizzare l'anima (psiche) come io peculiare che agisce e patisce. La psicologia naturalistica non si accorge che l'obiettivismo è un'operazione dello scienziato e, in quanto tale, presuppone già delle norme e una verità. Pertanto, la psicologia necessita di una riforma perché, a causa del suo obiettivismo<sup>38</sup>, non attinge l'essenza dello spirito. Comprendere lo spirito è un'esigenza urgente tanto più che «l'oscurità delle relazioni [...] tra le scienze naturali e le scienze dello spirito è diventata insopportabile»<sup>39</sup>. Pur tenendo conto dei tentativi di riforma compiuti da Dilthey, Wildenband e Rickert, secondo Husserl

non esiste nessuna possibilità di riforma fintanto che non viene compresa l'ingenuità dell'obiettivismo nato

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> In un altro passo Husserl dice: «accecata dal naturalismo». *Ibid.*, p. 243.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 355.

dall'atteggiamento naturale rivolto alla mondanità circostante, fintanto che non si ammette che la concezione dualistica del mondo, per cui la natura e lo spirito devono valere come realtà in uno stesso senso, per quanto causalmente connesse, è un errore.<sup>40</sup>

Problematica, dunque, è l'esistenza di una scienza obiettiva dello spirito, o di una dottrina obiettiva della psiche. Husserl considera il naturalismo come la grande superstizione della scienza moderna perché «la vera natura nel senso delle scienze naturali è un prodotto dello spirito che la indaga e presuppone quindi la scienza dello spirito»<sup>41</sup>. Solo lo spirito è in grado di attingere la conoscenza di sé stesso, non la natura. Il problema ci riporta daccapo alla concezione della razionalità che assumiamo:

una razionalità ultima, reale [...] è propria dell'intuizione spirituale del mondo. Appunto questa mancanza di una razionalità autentica e onnilaterale è la fonte dell'oscurità, ormai insopportabile, in cui l'uomo si trova riguardo alla sua esistenza e ai suoi compiti infiniti. Essi sono inseparabilmente uniti in un solo compito: soltanto se lo spirito recede da un atteggiamento rivolto verso l'esterno, soltanto se ritorna a sé e rimane presso di sé, esso può dar ragione di sé stesso.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> *Ibid.* Cfr. LARRY DAVIDSON, *Overcoming psychologism. Husserl and the transcendental reform of psychology*, Springer, Cham 2021.

<sup>41</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 356. Esemplificando, potremmo dire che non possiamo interrogare i nostri neuroni, ma possiamo interrogarci su di essi. La scienza dello spirito – aggiunge Husserl – va intesa in un duplice senso: 1) come spirito esistente nella spazio-temporalità, con la corporeità; lo spirito come tema di una scienza universale induttiva del mondo, 2) in quanto scienza puramente personale.

<sup>42</sup> *Ibid.* Questa affermazione richiama la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. L'attenzione agli aspetti oscuri e atematici dell'esperienza è uno dei motivi più interessanti e fecondi dell'analisi fenomenologica di Husserl. Cfr. PIETRO FAGGIOTTO, *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi*, Geganiana, Padova 1971, p. 13.

Il bisogno di elaborare un metodo che colga l'essenza dello spirito ha condotto alla fenomenologia trascendentale. Questa soltanto può superare l'obiettivismo naturalistico e qualsiasi obiettivismo perché

il filosofo parte dal proprio io, dall'io che produce tutte le sue validità e diventa lo spettatore disinteressato di queste stesse validità. In questo atteggiamento è possibile costruire una scienza autonoma dello spirito, nella forma di una [...] auto-comprensione e di una comprensione del mondo in quanto operazione spirituale. Lo spirito non è più spirito nella o accanto alla natura; la natura viene bensì riassorbita nella sfera dello spirito.<sup>43</sup>

La *ratio* interrogata da Husserl è intesa quindi come auto-comprensione (*Selbstbesinnung*) in cui è possibile un modo completamente nuovo di scientificità. Soltanto la fenomenologia trascendentale ha fatto luce su questo problema grazie al proprio metodo<sup>44</sup>.

La crisi dell'Europa, quindi, riguarda il suo razionalismo decaduto a naturalismo (realismo naturalistico) e obiettivismo. Su questa crisi, però, la filosofia ha la responsabilità di portare la propria luce.

## 2. Il senso della crisi e la crisi del senso: la conferenza di Praga

Nel novembre del 1935 Husserl tenne due conferenze all'Università tedesca di Praga e due all'Università ceca. Consideriamo ora il contenuto della prima conferenza (il

<sup>43</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 356-357.

<sup>44</sup> Per essere realmente scientifica una filosofia dev'essere trascendentale, cioè «deve procedere dal basso verso l'alto, nell'evidenza dei singoli passi», risalendo fino all'ultimo fondamento pensabile: l'ego trascendentale. *Ibid.*, p. 217.

cui titolo originario era: *La crisi delle scienze europee e la psicologia*).

Il testo inizia con una contro-insinuazione: è davvero sensato parlare di una crisi delle scienze? Si può mettere in dubbio seriamente la scientificità delle scienze<sup>45</sup> e il loro metodo, come se non fossero ancora giunte a nozioni e a operazioni teoretiche evidenti? Le scienze, infatti, si sono evolute: ad esempio, nei primi anni del Novecento la fisica classica si è evoluta nella fisica contemporanea. Nonostante possibili oscurità o errori, non diremmo mai però che la matematica o la fisica dei secoli passati non erano scientifiche: per il loro tempo, erano delle scienze esatte perché hanno praticato un metodo scientifico rigoroso. Quanto però alla psicologia e alla filosofia, non si può dire lo stesso dal momento che «il contrasto tra la “scientificità” di questo gruppo di scienze e la “non-scientificità” della filosofia è indiscutibile»<sup>46</sup>. In che senso allora Husserl parla di una crisi?

Il tema fondamentale della conferenza è lo scarto tra la certezza di sé delle scienze e la considerazione filosofica delle scienze. L'obiettivo di Husserl è «sottoporre a una *critica seria e peraltro estremamente necessaria* la scientificità di tutte le scienze»<sup>47</sup> al di là delle legittime operazioni metodiche. Se tutte le scienze, però, sono connesse all'enigma della soggettività, allora sono anche connesse all'enigma della tematica e del metodo della psicologia,

<sup>45</sup> Come esempi di una scientificità rigorosità, Husserl si riferisce alle scienze positive, alla matematica pura, alle scienze naturali esatte.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 34. In *La filosofia come scienza rigorosa* Husserl cita questa frase di Hermann Lotze: «calcolare il senso del mondo non significa comprenderlo» HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 96. Anche per Heidegger «la filosofia non può mai essere misurata con il parametro dell'idea della scienza» HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, in *Id.*, *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 77.

<sup>47</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 35.

scienza dominata dalla soggettività<sup>48</sup>. Quindi, la scientificità delle scienze va chiarita nella psicologia. Alla fine del XIX secolo la visione che l'uomo aveva del mondo era determinata dalle scienze positive che si occupavano di “fatti” oggettivi, non opinabili soggettivamente. Questo comportò però un allontanamento dai problemi decisivi per l'umanità. La scienza, infatti, considera i problemi fondamentali dell'esistenza come non scientifici:

esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.<sup>49</sup>

I problemi individuali del singolo uomo non riguardano le domande che la scienza si pone. In questo senso, «la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci»<sup>50</sup> perché «la verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo [...] di fatto è»<sup>51</sup>. Husserl denuncia quindi il distacco prodottosi tra la scienza e la vita concreta. Le scienze non danno soluzione a questi problemi perché non se ne occupano. In questo modo, però, la storia rischia di svuotarsi di significato perché non deve

<sup>48</sup> La psicologia è una scienza esplicativa fondamentale rispetto alle scienze dello spirito. Husserl non spiega qui il termine “soggettività” indica ciò che è contrapposto all’“oggettività”, cioè all’ideale perseguito dalle scienze positive. Tutto ciò che è soggettivo, per Husserl, rientra in un’inscindibile unità.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 35. Come abbiamo notato anche sopra, questo pensiero, sebbene in forma un po’ diversa, è presente anche in Blondel secondo il quale gli strumenti cognitivi delle scienze non bastano a risolvere il problema del destino umano e della stessa civiltà: «quali che siano gli illimitati progressi delle scienze e l’estensione del loro potere, esse non potranno mai evitare o risolvere il problema propriamente umano della coscienza e dell’azione» BLONDEL, *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, cit., p. 87.

<sup>50</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 35.

<sup>51</sup> *Ibid.*

più insegnarci qualcosa. A chi rivolgerci allora per cercare un senso?

Gli interrogativi umani, però, non sono stati sempre banditi dal regno della scienza, e non sempre la scienza è coincisa con l'ideale dell'obiettività. Fino al Rinascimento ha svolto un ruolo di guida per l'umanità europea; poi, invece, ha smarrito questa sua funzione per una limitazione dell'idea positivistica della scienza stessa. Durante il Rinascimento si verifica un «rivolgimento rivoluzionario»<sup>52</sup> e l'umanità europea si dà regole fondate sulla pura ragione. Essa, cioè, attua una considerazione razionale di tutte le cose, e procede nell'indipendenza da ogni pregiudizio e nell'autonomia del pensiero. Questo fu possibile perché la filosofia mantenne fino all'inizio dell'epoca moderna «il senso di una *scienza onnicomprensiva*, di scienza della totalità dell'essere»<sup>53</sup>. Le varie scienze, infatti, erano considerate come «rami dipendenti di un'unica filosofia»<sup>54</sup>. All'autonomia teoretica dalla filosofia fece seguito poi un'autonomia pratica. Invece, il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è un «*concetto residuo*»<sup>55</sup>, che ha lasciato cadere tutte le questioni metafisiche<sup>56</sup>. In realtà, però, le questioni metafisiche «contengono i *problemi della ragione*»<sup>57</sup>. Questo significa che il soggetto

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Il compito della filosofia, invece, è di riportare l'attenzione dell'uomo sulla sua integralità coltivando il valore del dubbio, alimentando le domande, vivendo nelle continue interpretazioni e rielaborazioni del senso, più che offrendo un prontuario di risposte.

<sup>57</sup> *Ibid.* La crisi delle scienze «è *crisi della metafisica*» (come rinuncia dei fondamenti ultimi) FAGGIOTTO, *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno*, cit., p.10. Cfr. anche LUDWIG LANDGREBE, *Analisi fenomenologica della coscienza e metafisica*, in Id., *Itinerari della fenomenologia*, tr. it. di G. Piacenti, Marietti Editore, Genova 1974, pp. 104-156. Husserl accetta una metafisica teleologica (come conoscenza

della metafisica è pur sempre la razionalità<sup>58</sup>. “Ragione” diventa quindi un temine sotto cui si raccolgono molteplici problemi, ad esempio:

se l'uomo diventa un problema “metafisico”, specificamente filosofico, lo diventa in quanto essere razionale; se è in discussione la storia, si tratta sempre di riconoscerne il “senso”, di riconoscere, nella storia, la ragione. Il problema di Dio contiene evidentemente il problema della ragione “assoluta” in quanto fonte teleologica di qualsiasi ragione nel mondo, del “senso” del mondo. Naturalmente anche il problema dell'immortalità è un problema razionale, come del resto il problema della libertà. Tutti questi “problemi metafisici”, intesi nel modo più ampio possibile, i problemi specificamente filosofici nel senso corrente, travalicano il mondo in quanto universo di meri fatti.<sup>59</sup>

Lo travalicano perché mirano al cuore dell'idea di ragione. Quali conseguenze ha, allora, il positivismo per la filosofia? La «decapita»<sup>60</sup> nel senso che decide (irrazionalmente) di fermare tutte le domande che lo metterebbero in discussione.

Cosa avvenne però? Che «la forza di propulsione emanante dalla fede in una filosofia universale smarrì il suo ideale e non comprese la portata del suo metodo»<sup>61</sup>. Il motivo è che il metodo scientifico poteva essere applicato soltanto alle scienze positive, ma non ai problemi filosofici in senso specifico. La filosofia, quindi, assunse la forma di macrosistemi ostili tra di loro, e nelle scienze po-

ultima dell'essere), ma rifiuta la metafisica degenerata per i suoi eccessi speculativi.

<sup>58</sup> Cfr. NICOLETTA CHIGI, *La metafisica di Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007.

<sup>59</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 38-39. Cfr. JOSEPH KOCKELMANS, *Ideas for a Hermeneutical Phenomenology of the Natural Sciences*, Kluwer, Dordrecht 1993.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>61</sup> *Ibid.*

sitive venne meno la convinzione di poter giungere a una unificazione tra varie filosofie che si occupavano dei vari problemi. Così venne meno anche l'idea di una filosofia universale; gli scienziati divennero sempre più estranei alla filosofia anche per il contrasto tra gli insuccessi della metafisica e i successi delle scienze. Da Hume a Kant in poi la filosofia comincia a essere una riflessione sulla crisi; si tratta di una lotta che dura tutt'oggi nonostante la protesta contro l'ideale dominante dell'ovvietà<sup>62</sup> scientifica.

La filosofia diventa dunque un problema per sé stessa. Per quanto riguarda, invece, le scienze positive, esse apparvero inattaccabili. Siccome, però, le scienze di fatto – che si occupano dei vari settori dell'essere – restano unite come dei rami alla filosofia, la loro inattaccabilità era solo superficiale. Se è la ragione a determinare ciò che l'essere è, allora è impossibile separare la ragione dall'essente, compreso quello delle scienze<sup>63</sup>. In conseguenza di ciò, si dissolve l'ideale di una filosofia universale con un proprio metodo, che avrebbe dovuto costituire la fondazione originaria dell'epoca moderna in filosofia. La crisi della ragione, però, affetta anche tutto ciò che è collegato ad essa. Per questo motivo la dissoluzione dell'ideale «motiva rivolgimenti rivoluzionari [...] [e] diventa propriamente l'intima forza di propulsione di tutti i movimenti filoso-

<sup>62</sup> Per Husserl tutte le ovvietà sono pregiudizi e i pregiudizi sono oscurità derivanti da una sedimentazione tradizionale del senso. Ciò vale innanzitutto per la filosofia.

<sup>63</sup> L'inseparabilità di ragione ed essere è la chiave di volta di questa tesi. Si tratta del nesso tra ragione e mondo che Husserl chiama correlazione fenomenologica fondamentale (Cfr. *Ibid.*, §§ 46, 48, 72). Questa tesi ha però un presupposto: che la fattualità ontologica sia un affare cognitivo della ragione che conosce i fatti nel loro senso essenziale. Cfr. TRINCIA, *Guida alla lettura della "Crisi delle scienze europee"*, cit., p. 22. La correlazione esprime anche un'idea di fenomenologia in quanto analisi del "mondo", inteso quale unità originaria che precede la polarità intenzionale fra soggetto e oggetto. Ossia, la correlazione soggetto-oggetto inerisce preliminarmente al mondo.

fici successivi»<sup>64</sup>. Questa dissoluzione comportò che anche tutto ciò che era collegato alla stessa ragione subisse tale crisi:

tutte le scienze moderne finiscono con il venire a trovarsi in una crisi, di tipo particolare e sentita come enigmatica, che investe il senso in cui sono state fondate, quel senso che esse continuano a recare in sé in quanto rami della filosofia. Si tratta di una crisi che non investe i successi teoretici e pratici della specializzazione professionale ma che tuttavia scuote da cima a fondo il senso della loro verità.<sup>65</sup>

La crisi della filosofia equivale a una crisi di tutte le scienze moderne in quanto diramazioni dell'universalità filosofica; essa diventa una crisi, dapprima latente e poi sempre più chiaramente evidente, dell'umanità europea, del significato complessivo della sua vita culturale, della sua complessiva "esistenza".<sup>66</sup>

Lo scetticismo rispetto alla possibilità di una metafisica e il crollo della fede in una filosofia universale capace di guidare l'uomo, manifestano non solamente il crollo della fede nella ragione<sup>67</sup>, ma anche dell'uomo che ricerca la verità. È la ragione che conferisce senso a tutte le cose, ai fini, ai valori, e stabilisce anche la verità dell'ente. La caduta della fede in una ragione *assoluta* (che dà senso al mondo e alla storia) implica la caduta della fede in una ragione che dà un senso razionale all'esistenza in generale. Smarrire questa fede, però, significa che l'uomo «perde la fede "in sé stesso", nel vero essere che gli è proprio,

<sup>64</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 41.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 41-42. Questa citazione mostra che quella di Husserl non è una denuncia che muove da un rilievo morale, ma lo implica. Come osserva Trincia, qui «l'istanza etica vi è infatti del tutto risolta nella costituzione del sapere fenomenologico» TRINCIA, *Guida alla lettura della "Crisi delle scienze europee"*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> Qui intesa come *episteme* antica contrapposta alla *doxa*.

un vero essere che egli non ha già da sempre, con l'evidenza dell'"io sono", un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero sé stesso»<sup>68</sup>. Il vero essere non è già dato – come presume la scienza dei meri fatti – ma «è *sempre* un fine ideale, un compito dell'episteme, della "ragione", in contrapposizione a quell'essere che la *doxa* ammette e suppone "ovvio"»<sup>69</sup>. La verità e un'umanità autentica rimangono, quindi, sempre un compito infinito.

L'idea di una filosofia universale (quella che riguarda la totalità dell'ente) conferente un senso al mondo è diventata sempre più difficile per la ragione perché nel mondo dell'esperienza reale, segnato dalla scepisi dell'empirismo, è impossibile ritrovare unite la ragione e le sue idee. Solamente a questo punto si comprende che «il problema del mondo, il problema delle connessioni profonde ed essenziali della ragione e dell'essente in generale, l'*enigma di tutti gli enigmi*, doveva diventare un tema autonomo»<sup>70</sup>.

Il problema della ragione è centrale perché «siamo di fronte al grave pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità»<sup>71</sup>. Soltanto riflettendo dall'interno della nostra miseria potremo riconsiderare la storia della nostra attuale umanità; soltanto in questo modo giungeremo a comprendere noi stessi e chiariremo quel senso unitario innato all'umanità fin dalla sua origine.

Per Husserl, quindi, «le vere battaglie spirituali dell'umanità europea sono *lotte tra filosofie*, cioè tra le filosofie scettiche [...] che hanno mantenuto il nome ma che

<sup>68</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 42.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>71</sup> *Ibid.*

hanno perduto la coscienza dei loro compiti – e le vere filosofie, quelle ancora vive»<sup>72</sup>. Queste ultime sono vive perché lottano per il loro vero senso, per un'umanità vera. Comprendere queste dinamiche significa capire molto del tempo presente, ma anche della relazione che ci unisce al passato.

Qual è allora la via attraverso la quale questa filosofia universale (che Husserl identifica con la metafisica<sup>73</sup>) giunge alla propria realizzazione? È quella della lotta per portare la ragione latente alla comprensione di sé e delle proprie possibilità. In questo modo si chiarirà anche se il *telos* dell'umanità europea (la volontà di realizzare sé stessa sulla base della ragione) sia una follia, o se invece è il grado più alto dell'umanità in quanto tale. In quest'ottica, filosofia e scienza non sarebbero altro che «*il movimento storico della rivelazione della ragione universale, "innata" come tale nell'umanità*»<sup>74</sup>.

Il razionalismo illuministico del XVIII secolo, invece, si è dimostrato incapace di offrire all'umanità un terreno su cui essa potesse radicarsi. È una concezione inadeguata della ragione, «un'angusta e cattiva razionalità»<sup>75</sup>, pigra, che si piega all'irrazionalismo e si sottrae alla lotta per il chiarimento dei fini ultimi di un mondo veramente razionale.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.* Husserl parla più volte di uno sviluppo della ragione: dalla ragione latente alla ragione rivelata, realizzata, pervenuta a sé stessa, che guida il divenire umano.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 45. In tedesco: *eine engherzige und schlechte Rationalität*. Il termine *engherzige* dice una razionalità dal cuore (*Herz*) ristretto (*eng*). Cfr. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954, p. 14. Questa etimologia è adatta per criticare una ragione ridotta a tecnica e identificata con l'efficacia pratica. La ragione non può mai avere soltanto un significato tecnico.

Il paragrafo 7, conclusivo della Prima parte, pone il lettore di fronte a «una penosa *contraddizione esistenziale*»<sup>76</sup> e cioè: noi non possiamo rinunciare a credere nella possibilità della filosofia come compito e nella possibilità di una conoscenza universale, ma come corrispondere a questa fede (che ha senso solo in relazione a un fine unico: la filosofia) se non sappiamo se questo fine abbia un senso? Per Husserl il filosofo non è uno specialista che lavora nel privato, ma è un «*funzionario dell'umanità*»<sup>77</sup>. Ciò significa che la filosofia affonda le sue radici nel concetto stesso di uomo. Quindi i filosofi hanno una responsabilità personale nei confronti dell'umanità: guidarla<sup>78</sup> alla realizzazione del suo *telos*. Bisogna quindi ripartire dalle origini della filosofia, interrogare il suo senso e la sua finalità storica nel contesto di crisi dell'umanità europea.

### 3. Il contrasto moderno tra l'obiettivismo fisicalistico e il soggettivismo trascendentale

#### 3.1. La matematizzazione galileiana della natura

Con l'epoca moderna, a partire da Cartesio, avvenne un mutamento dell'idea e dei compiti della filosofia, mutamento di senso che investì la geometria, la matematica e le scienze naturali, per cui la matematica venne investita di compiti universali. La grande novità

è costituita dalla concezione di quest'*idea di una*

<sup>76</sup> *Id.*, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 46.

<sup>77</sup> *Ibid.* Per Husserl, quindi, il filosofo deve avere la propria e altrui umanità come sfondo e come fine.

<sup>78</sup> «la filosofia non è una faccenda privata» (*Ibid.*, p. 460), ma implica una dimensione pubblica, la responsabilità culturale e politica del filosofo.

*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, infine, di ogni oggetto verso il suo pieno essere-in-sé.<sup>79</sup>*

La matematica formale applicata alle scienze naturali costrinse a cambiare anche l'idea della filosofia come scienza della totalità cosmica. Avvenne una matematizzazione della natura, cioè una idealizzazione<sup>80</sup>. Mentre, però, con il platonismo il reale partecipava all'ideale, con Galileo invece la realtà viene idealizzata sotto la guida della matematica: «diventa a sua volta una molteplicità

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>80</sup> Cfr. ALFREDO FERRARIN, *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2014. FRANÇOIS DE GANDT, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, Paris 2004. L'idealizzazione, che consente l'esattezza, ha a che fare con il fondamento. Nei primi decenni del Novecento si era sviluppato un dibattito sui fondamenti della matematica. Le antinomie scoperte da Russell nel 1901-1902 mandarono in crisi il logicismo e generarono problemi contro i quali si scontrarono gli studiosi di matematica suoi contemporanei. Il paradosso di Russell ebbe un ruolo fondamentale nella crisi dei fondamenti della matematica, che a sua volta ebbe un peso notevole nella crisi che interessò le certezze della fisica. Il dibattito terminò quando Kurt Gödel scoprì nel 1926 i teoremi di incompletezza per i sistemi matematici formali. Questi teoremi infersero un duro colpo al dibattito sui fondamenti della matematica perché minarono le tesi del logicismo e del formalismo. Dimostrarono che ci sono verità matematiche che non sono verità logiche e che non si può dimostrare che la matematica sia davvero la più sicura di tutte le scienze. Tali problemi concettuali radicati nella struttura logica del pensiero matematico parvero insuperabili e da assumere come definitivi. Era messa in discussione l'idea del rigore logico della scienza. In compenso, però, le acquisizioni ottenute nel campo della logica si rivelarono molto feconde per la matematica e anche per la filosofia: concetti filosofici come "essere" furono sottoposti a una rigorosa chiarificazione logico-grammaticale e linguistica.

matematica»<sup>81</sup>. Nell'esperienza quotidiana il mondo è dato «soggettivamente-relativamente»<sup>82</sup>, ma non crediamo per questo motivo che esistono molti mondi. Crediamo infatti a *un* mondo, nel quale le cose appaiono in *modo diverso*. La matematica ci permette però di costruire delle pure forme ideali della realtà. Husserl indaga il senso delle operazioni compiute da Galileo articolando il paragrafo 9 in undici punti. Ne riprendo ora alcuni contenuti più significativi.

1. Le idealità spaziali della geometria vengono applicate alle figure spaziali del mondo dell'esperienza sensibile in una corrispondenza esatta (quasi si trattasse della stessa cosa) tra geometria e realtà. Questa geometria ideale<sup>83</sup> divenne il fondamento della fisica esatta<sup>84</sup>. Nel

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> La geometria rappresenta per Husserl tutta la matematica della spazio-temporalità. Questo modello matematico, quindi, guidava Galileo e «ne costituiva il nascosto presupposto di senso» *Ibid.*, p. 54. Nell'*Appendice II* (al § 9a) Husserl stesso dà questa definizione dell'obiettività: «L'obiettività esatta è un risultato del metodo esercitato dagli uomini nel mondo dell'esperienza (nel "mondo dei sensi"); non si tratta di una prassi attiva, di una tecnica volta a riplasmare e a trasformare le cose già date dell'esperienza, bensì di una prassi in cui il materiale è costituito dalle rappresentazioni imperfette e determinanti delle cose e in cui, attraverso un atteggiamento generale del pensiero, di una cosa particolare esemplare e assunta come esempio per "una cosa qualsiasi in generale" viene pensata come già decorsa tutta l'infinita molteplicità delle sue rappresentazioni soggettive, sempre imperfette ma sempre perfezionabili, attraverso l'esercizio della possibilità attiva (*Vermöglichkeit*) di percorrere, rispetto a qualsiasi "rappresentazione", le linee di un possibile perfezionamento» *Ibid.*, p. 374. Il mondo in cui si muovono Galilei e l'obiettivismo, però, entra in crisi quando si scoprono nuove geometrie, non euclidee, diverse dall'unico modello di geometria di cui disponevano (ad esempio quella ellittica di Riemann). Quindi, ci sono trasformazioni strutturali che dipendono dalla geometria presa come riferimento. Cfr. JACQUES DERRIDA, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, tr. it. di C. De Martino, Jaka Book, Milano 1987.

<sup>84</sup> L'*Origine della geometria* riassume la visione di Husserl dell'oggettivi-

mondo intuitivo, però, noi esperiamo dei corpi: non quelli ideali, ma quelli «provvisi di quel contenuto che è il reale contenuto dell'esperienza»<sup>85</sup>. L'esperienza non ci dà forme pure o possibilità geometrico-ideali, ma movimenti e deformazioni che tendono a trasformarsi in figure "pure". Le forme pure-ideali sono riplasmabili di continuo nella fantasia e pensabili secondo una gradualità; nel mondo intuitivo, invece, i mutamenti delle forme hanno un limite di perfezionamento. Solo sul piano teorico l'ideale della perfezione si sposta sempre più avanti, e ci può essere un miglioramento pensabile che va sempre oltre. Se allo spazio aggiungiamo poi il tempo, abbiamo anche una matematica delle forme pure: otteniamo forme spazio-temporali idealizzate. Il metodo della idealizzazione e della costruzione razionale ha prodotto un mondo di oggettività ideali sempre più lontano dall'esperienza.

La prassi matematica consente di attingere «ciò che ci è negato nella pratica empirica: l'«*esattezza*»»<sup>86</sup>. Le forme ideali, infatti, possono essere determinate e producono una determinatezza obiettiva. Questa metodica geometri-

tà scientifica. Husserl vuole trovare un'origine dell'oggettività non influenzata dall'ideale galileiano; mira a chiarire la nozione di oggettività spogliata del "vestito di idee" che la tradizione le ha imposto. Cfr. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., Appendice III a § 9a, pp. 380-405. Hacking scrive che, per Husserl, gli scienziati lavorerebbero in maniera inconsapevole e in malafede. Egli, inoltre, critica Husserl e il pensiero che la matematizzazione di Galileo abbia reso la geometria incentrata su oggetti ideali; è scettico anche sul fatto che si possano trovare le fonti profonde dell'oggettivismo nell'origine della geometria. Piuttosto, Husserl avrebbe dovuto concentrarsi sugli atti di dimostrazione anziché sugli oggetti. Sempre per Hacking, Husserl parla di oggetti perché per lui la fonte fondamentale dell'oggettività risiede nella percezione degli oggetti, che ci dà i sostrati ultimi. Cfr. IAN HACKING, *Husserl on the Origins of Geometry*, in D. HYDER - H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford CA 2010, p. 72.

<sup>85</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 53.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 56.

ca nasceva dall'esigenza di compiere misure nel mondo pre-scientifico (intuitivo), ad esempio nell'agrimensura. L'interesse pratico per la determinazione obiettiva delle forme, si è trasformato quindi in un interesse teoretico che è diventato infine un pensiero puramente geometrico.

2. La geometria applicata è diventata un mezzo della tecnica. Galileo, però, non avvertì l'esigenza di esaminare il senso di queste operazioni idealizzanti e di approfondire «i problemi dell'origine dell'evidenza matematica apodittica»<sup>87</sup>; cioè, non fece dell'evidenza geometrica un problema<sup>88</sup>. Per Husserl, invece, questo è un problema. Il metodo geometrico, che determina in modo univoco l'ente, permette di superare la relatività dell'apprensione soggettiva (che, invece, è essenziale nel mondo empirico-intuitivo). La geometria consente di conoscere una verità dell'ente identica per chiunque pratici il suo metodo. Da qui la convinzione di poter conoscere un ente in sé «grazie alla forma ideale-geometrica, la quale funge da polo-guida»<sup>89</sup>. Questa matematica riguarda sì i corpi, ma soltanto come forme astratte, «forme-limite, puramente "ideali"»<sup>90</sup>. Nel concreto, invece, le cose ci sono date come dei *plena* sensibili, cioè con le qualità dei colori, dei suoni, degli odori e simili, e secondo delle gradualità non

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 58. Per avere una valenza conoscitiva le formalizzazioni/idealizzazioni devono essere accompagnate sempre dalla consapevolezza del loro senso.

<sup>88</sup> Per Husserl, l'evidenza è la coscienza di «cogliere un essente nella sua presenza-in persona originale» *Ibid.*, p. 383. Cfr. *Id.*, *Filosofia Prima*, lezioni XXXI-XXXII (*L'idea di evidenza apodittica e la problematica dell'inizio*); *Id.*, *Logica formale e logica trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2009, § 84 (*Stratificazione graduale delle evidenze: l'evidenza in sé prima è quella dell'esperienza. Concetto pregnante di esperienza*); vedi anche la prima *Meditazione cartesiana* (§§ 4-9).

<sup>89</sup> *Id.*, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 59.

<sup>90</sup> *Ibid.*

matematizzabili<sup>91</sup>. Di conseguenza: possiamo anche pensare un mondo mutandolo con la fantasia e cercando di rappresentarci i suoi decorsi futuri, ma lo rappresentere-  
mo comunque sempre secondo lo stile in cui l'abbiamo avuto finora. Pertanto, se nel flusso dell'esperienza intuitiva il mondo persiste invariabile, allora

ci accorgiamo che, in generale, le cose e gli eventi non si manifestano e non si sviluppano arbitrariamente, che sono bensì legate "a priori" da questo stile, dalla forma invariabile del mondo intuitivo; in altre parole: che attraverso una *regolamentazione universale causale*, tutto ciò che è insieme nel mondo ha un'inerenza reciproca generale, mediata o immediata, per cui il mondo non è soltanto una totalità [*Allheit*], bensì un'unità totale [*Alleinheit*], un tutto [*Ganzes*] (anche se infinito).<sup>92</sup>

Possiamo anche riflettere su questa totalità del mondo, ma giungeremo sempre e solo a un'evidenza della vuota generalità, valida per ogni luogo e ogni tempo. Se l'intreccio dei legami casuali rende concreti tutti gli eventi che accadono nel mondo, è possibile allora conoscere il mondo filosoficamente, in modo scientifico? Bisogna ricorrere alla matematica che ha idealizzato il mondo corporeo e creato le oggettività ideali. La matematica «ha fatto un mondo *obiettivo* in senso proprio, cioè una totalità infinita di *oggettualità* ideali determinabili metodicamente, generalmente e per chiunque»<sup>93</sup>. Grazie a essa,

<sup>91</sup> I *plena* indicano le qualità sensibili ed esperibili dei corpi intuitivi.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 60. Dei particolari legami causali esperiamo però ben poco realmente.

<sup>93</sup> *Ibid.* La fisica del Novecento abbandona però l'ideale dell'assoluta determinabilità dei fenomeni (tramite il modello meccanicistico) e introduce spiegazioni di tipo probabilistico. Il presupposto della fisica classica era l'idea di una natura in sé in cui l'ente è determinato; nella nuova fisica quantistica, invece, il reale non è determinabile preliminarmente e univocamente. Cfr. *Appendice IV* (al § 12), p. 405 ss. La posizione di Husserl è chiaramente anti-riduzionista.

possiamo pensare<sup>94</sup> le cose mediante un metodo onni-comprendivo *a priori*, come obiettivamente determinabili. La matematica offre «una *conoscenza obiettivamente reale* di un *genere* completamente *nuovo*, una conoscenza cioè riferita per *approssimazione* alle idealità che le sono proprie»<sup>95</sup>. Anche la geometria diventa un metodo di conoscenza della realtà, ma c'è una difficoltà nell'applicarla alla conoscenza della natura: i *plena* materiali «*non* possono venir trattati *direttamente* come le forme stesse»<sup>96</sup>. Il mondo sensibile diventa così una manifestazione del mondo obiettivo. Per la fisica le apprensioni soggettive devono essere attraversate da una certezza che accomuna tutti. La conoscenza obbiettiva raggiunge questo mondo quando astraiano le forme particolari e le rendiamo *indirettamente* matematizzabili<sup>97</sup>.

3. Sorge, quindi, il problema del significato della matematizzazione indiretta dal momento che la materia idealizzata elimina le differenze qualitative secondarie<sup>98</sup>. Le

<sup>94</sup> Pensare significa qui costruire le cose nel loro essere-in-sé, vero.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 62-63. Non sono cioè direttamente matematizzabili. Come osserva Costa, in maniera più corretta di quanto Husserl scrive, bisognerebbe dire che Galilei non matematizza i *plena*, ma il loro *movimento*. Cfr. VINCENZO COSTA, *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 89.

<sup>97</sup> Quelli che Husserl chiama *plena* sono le qualità sensibili (dette anche *qualità specifiche di senso*) e non sono direttamente matematizzabili, cioè non è possibile studiare le qualità sensibili con metodi quantitativi. Quindi, la concezione galileiana della fisica è una matematizzazione indiretta dei *plena*. Su questo rinvio a ARON GURWITSCH, *Galileian Physics in the Light of Husserl's Phenomenology*, in E. McMULLIN (a cura di), *Galileo. Man of Science*, Basic Books, New York-London 1967, pp. 388-401; ID., *Husserlian perspectives on Galilean physics*, in L. EMBREE (a cura di), *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston 1974, pp. 33-59.

<sup>98</sup> Queste caratteristiche si riferiscono ai soggetti e mutano con essi; il limite di perfezione di queste qualità non è misurabile. Le proprietà primarie, invece, sono intrinseche agli oggetti.

misure si riferiscono a grandezze esatte, e quindi a delle idealità. Ma cosa produce l'esattezza? Una misurazione sempre più precisa, guidata da un mondo di idealità «già preliminarmente obiettivato attraverso l'idealizzazione e la costruzione»<sup>99</sup>. Non c'è però una geometria dei *plena*, ma solo delle forme: questo significa che abbiamo «soltanto una forma universale del mondo, e non due»<sup>100</sup>. Perciò, parlare in termini universali dei corpi del mondo significa generalizzare, cioè astrarre. Anche la forma universale del mondo è idealizzabile, e dominabile attraverso la costruzione. Le “misurazioni” delle qualità sensibili dei corpi, invece, non potranno mai essere messe in relazione con le idealità di un mondo obiettivato nell'idealità.

La matematizzazione si dice indiretta quando si riferisce ad aspetti del mondo non matematizzabili. Tutto il mondo intuitivo, infatti, è disposto in un orizzonte aperto e indeterminato, in cui ciò che avviene non ha già una controfigura nel mondo delle forme. In altre parole, l'evoluzione delle qualità dei *plena* non segue regole causali perché non dipende da ciò che avviene causalmente nel mondo astratto.

Il passaggio dalla geometria pura a quella applicata nella pratica misuratoria equivale, però, a una obiettivazione del mondo corporeo-concreto. Noi consideriamo “ovvie” le asserzioni scientifiche nel mondo delle forme, ma per Galileo ovvia era soltanto la matematica pura e il modo in cui veniva applicata. Per questo dobbiamo chiederci

come egli [Galileo] potesse giungere a pensare che tutto quanto si manifesta come reale nelle qualità specifiche (sensibili) dovesse avere un suo *indice*

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 64. Non disponiamo di una geometria delle forme e di una per i *plena*.

*matematico* negli eventi della sfera delle forme [...] e che da ciò dovesse derivare la possibilità di una matematizzazione *indiretta* in senso pieno<sup>101</sup>.

In questo modo, anche se indirettamente, era possibile costruire e determinare obiettivamente tutti gli eventi dal lato delle qualità sensibili. La natura nel suo complesso diventò così una matematica applicata.

4. Il problema, quindi, è che nel mondo dell'esperienza pre-scientifica non rileviamo nessi causali per quantificare le qualità sensibili attraverso grandezze e cifre. Possiamo riconoscere rimandi, ma non le dipendenze causali perché non è stato possibile compiere induzioni appropriate per determinare i nessi di dipendenza. Quindi, Husserl osserva che la strada per affermare con sicurezza che «tutti gli eventi specificamente qualitativi rimandano certamente a corrispondenti costellazioni di forme»<sup>102</sup> resta ancora lunga.

Secondo Galileo l'interesse dell'uomo moderno per una conoscenza del mondo era focalizzato sulla matematica, considerata come il «regno della conoscenza autentica e obiettiva»<sup>103</sup>. L'intero mondo concreto, quindi, deve dimostrarsi matematizzabile e obiettivo, cioè dev'essere subordinato alla geometria applicata. La matematizzazione indiretta del mondo «avviene sotto la forma di un'obiettivazione metodica del mondo intuitivo»<sup>104</sup>, che dà come risultato formule numeriche che «esprimono nessi causali generali, "leggi della natura", leggi della dipendenza reale e le esprimono sotto forma di dipendenze "funzionali" di numeri»<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 70.

Per Galileo la matematica pura si poteva applicare a tutto, ma il punto di vista della matematica è soltanto *un* punto di vista sulla realtà, perché «deve rinunciare alla sua astrazione dai *plena* intuitivi, mentre tuttavia mantiene intatto ciò che è stato idealizzato delle forme»<sup>106</sup>. Le qualità dei *plena*, perciò, vengono costruite. La possibilità di compiere induzioni su ogni cosa dell'esperienza quotidiana resta sempre un'ipotesi «che nella sua infinità rimane nascosta»<sup>107</sup>, ma Galileo, invece, non la riteneva un'ipotesi: la fisica per lui era certa. Egli credeva a una causalità esatta universale<sup>108</sup> che comprendesse i *plena*, e puntava a cogliere la causalità universale del mondo dell'esperienza. Bisogna chiarire come i *plena* e le forme concrete stanno in un rapporto di causalità e come possono essere assunti nel metodo matematico. Finché non si chiarisce questo, l'idealizzazione e la fisica rimangono ipotetiche.

Ogni scoperta, però, è un misto di istinto e di metodo; anche la misurazione non è un metodo concluso, ma è un'arte del continuo miglioramento per giungere a una perfezione sempre maggiore. In questo senso, allora, «ogni misurazione assume il senso di una approssimazione a un polo ideale-identico anche se irraggiungibile»<sup>109</sup>.

5. Quella di Galileo rimane un'ipotesi perché l'essenza della scienza stessa è di «*essere un'ipotesi e una verifica infinite*»<sup>110</sup>. L'idea di una scienza esatta, quindi,

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 68. Anche perché la struttura fattuale del mondo concreto non ci è data.

<sup>108</sup> "Universale" nel senso che precede e guida la causalità e le induzioni particolari; tuttavia tale idea di causazione universale non emerge nell'esperienza.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 71. Dire ipotesi esclude sia che la teoria rispecchi esattamente la realtà, sia che valga semplicemente a titolo di convenzione; mentre, l'ipotesi ha un fondamento *in re*. Rinvio a quanto scritto in 1.2.

di una matematica pura e di una fisica celano un “*in infinitum*” introdotto con la geometria. Il perfezionamento *in infinitum* nelle scienze permette di dare «una rappresentazione sempre migliore di ciò che la “vera natura” è»<sup>111</sup>; Husserl precisa però che «la vera natura è un’idea disposta all’infinito [...] è un’*infinità di teorie* ed è pensabile soltanto come una verifica, cioè come legata a un *infinito processo storico di approssimazione*»<sup>112</sup>. Pertanto è fondamentale chiarire la concezione galileiana della fisica (con i presupposti di senso in essa non chiariti) dal momento che la fisica ha orientato la filosofia moderna.

6. Dunque, l’operazione decisiva è quella di «una *reale coordinazione delle idealità matematiche*»<sup>113</sup>. In altre parole, attraverso le formule è possibile fare delle previsioni esatte su ciò che possiamo aspettarci. La matematizzazione, dunque, rimane «l’operazione decisiva»<sup>114</sup> per la vita. Husserl, però, non vede nelle formule matematiche «il vero essere della natura stessa»<sup>115</sup>; il senso delle formule esige un chiarimento: bisogna chiedersi quali conseguenze hanno portato i modi di pensiero algebrici diffusi dall’epoca moderna. Si tratta di un allargamento dei “limiti” del pensiero *a priori*, quel pensiero che considera soltanto i rapporti e le leggi numeriche. La geometria viene così aritmetizzata (le figure vengono risolte in numeri), ma «questa aritmetizzazione della geometria porta da sé, in certo modo, a uno *svuotamento del suo senso*»<sup>116</sup> perché le intuizioni spazio-temporali si trasformano in pure forme numeriche, in formulazioni algebriche. I nume-

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>114</sup> *Ibid.* Benché essa resti soltanto una prassi particolare all’interno del mondo-della-vita.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>116</sup> *Ibid.*

ri significano grandezze reali, ma si dimentica proprio il significato simbolico che essi hanno. Il metodo quindi si trasforma e diventa una formalizzazione universale. Leibniz intravide per primo l'idea di una «*mathesis universalis*»<sup>117</sup> che indicava una logica formale, «una scienza delle forme di senso del “qualcosa in generale”»<sup>118</sup>. Questo metodo permetterebbe di costruire «l'idea logico-formale di un “mondo in generale”»<sup>119</sup>. In altre parole, si produce una rottura tra esperienza e scienza.

7. L'aritmetica algebrica è stata ampliata e applicata alla matematica pura<sup>120</sup> delle intuizioni pure, e alla natura matematizzata. Opera in maniera tecnica con lettere dell'alfabeto e con segni di relazione, ma non c'è un pensiero che conferisca un senso a questo procedimento tecnico, «manca un ritorno al senso propriamente scientifico»<sup>121</sup>. Il passaggio alla logicizzazione formale della matematica è legittimo, «ma tutto ciò [...] deve costituire un metodo inteso e praticato *coscientemente*»<sup>122</sup>. Questo per evitare che avvengano spostamenti di senso inavvertiti. In altre parole, la preoccupazione di Husserl è 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»<sup>123</sup>.

<sup>117</sup> Husserl ne parla già nelle *Ricerche logiche* (cfr. Id., *Ricerche logiche*, I, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, *Prolegomeni* § 60), ma specialmente in *Logica formale e trascendentale* (cfr. Id., *Logica formale e trascendentale*, cit., §§ 23, 26, 35, 54, ecc.).

<sup>118</sup> Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 74.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>120</sup> La matematica pura sorge «dalla ragione pura, in un'evidenza apodittica» *Ibid.*, p. 477.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 75. Già nelle prime opere di Husserl, però, c'era l'idea che solo il filosofo può fornire una riflessione più profonda sull'aritmetica che il tecnico matematico non può (o non vuole) fornire. Cfr. Id., *Filosofia dell'aritmetica*, tr. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>123</sup> *Ibid.*

Quanto più avanza la matematizzazione nella fisica della natura intuitiva, «tanto più vasto è l'ambito delle possibili *conclusioni deduttive rispetto ai fatti nuovi* della natura quantificata»<sup>124</sup>. Gli esiti sono espressi attraverso grandezze numeriche e formule che si aggiungono al mondo della natura. Il senso delle formule, però, ha sempre un carattere ideale. Il pensiero moderno si è quindi trasformato: da un pensiero che elabora teorie utili all'esperienza, è diventato «un pensiero che adotta concetti trasformati nel loro senso»<sup>125</sup>. Il pensiero matematico-formale, che guida i metodi delle scienze naturali, è un pensiero tecnicizzato: non solo si è “meccanizzato”, ma ora «il senso delle scienze naturali subisce una complessa evoluzione; avviene un vero e proprio occultamento di senso [*Sinnüberdeckung*]»<sup>126</sup> perché l'orizzonte di senso entro il quale la fisica lavora si è trasformato. E per quanto siamo in grado di distinguere la τέχνη dalla scienza, «la riconsiderazione del senso peculiare che è stato attribuito alla natura mediante un metodo esercitato secondo le regole di un'arte, si arresta troppo presto»<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.* La riconsiderazione storica è importante perché, soltanto attraverso il riattivamento del senso, la pretesa verità della scienza diventa legittima (la riconsiderazione del senso riguarda quindi la teoria della conoscenza). Husserl pensa la fondazione gnoseologica delle scienze come un ritorno continuo al senso originario e alla sua prima formazione, e lo collega a un ideale etico che una vera scienza ha per l'umanità: «Lo sviluppo della teoria universale della scienza (teoria della ragione e della logica) è un organo e allo stesso tempo una fase dello sviluppo dell'umanità verso un'umanità che si eleva a una più alta autorealizzazione» HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1989, p. 56. Le scienze si trovano nella mobilità di una tradizione sedimentata su cui lavora un'attività umana che produce nuove formazioni di senso. Cfr. *Ibid.*, p. 405.

8. Con Galileo, quindi, è avvenuta una sovrapposizione del mondo delle idealità, costruito matematicamente, e del mondo reale che si dà nella percezione. Mentre l'agrimensura non conosceva idealità, la geometria si basa invece sulle idealità. Perciò, il fondamento di senso della geometria è in una operazione pre-geometrica. Secondo Husserl

fu una deplorable omissione il fatto che *Galileo* non interrogò quell'operazione che costituiva l'originario conferimento di senso [*die ursprünglich sinngebende Leistung*], la quale, in quanto idealizzazione attuata sul terreno originario della vita teorica o pratica – del mondo immediatamente intuitivo (e qui, in particolare, del mondo corporeo empiricamente intuitivo) – produce le formazioni geometriche ideali.<sup>128</sup>

In particolare, Galileo non considerò con attenzione il fatto che «una libera riplasmazione fantastica di questo mondo e delle sue forme produce soltanto forme possibili empirico-intuitive e non forme esatte»<sup>129</sup>. Per questo poteva sembrare che la geometria producesse una verità assoluta (autonoma) e applicabile. Questo, però, mette in luce il fatto che anche la geometria ha delle sorgenti di senso molto più complicate<sup>130</sup>. Difatti questo procedimento portò a una sovrapposizione tra la natura idealizzata e quella intuitiva pre-scientifica. Il fine ultimo della nuova scienza, però, doveva comunque riferirsi al mondo-della-vita perché le ricerche dello scienziato della natura concernono sempre e soltanto questo mondo. Gli esperimenti, le previsioni e le induzioni non mutano nulla «al senso essenziale del mondo già dato in quanto orizzonte

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Su questo aspetto rinvio all'*Appendice III* sull'origine della geometria (*Ibid.*, pp. 380-405).

di tutte le induzioni dotate di un senso»<sup>131</sup>. Nel mondo in cui viviamo non troviamo nessuna idealità geometrica, ma fin dall'antichità, alla realtà data immediatamente è stata sovrapposta un'operazione idealizzante<sup>132</sup>. Pertanto, il mondo intuitivo, in cui si svolge tutta la nostra vita, «resta, nella sua propria struttura essenziale, quello che è, immutato nel *proprio* stile causale»<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>132</sup> La capacità di idealizzazione è innata in noi, ma ha un'importante ricaduta ontologica. Il problema del pensiero idealizzante è che «travalica anche i limiti della finitezza possibile della conoscenza dell'orizzonte aperto del mondo, che accompagna costantemente tutto ciò che è noto in base all'esperienza [...] Questo perfezionamento e arricchimento dell'esperienza, però, non è reale, ma soltanto pensabile» *Ibid.*, p. 375. Corsivo mio. Questo perché il materiale delle idealizzazioni sono le apparizioni delle cose, e queste fluttuano sempre. L'idealizzazione significa, dunque, «eliminazione dei limiti e, per così dire, l'infinitizzazione delle nostre facoltà» *Ibid.*, p. 392.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 79-80. Nell'Appendice V (al § 16) Husserl scrive: «la struttura formale che inerisce alla sua essenza è l'elemento apoditticamente invariabile» *Ibid.*, p. 418; e nell'Appendice XX (al § 39): «La forma ontologica del mondo è quella del mondo per tutti» *Ibid.*, p. 493. Questo punto è importante perché l'analisi del mondo della vita suggerisce il relativismo (noi apparteniamo a molti mondi particolari: la nostra famiglia, la nostra professione, siamo coinvolti in molte vocazioni). Questa nozione appare quindi paradossale perché sfugge a una definizione univoca, e dipende spesso dal contesto. È stata intesa non come una, ma come tante nozioni spesso interrelate e incompatibili (cfr. DAVID CARR, *Husserl's Problematic Concept of the Life-World*, «American Philosophical Quarterly», 1970, 7/4, pp. 331-339; DAGFINN FØLESDAL, *The Lebenswelt in Husserl*, in D. HYDER – H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, cit., pp. 27-45). Husserl però risponde al problema della relatività dei mondi della vita con la struttura *a priori*. La struttura generale rende possibile a noi una conoscenza del mondo ed è una condizione formale dell'oggettività. Cfr.: MIRJA HARTIMO, *On the Origins of Scientific Objectivity*, in F. KJOSAVIK – C. BEYER – C. FRICKE (a cura di), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, Routledge, New York and London 2018, pp. 302-321.

Il mondo, quindi, non muta nemmeno a motivo della fisica mediante la quale possiamo fare soltanto delle previsioni. Quale operazione compiamo allora nella matematizzazione geometrica? Noi

commisuriamo così al mondo-della-vita [...] nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato *abito ideale*, quello delle cosiddette verità obiettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i piena sensibili reali e possibili delle forme concrete-intuitive del mondo-della-vita.<sup>134</sup>

L'espressione *abito ideale* (*das Ideenkleid*) è pre-gna di significato e indica l'insieme delle teorie simbolico-matematiche che riveste il mondo-della-vita. Quest'abito di idee fa sì

che noi prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire a migliorare [...] in un "progressus in infinitum", le *previsioni grezze*, le uniche possibili nell'ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo-della-vita; l'abito ideale poté far sì che il *senso proprio del metodo, delle formule, delle "teorie"* rimanesse *incomprensibile* e che durante l'elaborazione ingenua del metodo non venisse *mai* compreso.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 80-81. Anche in *Esperienza e giudizio* Husserl ritorna alla considerazione che le idealizzazioni ci possono trarre in inganno perché, servendoci di esse, finiamo per dare per scontato il mondo della vita che è il presupposto delle scienze: «Quest'idea del mondo come universo di ciò che è determinabile con metodi esatti, come quelli della scienza naturale fisico-matematica, come un universo in sé determinato, le cui determinazioni di fatto devono quindi essere accertate dalla scienza, è per noi così scontata che comprendiamo ogni oggetto d'esperienza sotto la sua luce». HUSSERL, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, tr. it. di F. Costa, L. Salmonà, Bompiani, Milano 2007, § 10, pp. 51-52.

Il problema, quindi, è chiarire il metodo di cui non è mai stato compreso il senso proprio e la necessità delle sue operazioni. Ciò però significa che «continua a mancare una reale evidenza»<sup>136</sup> in grado di chiarire le implicazioni di senso occluse dalla tradizione, cioè le premesse di tutte le teorie e dei concetti usati. Chiaramente, la mancanza di evidenza condiziona un'immagine della scienza: la rende simile a una macchina che produce qualcosa di utile, e che ciascuno può imparare a manovrare «pur senza comprendere [...] la necessità delle sue operazioni»<sup>137</sup>. Secondo Husserl, questo «è il problema della *ragione nascosta* [*der verborgenen Vernunft*], la quale soltanto una volta giunta a rivelarsi si sa come ragione»<sup>138</sup>. Per questo Galileo è «un *genio che scopre e insieme occulta*»<sup>139</sup>: scopre la natura in sé matematica che solo nelle formule può essere interpretata, la legge della causalità esatta nella natura idealizzata (aprendo la strada a un'infinità di scoperte); al contempo, però, questo è un occultamento (*Verdeckung*) del senso della scienza. L'autentica scientificità della scienza, quindi, richiede di chiarire la razionalità delle sue operazioni. Questi problemi potranno essere risolti soltanto riflettendo sul mondo-della-vita e sull'uomo che ne è il soggetto.

9. Gli equivoci derivanti dalla mancanza di chiarezza nella matematizzazione hanno dunque un peso importante. Dopo Hobbes, la dottrina delle qualità sensibili è divenuta una dottrina della soggettività di tutti i fenomeni della natura in generale. I processi, «che esistono soltanto nelle proprietà matematiche»<sup>140</sup> hanno luogo però nella natura, mentre nei soggetti avvengono i fenomeni.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*

<sup>139</sup> *Ibid.* Nel tedesco: *Entdeckender und Verdeckender Genius*.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 83.

Il problema che emerge è questo: se il mondo intuitivo dell'esperienza è soggettivo, allora tutte le verità della vita pre-scientifica "perdono di valore". Si tratta di chiarire l'interpretazione (o formazione di senso) della fisica, interpretazione in base alla quale «la natura è nel suo "vero essere in sé" matematica»<sup>141</sup>. L'essere in sé indica in questo caso l'essere accessibile deduttivamente nella idealità matematica che precede l'esperienza; dal punto di vista della natura, invece, la legalità è accessibile *a posteriori*, induttivamente, a partire dalle datità dell'esperienza. Il problema qui è comprendere il giusto rapporto tra la matematica "pura" (*a priori*) delle forme spazio-temporali e la matematica "applicata" della natura nella scienza induttiva. La natura in sé, però, non è completamente matematica e nemmeno è rappresentabile mediante una matematica della natura, delimitata da un sistema ipotetico di leggi<sup>142</sup>. Ciò significa, allora, che non raggiungiamo mai realmente la natura.

10. Il compito primario degli scienziati è quello di indagare il senso originario di dei loro metodi, «il *sensu storico della fondazione originaria*, e, in particolare, il senso di tutte le *eredità di senso* inavvertitamente o successivamente assunte»<sup>143</sup>. Anche se lo scienziato della natura

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> L'idea di matematizzare la natura è fuorviante quando pretendiamo di applicarla a domini in cui le essenze sono morfologiche, cioè quando si tratta di essenze fluide e vaghe, come nei domini relativi alle persone e alla coscienza. Husserl critica l'applicazione dei metodi esatti alle "cose umane" già in *Idee I*, §74 (distinzione tra scienze descrittive e scienze esatte). L'attribuzione illegittima dell'esattezza è un esempio di uno spostamento illegittimo di significato, per cui si rende necessaria un'auto-riflessione storica.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 85. Si potrebbe precisare, però, che il rapporto tra esperienza e scienza non è solo un rapporto di fondazione, ma è fatto anche di discontinuità, cioè di rotture attraverso le quali il pensiero si stacca dall'esperienza. Per questo una scienza genuina è sempre un processo dinamico che ammette dei gradi.

(che è in realtà un tecnico del metodo) normalmente non si interessa di queste considerazioni, tale chiarimento è esigito per una conoscenza reale del mondo e della natura stessa.

11. A Husserl interessa indagare la fondazione originaria (*Urstiftung*)<sup>144</sup>, l'origine dello spirito moderno di cui la *Crisi* è un'interpretazione. La matematica e le scienze naturali matematiche, in quanto stanno all'origine di tutte le scienze, riguardano l'origine del senso della scienza nel suo complesso e la nostra idea scientifica della natura. Questi occultamenti di senso riguardano anche noi che «non abbiamo la minima idea di queste sovrapposizioni, noi che pure crediamo di sapere anche troppo bene che cosa “siano” la matematica e le scienze naturali»<sup>145</sup>. Per giungere a una vera comprensione degli inizi, bisogna allora esplicitare lo sviluppo *di senso* delle scienze, e Husserl comincia a considerare storicamente questo problema da Galileo e da Cartesio. Comprendere il senso originario delle scienze moderne è decisivo per la filosofia e anche per l'umanità europea. Perseguire la fondazione originaria valorizza costantemente «l'“intuizione originaria” [*die ursprüngliche Anschauung*], il mondo-della-vita pre- ed extra-scientifico (che abbraccia in sé tutta la vita attuale e quindi anche quella scientifica, e che la nutre in quanto fonte delle sue elaborate formazioni di senso)»<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> La *Urstiftung* della scienza moderna investe l'intera sfera dell'essere e produce l'idea di un mondo obbiettato e idealizzato in quanto, nella sfera matematizzabile delle forme, il senso delle operazioni è sempre obbiettante. Tale senso si contrappone al mondo delle forme soggettive dell'esperienza comune.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 88. Il concetto di mondo-della-vita, quindi, «funge da chiave di volta nella comprensione e nella spiegazione della crisi di senso che travaglia gli sviluppi moderni della razionalità del sapere scientifico e filosofico» FRANCO VOLPI, *Mondo-della-vita e patologie del moderno*.

La ricaduta filosofica della matematizzazione è il dualismo che si presenta con Cartesio. Come si è giunti a ciò? Galileo, considerando il mondo in base alla geometria (ossia in base a ciò che è matematizzabile), ha astratto dai soggetti concreti e da tutte le qualità che le cose hanno nella prassi umana. Da un lato, quindi, la matematizzazione è diventata troppo rapidamente un'ovvietà, dall'altro lato la realtà è concepita dentro una causalità naturale in sé conclusa. L'idea della natura come un insieme di corpi<sup>147</sup> provoca un cambiamento dell'idea di mondo: «il mondo si spacca per così dire in due mondi: natura e mondo psichico»<sup>148</sup>. Questa scissione e trasformazione del senso del mondo fu effetto del metodo (e, quindi, della razionalità) delle scienze naturali all'inizio dell'epoca moderna. La totalità infinita dei corpi veniva considerata dalla matematica come una coesistenza razionale degli enti, e le scienze induttive avevano accesso soltanto ai nessi matematici tra gli enti. Sta di fatto che questa scien-

*Attualità delle riflessioni husserliane*, in E. Husserl: la "crisi della scienza europea" e la responsabilità storica dell'Europa, a cura di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985, p. 270. «Il mondo della vita (*Lebenswelt*) viene dunque inteso da Husserl innanzitutto, in antitesi alle oggettivazioni e alle idealizzazioni del sapere scientifico, come quel mondo ovvio e familiare di forme prospettiche e soggettive rispetto alle quali le obiettivazioni e idealizzazioni scientifiche rappresentano un'istanza di desoggettivazione e deprospettivazione, cioè un'istanza di universalizzazione. Poiché però [...] l'universalizzazione operata nelle *Urstiftungen* della scienza moderna viene abitualizzata, andando così dimenticato l'originario fondamento di senso di essa [...], l'ideale dell'oggettività [...] diventa qualcosa di ovvio e di tacitamente presupposto [...]. In questo atteggiamento, che caratterizza e contraddistingue la modernità, si produce una cesura tra il mondo obiettivo in sé della scienza, che nella sua stessa essenza si costituisce come irrelato e indipendente rispetto alla vita soggettiva e prospettica dell'esperienza comune, e l'orizzonte complessivo della vita soggettiva». *Ibid.*, p. 271.

<sup>147</sup> Idea estranea agli antichi.

<sup>148</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 89.

za matematica è divenuta da allora il modello di qualsiasi conoscenza, e questo portò a una nuova comprensione:

Il mondo deve essere in sé un mondo razionale, razionale nel senso nuovo proprio della matematica e della natura matematizzata; corrispondentemente la filosofia, la scienza universale del mondo, deve poter essere costruita “*more geometrico*” come una teoria unitariamente razionale.<sup>149</sup>

### 3.2. Ricostruzione della storia della gnoseologia moderna

Nella considerazione husserliana, il dualismo ha un ruolo importante per tre ragioni: è

- 1) il motivo dell'inafferrabilità dei problemi della ragione
- 2) la premessa della specializzazione delle scienze
- 3) la base della psicologia naturalistica

Se la natura è concepita come un mondo di corpi, allora il mondo si scinde in un mondo in sé da una parte, e nella sfera psichica dall'altra parte<sup>150</sup>. La separazione già con Cartesio tra sostanza corporea e sostanza psichica (natura e spirito) richiese una nuova psicologia in conseguenza della quale la psiche è diventata un mondo in sé. Invece, la concezione naturalistica le attribuisce un modo d'essere analogo a quello della natura. La «*naturalizzazione della sfera psichica* si trasmette, attraverso John Locke, a tutta l'epoca moderna, fino a oggi»<sup>151</sup>. Questo ra-

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 90. *More geometrico* rinvia all'*Etica* di Spinoza (1677), la prima ontologia universale.

<sup>150</sup> Una difficoltà nuova che si presentò fu capire quale “sorte” poteva allora avere l'idea di Dio in quanto principio della razionalità e Dio creatore (cfr. Cartesio, Leibniz, Spinoza).

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 92. Secondo Husserl c'è una spia linguistica significativa di questo cambiamento: la tradizione psicologica che risale a Locke ha sostituito le *qualità* sensibili percepite sui corpi esperiti del mondo quotidiano (colori, qualità tattili, odori, calore, ecc.) con i *dati* sensibili

zionalismo orientato in senso fiscalistico ha tentato di riversarsi anche nella metafisica<sup>152</sup>, ma senza riuscirci.

Come si è detto, il passaggio a una filosofia intesa come scienza fu possibile grazie alla nuova matematica e alle scienze naturali. Questo metodo portò a un avvicinamento (per approssimazione) di ciò che è dato intuitivamente nel mondo circostante della vita all'ideale matematico. I dati empirici sono sussunti sotto concetti ideali. Si amplifica così il dominio dell'uomo su di sé e sul suo mondo circostante. Quindi, nella matematica e nella fisica si attua il massimo progresso della razionalità della conoscenza.

La psicologia, però, comprese presto che la matematizzazione del mondo era discutibile. Già lo scetticismo (Berkeley e Hume) riduceva i concetti della matematica e della fisica a funzioni psicologiche. La sfera in cui queste astrazioni avvenivano rientrava, dunque, nella psicologia; la psicologia, però, mise in luce l'incompatibilità tra il naturalismo fiscalistico e l'inafferrabilità della soggettività operante. Husserl considera questa rivoluzione la più grande di tutte, tanto da designarla «come una trasformazione dell'obiettivismo scientifico, di quello moderno ma anche di quello di tutte le filosofie precedenti, sviluppatasi attraverso millenni, in un soggettivismo trascendentale»<sup>153</sup>. Il mondo non è più pensato come separato dal soggetto, ma come l'esito di una formazione soggettiva.

(i dati della sensibilità). È poi invalsa l'opinione infondata che i *dati della sensibilità* siano la datità immediata stessa. Così si sostituisce ai corpi l'elemento matematico-fisico, di cui Husserl indaga le sorgenti di senso.

<sup>152</sup> Per Spinoza, non solo la natura, ma anche la totalità dell'essere era un sistema razionale unitario in cui Dio diventa la sostanza assoluta.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 97.

Mentre il trascendentalismo ritiene che «il senso d'essere del mondo-della-vita già dato è una *formazione soggettiva*»<sup>154</sup> pre-scientifica, l'obiettivismo invece si muove sempre sul mondo dell'esperienza, ma lo considera come già dato e ovvio. Se, dunque, il mondo della scienza si fonda sulle operazioni di validità del pensiero prescientifico, come possiamo raggiungere l'ultimo senso d'essere del mondo? È possibile attraverso un'indagine che risalga alla soggettività che produce tutte le validità del mondo e i loro contenuti. Perciò, «il primo in sé non è l'essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà [...]; *il primo in sé è bensì la soggettività, in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo obiettivizza*»<sup>155</sup>. La storia della filosofia non è altro che la storia di poderose tensioni tra la filosofia obiettivistica e la filosofia trascendentale<sup>156</sup>. Qui sta l'origine di «una interna scissione [*inneren Spaltung*] nello sviluppo della filosofia»<sup>157</sup>. Comprenderlo è fondamentale per capire ritrovare un'unità per la filosofia moderna.

L'idea di una filosofia universale in Cartesio aveva il senso di un razionalismo matematico (fisicalistico) che esercitò un grande influsso. Nelle *Meditazioni* Cartesio mette però in luce anche il controsenso del razionalismo perché «proprio quei pensieri che dovevano servire a fondare il razionalismo come un'*aeterna veritas*, ricavano in sé un *sensu profondamente nascosto*, il quale, una volta venuto in luce, lo sradicò completamente»<sup>158</sup>. Questo riprende l'idea che la filosofia, per sua natura,

<sup>154</sup> *Ibid.*

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>156</sup> Secondo Husserl, la forma finale della filosofia trascendentale è la fenomenologia, e questa include una forma finale di psicologia.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 103.

ha a che fare con la questione del fondamento (in quanto è un'interrogazione sul fondamento) e mette in luce anche il motivo trascendentale chiamato a rompere tale razionalismo.

Nelle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, quindi, si nasconde qualcosa di molto importante. La conoscenza filosofica è fondata ed è in grado di giungere a una reale evidenza ritornando all'*ego cogito*. Cartesio lo fa partendo con l'*epoché scettica*: pone in discussione le scienze dal punto di vista di una critica della conoscenza *obiettiva*, ma mette anche in discussione l'esperienza nel senso usuale (e le formazioni di senso fondate su di essa). Tuttavia, per quanto io sospenda qualsiasi posizione rispetto all'essere o al non-essere del mondo, «io che opero l'*epoché*, non rientro tra i suoi oggetti, piuttosto [...] sono escluso di principio dal suo ambito. Io *sono necessariamente*, perché sono colui che la opera»<sup>159</sup>. In questo modo trovo il terreno apodittico (indubitabile) che esclude qualsiasi dubbio: «resta assolutamente evidente che io, in quanto dubito, in quanto nego, *sono*»<sup>160</sup>. La differenza tra me e il mondo, su cui esercito la riflessione, è che l'attività dell'io non è oggettivabile<sup>161</sup>. Con l'*epoché* il mondo diventa un mero fenomeno per l'uomo: le determinazioni del mondo diventano *idee*, elementi delle mie *cogitationes*. La sfera d'essere del *cogito*, però, è apodittica (certa, evidente) e precede tutte le altre sfere d'essere in quanto è la loro premessa. Perciò, se l'*ego* è l'unico elemento che esclude qualsiasi dubbio, allora perfino gli assiomi della matematica lasciano aperta la porta al dubbio.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 105. Corsivo mio.

<sup>160</sup> *Ibid.* Corsivo mio.

<sup>161</sup> Questo punto rinvia a un confronto con il concetto di "pensiero oggettivo" in Hegel (cfr. pp. 14, 17).

Di quale io si tratta? L'*ego* non è un residuo del mondo, ma ha una posizione apodittica (resa possibile dall'*epoché*); Cartesio lo determina come *mens sive animus sive intellectus*: cioè, identifica l'*ego* con la pura anima (perno della psicologia). L'anima, però, non è ricavata dall'*epoché*, ma è il residuo di un'astrazione del corpo; resta cioè un "prodotto" dell'atteggiamento del naturalista o dello psicologo. Dunque, Cartesio non riuscì a porre davvero in questione la struttura dell'io: trascurò di indagare le sue funzioni e le sue operazioni intenzionali.

La critica della ragione (o la problematica trascendentale) ha quindi la sua radice nelle *Meditazioni metafisiche*: con Cartesio «comincia effettivamente una *filosofia di genere completamente diverso*, che cerca la propria fondazione ultima nella sfera soggettiva»<sup>162</sup>. Cartesio però si mantenne nell'obiettivismo perché la *mens* sembrava fondata nella psicologia: non si è reso conto che l'*ego* (l'essere psichico) non può presentarsi come tema del mondo perché tutto ciò che è mondano attinge il proprio senso dalle funzioni dell'*ego* assoluto. Il probabile motivo è che nelle *Meditazioni* l'intenzionalità<sup>163</sup>, che è l'essenza della vita egologica, è rimasta latente. La critica dell'intelletto, elaborata da Locke e ripresa da Berkeley e da Hume<sup>164</sup>, ha avuto un'enorme influenza sulla psicologia e sulla teoria della conoscenza e costituisce un tratto essenziale del trascendentalismo.

Quelle delle scienze, dunque, sono operazioni della coscienza e la vita della coscienza produce un senso

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>163</sup> Un altro termine per esprimere l'intenzionalità è *cogitatio*, intesa come aver coscienza di qualcosa (nell'esperienza, nel pensiero, nel sentimento). I problemi dell'intenzionalità includono i problemi dell'intelletto e della ragione.

<sup>164</sup> Per Hume tutto è finzione. Questa bancarotta della conoscenza obiettiva sfocia nel solipsismo.

d'essere. Berkeley e Hume, considerando l'intero mondo come il prodotto di un'operazione interna, intaccavano l'obiettivismo che aveva dominato da secoli.

Con Kant invece («che costituisce la svolta più significativa della filosofia moderna»<sup>165</sup>) prende avvio un nuovo tipo di soggettivismo trascendentale. Egli si era reso conto dell'impossibilità di capire come le verità di ragione potessero venire impiegate per la conoscenza delle cose e tentò di chiarire quali condizioni di possibilità rendevano possibile ciò.

Husserl analizza proprio la reazione kantiana al positivismo dei dati di Hume<sup>166</sup>. Nell'esperienza sensibile non si trovano soltanto dati di senso (come pensava Hume), ma unità formate razionalmente grazie all'intelletto che opera sotterraneamente. Per Kant, se l'esperienza dev'essere esperienza di oggetti naturali, disposti secondo una verità obiettiva, secondo certe loro strutture, allora il mondo che appare deve già essere un prodotto della facoltà dell'intuizione pura e della ragion pura (facoltà che si esprimono nel pensiero della matematica e della logica). Perciò, come il mondo corporeo, così anche il mondo delle scienze naturali «è in generale una formazione soggettiva del nostro intelletto»<sup>167</sup>. Se Kant ha proposto il ritorno alla soggettività della coscienza nella forma di un soggettivismo trascendentale<sup>168</sup>, allora qualsiasi discorso sull'obiettività del mondo non tocca la soggettività realmente operante. Ecco perché «i presupposti ultimi della possibilità e della realtà della co-

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 127. Per Husserl la critica kantiana della ragione ha «interrotto il sonno dogmatico del razionalismo» *Ibid.*, p. 479.

<sup>166</sup> L'unica conoscenza certa è la conoscenza di sé e i dati immanenti a tale esperienza.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>168</sup> Husserl lo considera come una grande filosofia scientifica sistematicamente costruita.

noscenza obiettiva non possono essere conosciuti obiettivamente»<sup>169</sup>. In ultima istanza, il mondo è un enigma giacché è l'esito di un'operazione soggettiva.

Riflettendo sull'io (radice della soggettività), Husserl pensa che il motivo trascendentale indica «il ritorno alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su sé stesso e sulla sua vita conoscitiva, in cui si definiscono [...] tutte le formazioni scientifiche che valgono per lui»<sup>170</sup>. Tutta la problematica trascendentale tratta del rapporto tra il mio io e il mondo di cui sono cosciente. Il concetto di trascendentale è così importante perché

«si tratta di una filosofia che, di fronte all'obiettivismo pre-scientifico e anche scientifico, ritorna alla *soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere*, che cerca di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e di validità e di avviare in questo modo un *genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia*.<sup>171</sup>

Quello di Kant, perciò, è stato il primo tentativo di una filosofia trascendentale concepita come una scienza rigorosa. Il metodo delle scienze obietive si basa «su un fondamento soggettivo profondamente nascosto e mai indagato»<sup>172</sup> e Kant ha segnato una svolta perché con lui è venuto alla luce «il senso propriamente radicale della contrapposizione di obiettivismo e di trascendentalismo»<sup>173</sup>.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>171</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 128.

#### 4. Chiarimento del problema trascendentale e funzione della psicologia

In questa sezione della *Crisi* Husserl chiarisce la scientificità della filosofia e manifesta la convinzione che tutti i problemi filosofici e scientifici possono essere risolti sul terreno dell'esperienza. Il tema è sempre il trascendentalismo contrapposto alla concezione materialistica della sfera psichica. Come vedremo, nei paragrafi 28-56 l'accesso al trascendentale è cercato partendo dalla riconsiderazione del mondo della vita già dato<sup>174</sup>. Questo è il "cammino ontologico" della *Lebenswelt*; i paragrafi 56-73, invece, espongono l'accesso al trascendentale attraverso il cammino della psicologia empirica che va riformata perché naturalizza la coscienza.

##### 4.1. La riconsiderazione del mondo della vita già dato

###### a) richiamo a Kant

Husserl si richiama ai processi di costituzione del mondo per proporre una valutazione critica del trascendentalismo kantiano.

Kant ha riconosciuto la fragilità del razionalismo fin nei suoi fondamenti perché non è riuscito a penetrare la struttura della nostra coscienza del mondo e della conoscenza scientifica. Non si è chiesto come il mondo sia conoscibile. Kant, però, ha basato la propria filosofia su dei presupposti non indagati. Ad esempio, l'intelletto funziona attraverso delle leggi normative rispetto alla natura; mentre, quando è costitutivo del mondo, agisce in modo nascosto<sup>175</sup>. La critica kantiana alla ragione poggia, quin-

<sup>174</sup> È il primo *a priori*; il secondo è il corpo proprio (*Leib*).

<sup>175</sup> Rispetto alla natura, l'intelletto ha due funzioni trascendentali: una

di, su un terreno di presupposti indagati che, però, determinano il senso. L'intelletto, pertanto, contribuisce al senso che gli oggetti hanno quando si manifestano, fonda la nostra intuizione originaria del mondo, ma non tiene conto che la soggettività stessa è sempre calata nel mondo della vita. Di conseguenza, le scienze e gli scienziati sono sempre inclusi in questo mondo, prima di qualsiasi constatazione scientifica. Le validità d'essere di questo mondo «sono i *costanti presupposti* del pensiero scientifico [...] Ogni pensiero scientifico e qualsiasi problematica filosofica implicano sempre [...] la certezza che il mondo è, che è già sempre preliminarmente»<sup>176</sup>. Ecco perché il ritorno all'intuizione esperiente svolge un ruolo rilevante: perché qualsiasi nostro discorso presuppone il mondo come orizzonte di ciò che è. Questi problemi riguardano il rapporto di qualsiasi oggetto (scientificamente e pre-scientificamente) con l'elemento soggettivo.

normativa e una costitutiva. L'atteggiamento normativo produce conoscenza scientifica della realtà; mentre il fungere nascosto e latente (in cui non vi è auto-coscienza) costituisce forme di senso. Perciò, «la scienza non è altro che il momento in cui l'intelletto diviene progressivamente conscio dell'attività costitutiva che agisce latentemente nel mondo, e la esibisce in un sistema di norme» DANILO MANCA, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Edizioni ETS, Pisa 2016, p. 92.

<sup>176</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 140. Traduzione modificata. Cfr. anche: JÜRGEN HABERMAS, *Edmund Husserl su mondo della vita, filosofia e scienza*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, tr. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 31-46; PIERRE KERSZBERG, *L'idéal de rationalité dans le monde de la vie*, in A. FERRARIN (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 137-164; FULVIO PAPI, *Mondo della vita*, «Paradigmi», 2002, XX (58), pp. 9-23; ARMANDO RIGOBELLO, *Interpretazioni del mondo della vita*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Il mondo della vita: interpretazione, Morcelliana, Brescia 1981*; PAOLO SPINICCI, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della 'Crisi delle scienze europee'*, in A. FERRARIN (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World*, cit., pp. 233-252.

Il mondo-della-vita può essere dischiuso come un regno di fenomeni<sup>177</sup> soggettivi<sup>178</sup> rimasti anonimi. Con “soggettivi” Husserl non intende i processi psicofisici dei dati sensibili, ma dei «processi spirituali, i quali, come tali, esercitano per una necessità essenziale la funzione di costituire forme di senso»<sup>179</sup>. Però, nessuna scienza obiettiva, psicologia o filosofia ha mai tematizzato questo regno del soggettivo. Nemmeno la filosofia kantiana che ha tentato di risalire alle condizioni soggettive della possibilità di un mondo obiettivamente esperibile. In merito a questo gigantesco presupposto, ancora irrisolto e da tematizzare, Husserl scrive:

Si tratta del regno di una soggettività completamente circoscritta in sé stessa, essente nel suo modo, che funge in qualsiasi esperienza, in qualsiasi pensiero, in qualsiasi vita, e che quindi è ovunque inevitabilmente presente e che tuttavia non è mai stata considerata, non è mai stata afferrata né compresa.<sup>180</sup>

Pertanto, questo regno non può essere lasciato nella sua anonimia dal momento che le scienze tutte si basano su quest'unico fondamento da indagare prima di tutti gli altri: la «soggettività anonima [*anonymen Subjektivität*]»<sup>181</sup>. Essa dà un'unità nella compagine di senso di tutte le operazioni spirituali. Il mondo stesso, nel suo fungere ultimo, è «un prodotto universale spirituale [*ein universaler geistiger Erwerb*]»<sup>182</sup>, cioè una formazione di senso. Partendo da queste osservazioni, allora, «qualsiasi considerazione obiettiva del mondo è considerazione

<sup>177</sup> Intesi come ciò che appare.

<sup>178</sup> Nel senso di non considerati dalla scienza.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 141-142. Quindi, c'è un agire tematico-oggettuale e uno non-tematico, vivente-fungente.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 142. È la soggettività che esperisce l'altro da sé, ma non sé stessa in quanto esperiente.

<sup>182</sup> *Ibid.*

di qualcosa di “esterno” e coglie solo “esteriorità”, oggettività»<sup>183</sup>. Invece, una considerazione radicale del mondo è una considerazione interna della soggettività (che poi si esteriorizza). Recuperare la scientificità della scienza vuol dire recuperare il modo in cui il soggetto incide sul modo d'essere della cosa.

La ragione delle costruzioni mitiche di Kant (cfr. p. 13) sta nella mancanza di un metodo intuitivo<sup>184</sup>: la soggettività kantiana è mitica nel senso che rimane ancora psicologica e non può essere resa intuitiva. Se la soggettività interna, però, è psicologica (non trascendentale), non è ancora apodittica. E pur criticando l'empirismo, nella sua concezione dell'anima Kant ne è rimasto debitore: per lui l'anima è naturalizzata, cioè è una componente psico-fisica dell'uomo. La soggettività trascendentale, però, si distingue dalla soggettività psichica<sup>185</sup>. Kant pertanto intende la percezione interna in senso empiristico e psicologico, e per questo i concetti che usa sono avvolti da un'oscurità che «non può mai essere trasformata in una formazione di senso diretta e capace di evidenza»<sup>186</sup>. Per Husserl, quindi, Kant è rimasto legato alla psicologia naturalistica<sup>187</sup> (perché è rimasto legato alla psicologia di Locke) e questo gli ha impedito di cogliere il problema della conoscenza *a priori*. Per questo motivo, Husserl distingue il trascendentalismo critico di Kant (costruttivo e deduttivo) dal proprio trascendentalismo fenomenologico (basato sull'intuizione<sup>188</sup>). Ancora una volta, biso-

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>184</sup> Quello di Kant è un metodo costruttivo e deduttivo per Husserl.

<sup>185</sup> La distinzione tra le due soggettività non è di tipo fisico o metafisico, ma metodologico.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>187</sup> Per Husserl, Kant non è stato in grado di rispondere alla radicalità del problema posto dalla filosofia di Cartesio e di Hume (cfr. *Appendice XIII*).

<sup>188</sup> Husserl usa qui “intuizione” nel senso di un'auto-rappresentazione

gna interrogare il fondamento sottaciuto delle operazioni conoscitive, e occorre poi «un'esplicitazione sistematica della intenzionalità che agisce e che vive in questo fondamento, e che in esso è sedimentata»<sup>189</sup>. In altre parole: occorre un'analisi svolta da una «psicologia intenzionale»<sup>190</sup> che colga l'essenza dello spirito.

Nello sviluppo della psicologia, però, si sono addensati tanti enigmi. La psicologia di Locke, ad esempio, si muoveva ancora nell'ambito del naturalismo ed era preceduta dalla scienza naturale di Newton. Come va intesa la scienza allora? È «un'operazione umana compiuta da uomini che si trovano già nel mondo, nel mondo dell'esperienza in generale»<sup>191</sup>. La scienza, quindi, è una fra le tante operazioni pratiche che si riferisce al mondo dell'esperienza già dato, e si articola assieme ad esso. Anche in Kant la soggettività trascendentale forma il mondo dell'esperienza attraverso le sue funzioni nascoste, ma questa soggettività trascendentale è una costruzione incomprensibile.

Al contempo, però, le difficoltà nella filosofia di Kant nascondono anche una verità. Infatti, le funzioni trascendentali (che spiegano la conoscenza obiettivante) rientrano in una dimensione «profonda e infinitamente più ricca»<sup>192</sup>, che offre un fondamento ultimo di senso che la conoscenza scientifica non ha. Rispetto a tutto ciò che esperiamo nel mondo dell'esperienza, è difficile raggiungere una sfera più profonda a causa del pregiudizio obiettivistico che domina a partire dalle origini della scienza

originale (*Selbstdarstellung*) in una nuova sfera d'essere.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 145. Già nelle *Ricerche logiche*, comunque, Husserl aveva detto che i filosofi hanno il diritto e il dovere di esaminare criticamente i fondamenti delle scienze.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 291, n. 4.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 148.

moderna<sup>193</sup> e che ci impedisce di cogliere il vero substrato della ricerca, vale a dire i fenomeni stessi<sup>194</sup>.

### **b) verso la soggettività trascendentale**

è necessario perciò imboccare una via che permetta un'evidenza apodittica, ossia che possa essere ripresa attraverso conoscenze sempre verificabili.

Come abbiamo già visto, la scienza è una realizzazione dello spirito umano che presuppone il mondo della vita già dato come punto di partenza comune. Tutte le nostre prassi, compresa quella scientifica, si pongono su questo terreno. Nella prassi scientifica la conoscenza svolge un ruolo costante con la sua idea di una verità "obiettiva" che è diventata «l'idea direttrice dell'epoca moderna»<sup>195</sup> e si è trasformata in una norma capace di includere ogni conoscenza possibile. Tuttavia, il mondo-della-vita «c'è sempre stato, prima di qualsiasi scienza»<sup>196</sup>. Per porci su questo terreno dobbiamo mettere fuori gioco tutte le nozioni della scienza obiettiva; ma allora: con quale metodo "scientifico" possiamo trattare il problema del mondo-della-vita?

### **4.2. Una filosofia che intende ricominciare da capo**

I paragrafi 34 e seguenti rispondono proprio alla domanda sul metodo adeguato a trattare il mondo-della-vita. Prima, però, Husserl articola in sei sottoparagrafi il problema di una scienza del mondo-della-vita<sup>197</sup>.

<sup>193</sup> Questo pregiudizio - osserva Husserl - «viene già insinuato nell'anima dei bambini» *Ibid.*, p. 149.

<sup>194</sup> Husserl chiama anche "substrato ultimo" l'oggetto dato ci prima di qualunque nostra attività epistemica

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>197</sup> L'apertura al mondo-della-vita non equivale alla perdita della di-

1. In primo luogo, dobbiamo mettere in discussione gli scopi e le operazioni della scienza obiettiva dal momento che «non si è mai indagato scientificamente il modo in cui il mondo-della-vita funge da fondamento, il modo in cui sono fondate le sue molteplici validità pre-logiche rispetto alle verità logiche teoretiche»<sup>198</sup>. Probabilmente, la scientificità del mondo della vita non è di tipo logico-obiettivo, ma è di altro tipo. Inoltre, l'idea che ci sia una verità obiettiva è sempre stata determinata nel contrasto con l'idea di una verità propria della vita pre- ed extra-scientifica, la cui ultima verifica è l'esperienza pura. Per cogliere la verità non possiamo però ricorrere ai «dati della sensibilità» (che si presuppongono immediati) come se essi caratterizzassero le dati del mondo della vita. Infatti, prima dei dati viene la *relazione*, la struttura dell'*essere-per*. Nel mondo, il *primum* reale «è l'intuizione «meramente soggettivo-relativa» della vita pre-scientifica nel mondo»<sup>199</sup>.

2. Le scienze si servono del mondo-della-vita, ma non lo conoscono nel suo modo d'essere. Ci costruiscono sopra. L'elemento soggettivo-relativo, però è il primo elemento fondante la validità d'essere di qualsiasi verifica obiettiva, e quindi la sorgente di evidenza e di verifica.

3. Questo elemento soggettivo è assegnato normalmente alla psicologia. Qualunque psicologia, però, «ha ovviamente il senso di una scienza «obiettiva» della sog-

mensione scientifica (a vantaggio di una spontaneità irrazionale dell'intuizione), ma è un'altra scienza. Cfr. TRINCIA, *Il «problema di una scienza del mondo della vita»*, in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 325-348.

<sup>198</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 153.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 154. Cfr. anche: EMILIANO TRIZIO, *Husserl e l'oggetto fisico*, in R. LANFREDINI (a cura di), *Fenomenologia applicata*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 175-189.

gettività»<sup>200</sup>. Uno degli elementi determinanti del senso della scientificità obiettiva è il contrasto tra l'obiettività e la soggettività del mondo-della-vita.

4. Il mondo oggettivo è una sustruzione di qualcosa che non è percepibile ed esperibile nel suo essere proprio, mentre l'elemento del mondo della vita si distingue «ovunque e in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità»<sup>201</sup>, è «un regno di evidenze originarie»<sup>202</sup>, non costruite ma intuite, di verità date in sé stesse. Soltanto queste (non le evidenze logico-deduttive) possono fondare la conoscenza. Le scienze sperimentali partono dalle esperienze, ma Husserl l'esperienza è «un'evidenza che si presenta puramente nel mondo-della-vita e come tale è la fonte di evidenza delle constatazioni obiettive delle scienze, le quali, dal canto loro, non sono mai esperienze dell'obiettività»<sup>203</sup>. Per questa ragione «l'obiettività in sé stessa non è [...] esperibile»<sup>204</sup>. Per gli scienziati, invece, è simile a qualcosa di metafisicamente trascendente.

5. Se la teoria obiettiva è radicata nel mondo-della-vita e delle sue evidenze originarie, allora la scienza ha una costante relazione di senso col mondo in cui viviamo. Mondo-della-vita e mondo scientifico-obiettivo sono perciò in contrasto e allo stesso tempo in relazione perché il sapere scientifico-obiettivo si fonda sull'evidenza del primo. L'intera scienza rientra nella prassi teoretico-logica e nel mondo-della-vita meramente soggettivo-relativo.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>202</sup> *Ibid.* Secondo Husserl ci sono vari gradi di evidenza (*Evidenzstufen*).

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>204</sup> *Ibid.* Nell'*Appendice XXVII* (al § 73) Husserl dice che per ciascuno esiste una verità e una falsità di situazione – quella della dimensione pre-scientifica quotidiana. La conoscenza scientifica, invece, prescinde da tutte le situazioni e tuttavia vuol renderne conto. Cfr. *Ibid.*, p. 533.

6. C'è quindi una concezione diversa di scientificità (non di tipo matematico, né logico) e un duplice ordine di verità: la verità pratico-quotidiana della situazione (seguita nella prassi), e le verità scientifiche. Nella vita viviamo spesso in maniera ingenua, non consapevole. Teorizzare il mondo-della-vita non è uno scrupolo intellettualistico, ma ha un significato filosofico universale; invece, il problema del mondo obiettivo (della coscienza logico-obiettiva) diventa un problema particolare e secondario. In ogni caso, per chiarire la scienza obiettiva e le altre attività umane

dev'essere dapprima considerato il concreto mondo-della-vita, e dev'essere considerato nell'universalità realmente concreta in cui esso, in quanto attualità e in quanto orizzonte, include in sé tutti i complessi di validità raggiunti dagli uomini rispetto al mondo della loro vita in comune, e in cui, in definitiva, li riferisce nel loro complesso a un nucleo del mondo che dev'essere dipanato per via astrattiva: il mondo delle dirette esperienze intersoggettive.<sup>205</sup>

Non avendo però una logica che tematizzi il mondo-della-vita, possiamo interrogare soltanto noi stessi. Questo è «il problema del rapporto tra pensiero scientifico-obiettivo e intuizione»<sup>206</sup>, tra il pensiero logico-matematico e l'intuizione (precedente ogni teoria) come porta di accesso al mondo-della-vita. Tutto questo delinea «un grande mutamento nella “teoria della conoscenza”, nella teoria della scienza»<sup>207</sup>. La scienza perde la sua presunta autonomia dalla filosofia. Se la logica obiettiva tradizionale (intesa come scienza delle verità logico-obiettive) non può valere in questa sfera soggettiva-relativa della

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>207</sup> *Ibid.*

verità<sup>208</sup>, allora anche i principi normativi *a priori* della logica devono adeguarsi al mondo-della-vita.

Per astenerci dalle validità naturali-ingenue è necessaria un' *epoché* universale, da tutte le scienze obiettive:

occorre un' *epoché* da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un' *epoché* da qualsiasi presa di posizione critica attorno alla verità o alla falsità della scienza, un' *epoché* persino dalla sua idea direttiva, dall'idea di una conoscenza obiettiva del mondo.<sup>209</sup>

L' *epoché*, quindi, pone in discussione la validità della verità. Scienze e scienziati non scompaiono con l' *epoché*, ma restano inclusi nel mondo-della-vita. Per essi l' *epoché* ha un significato pratico-esistenziale che «potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa [...] è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale»<sup>210</sup>. Quindi, l' *epoché* sembra travalicare le mere questioni teoriche.

Husserl scrive che il mondo-della-vita «ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale, che raccoglie in sé tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa»<sup>211</sup>. Quindi, ha già le stesse strutture<sup>212</sup> che le

<sup>208</sup> Le attività logiche producono - secondo Husserl - delle modificazioni di senso che rischiano di allontanare dal problema dell'origine, del senso dell'essere e della verità delle scienze nel loro complesso.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 164. L' *epoché* permette di comprendere ciò che è soggettivo come intenzionalità e riconoscerlo nella sua funzione formatrice del senso d'essere.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 167. Cioè, nonostante tutti i cambiamenti storici, culturali e scientifici il mondo-della-vita ha uno stile generale invariabile; dipende dal contesto della sua estensione (a volte si riferisce alla cultura condivisa, a volte allo sfondo generale, a volte a un mondo particolare chiuso), ma ha anche un nucleo comune nelle sue varie manifestazioni.

<sup>212</sup> Chiaramente, in un altro senso. Ad esempio, la spazio-temporalità c'è già anche nel mondo pre-scientifico, ma non ne parliamo con l'esattezza con la quale parliamo dell' *a priori* geometrico.

scienze obiettive presuppongono, ma prive dell'esattezza che vige nell'*a priori* obiettivo. Questo punto è importante perché, come rileva Manca, indica «il passaggio dalla relatività alla necessità, dal sapere apparente a quel sapere libero da qualsiasi pregiudizio e condizionamento che Hegel definirebbe assoluto»<sup>213</sup>. Cioè, la struttura categoriale del mondo non usa le idealizzazioni teoretiche e le sustruzioni ipotetiche del geometra o del fisico; e anche la sfera della *doxa* non va ignorata come se non apporresse alcun vantaggio all'impresa scientifica. Perciò, per una fondazione di validità della verità, ogni *a priori* obiettivo deve avere un corrispondente nell'*a priori* del mondo-della-vita. In altri termini, vi è sempre un correlato fenomenico degli oggetti della scienza obiettiva. Di conseguenza, anche la formazione di senso e di validità d'essere dell'*a priori* matematico rientra in questa fondazione nel mondo-della-vita. Il fatto, però, che siamo «prigionieri della tradizione metafisica obiettivistica»<sup>214</sup> è il motivo per cui per noi è difficile accedere all'idea di un *a priori* universale del mondo-della-vita nella sua purezza. È fondamentale, tuttavia, distinguere «questo *a priori* da quello obiettivo che cerca di imporsi»<sup>215</sup> perché l'*a priori* logico-obiettivo (delle scienze matematiche) è fondato sull'*a priori* precedente del puro mondo-della-vita:

Soltanto facendo ricorso a quest'ultimo, a un *a-priori* che dev'essere dispiegato attraverso una particolare scienza *a priori*, le nostre scienze obiettive *a priori* possono ottenere una fondazione veramente radicale e seriamente scientifica, una fondazione che è assolutamente richiesta dall'attuale situazione.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> MANCA, *Esperienza della ragione*, cit., p. 107.

<sup>214</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 168.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 169. Vincenzo Costa osserva che «se la fenomenologia fosse incapace di dare ragione dell'in sé, il ritorno al soggetto [...] coinci-

Qui ritorna l'osservazione già espressa più sopra, e cioè che la filosofia ha sempre a che fare con la questione del fondamento perché è una scienza radicale del fondamento. Il fondamento non può essere però un fondamento logico, ma dev'essere pre-logico perché si riferisce a un *a priori* universale pre-logico (che definisce il senso di ogni logica)<sup>217</sup>.

Husserl tenta di definire il concetto di mondo nelle sue strutture formali generali. Per farlo, ha bisogno di «un'ontologia del mondo-della-vita, di un'ontologia intesa come una teoria concretamente generale dell'essenza di questi onta»<sup>218</sup>. Infatti, c'è una differenza fondamentale tra il modo di coscienza del mondo e i modi di coscienza delle cose: le cose nel mondo-della-vita sono “date”, sono valide singolarmente per noi, ma di principio sono presenti alla nostra coscienza come oggetti disposti *nell'orizzonte del mondo* (che è la totalità presupposta di tutti gli enti).

I nostri interessi “mondani” hanno la loro meta negli oggetti e il mondo è il campo universale verso cui sono orientati tutti gli atti delle nostre esperienze, conoscenze

derebbe con l'assunzione di un soggettivismo radicale che dissolve la consistenza del reale in atti soggettivi» VINCENZO COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 29. Cfr. anche: ELISABETH STRÖKER, *The Husserlian Foundations of Science*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1997.

<sup>217</sup> Queste considerazioni rinviano alla collezione di manoscritti (degli anni Venti) composti da Landgrebe e pubblicati a Praga nel 1939 con il titolo: *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Husserl si interroga sugli strati dell'esperienza che permettono la costituzione delle oggettualità logiche.

<sup>218</sup> ID., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 170. A questa ontologia non possono giungere le scienze naturali. Husserl parla del modo attraverso il quale reperire queste strutture invarianti, sottese alla varietà del mondo dell'esperienza prescientifica, nelle lezioni del semestre estivo del 1925. Cfr. ID., *Phänomenologische Psychologie*, cit., § 8, pp. 69-72 (*Die Wissenschaft von der universalen Weltstruktur als apriorische Wissenschaft*).

e attività. Gli oggetti, però, non ci sono soltanto già dati, ma noi «diventiamo coscienti di essi [...] attraverso modi soggettivi di apparizione e di datità»<sup>219</sup>. Il *come* dei modi di datità e di apparizione è dunque fondamentale per conoscerli. Per rispondere alla domanda su come possiamo “appropriarci” di qualcosa che ci era ignoto, dobbiamo anzitutto esser consapevoli che la nostra esperienza è quella della vita nell’orizzonte universale non-tematico del mondo, e qualsiasi problema è disposto in questo orizzonte come «totalità delle realtà»<sup>220</sup>. Perciò, ciò che deve interessarci è l’evoluzione soggettiva dei modi di datità (o di apparizione), evoluzione che si produce sempre connettendosi alla coscienza unitaria del semplice “essere” del mondo. Anche l’interesse teoretico-conoscitivo, quindi, dev’essere orientato verso la soggettività<sup>221</sup> entro la quale il mondo perviene alla sua esistenza. A questo punto Husserl parla di «una scienza nuova»<sup>222</sup>, di nuovo tipo, che investe la soggettività:

Di fronte a tutte le altre scienze obiettive finora definite, alle scienze sorte sul terreno del mondo, sarebbe una scienza del come universale dell’essere-già-dato del mondo, di ciò che costituisce il suo universale essere-terreno per qualsiasi oggettività.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> *Id.*, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 172.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 173. Ciò significa che ogni realtà è tale soltanto nel movimento costante delle rettifiche, delle modificazioni di validità e nell’anticipazione di un’unità ideale.

<sup>221</sup> Questa molteplice soggettività rimane necessariamente e costantemente nascosta.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>223</sup> *Ibid.*. Si collega a questa citazione un pensiero che troviamo nell’*Appendice VII* (al § 18): «La scienza esige una fondazione ancora più profonda, una fondazione che può essere attinta soltanto attraverso una riflessione sull’agire teoretico soggettivo, un chiarimento della sua validità obiettiva. Come fa l’“intelletto”, cioè, appunto, la facoltà dell’obiettività a produrla? Avere e usare l’intelletto non significa ancora sapere come faccia l’intelletto ad attingere i propri risultati, e capire così come e in quale misura questi risultati abbiano realmente

Quindi, qualsiasi fondazione obiettiva attinge i suoi fondamenti ultimi da questa sfera che conferisce loro il senso ultimo. Per questo «il mondo già dato è il “terreno” universale di tutte le scienze obiettive»<sup>224</sup>. Il fatto, però, che il mondo non sia ancora stato ricondotto alla pura soggettività<sup>225</sup> è il motivo probabile per il quale Husserl non dice come fondare questa scienza obiettiva.

Per considerare il mondo in quanto ha un senso nella nostra vita di coscienza occorre «un'*epoché universale assolutamente peculiare*»<sup>226</sup>. Bisogna allora chiarire *come* attuare questa *epoché*; cioè, si tratta di assumere un atteggiamento oltre la vita della coscienza nella quale consideriamo il mondo qui, alla mano. In questo modo la vita orientata alle realtà del mondo viene posta fuori gioco dall'*epoché*.

Poco sopra ci siamo chiesti come possiamo conoscere ciò che ci è ignoto. Husserl vi risponde nel paragrafo 41 intitolato: *L'autentica epoché trascendentale rende possibile la «riduzione trascendentale»*. *La scoperta e l'indagine della correlazione trascendentale di mondo e di coscienza del mondo*. Con l'*epoché* trascendentale il nostro sguardo si libera veramente anche dai vincoli dell'essere-già-dato del mondo. Questa liberazione «equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma di mondo e coscienza del mondo»<sup>227</sup>. La correlazione, perciò, non è altro che la vita di coscienza della soggettività, sempre

un'obiettività» *Ibid.*, p. 434. Bisogna comprendere perché le operazioni dell'intelletto, che sono un operare soggettivo, hanno una portata obiettiva. Quindi è proprio l'evidenza diretta della scienza che è incomprendibile.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 174-175.

<sup>225</sup> Husserl la definisce anche come una «peculiare connessione universale» *Ibid.*, p. 175.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 176. È l'*epoché* trascendentale.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 179.

attivamente formatrice della validità del mondo. La soggettività, quindi, ha un ruolo centrale: essa è costitutiva del senso e della validità d'essere. Con l'*epoché* il mondo rimane il «puro correlato della soggettività che gli conferisce il suo senso d'essere»<sup>228</sup>, ossia diventa un fenomeno per me. L'*epoché* rende possibile la riduzione trascendentale, e con la riduzione l'esperienza ordinaria del mondo si trasforma in un'esperienza trascendentale<sup>229</sup>. Questo è il portone d'ingresso (*Eingangstor*) della “madre della conoscenza” (*Mütter der Erkenntnis*).

Questa volta, però, Husserl si allontana dal cammino cartesiano alla riduzione<sup>230</sup> e propone una nuova via. Il mondo che tematizziamo è il terreno dei nostri interessi e progetti, mentre le scienze teoretiche e obiettive sono soltanto una parte dei nostri interessi. Il vero tema diventa allora «l'evoluzione dei modi di datità [*Gegebenheitswei-*

<sup>228</sup> *Ibid.*, pp. 179-180. Dai critici di Husserl questa impostazione è stata considerata una forma di mentalismo di derivazione cartesiana.

<sup>229</sup> Visto che l'esperienza rinvia alla sfera dell'*a posteriori*, questa espressione sarebbe una *contradictio in adjecto* in Kant; in Husserl, invece, indica un modo di operare originario che si occupa della vita costituente.

<sup>230</sup> Sono tre le riduzioni in Husserl: fenomenologica (al fenomeno), eidetica (va all'essenza invariante della cosa), trascendentale (alla sorgente del significato, cioè alla coscienza trascendentale intesa come ciò che dà il senso a qualcosa, la sorgente del senso di qualcosa. Il tema delle riduzioni è trattato in *Idee I, Sezione seconda. La considerazione fenomenologica fondamentale* (in particolare: §§ 56-62), ed è presente nelle *Meditazioni cartesiane*. Una esposizione della dottrina delle riduzioni la troviamo anche in *Filosofia prima*, nelle sezioni: seconda, terza (che prosegue nella *Crisi*) e quarta. Cfr. HUSSERL, *Filosofia prima (1923-24). Seconda parte. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di P. Bucci, ETS, Pisa 2008. Esaminando le tre riduzioni presenti nella *Crisi*, Chiodi poneva l'accento sulla riduzione trascendentale che, introducendo la nozione di un *ego* originario e indeclinabile (*Ur-ich*) a fondamento della stessa *Lebenswelt*, segnava la distanza dalla prospettiva heideggeriana, nella quale è invece presente il tema dell'irriducibilità del *Dasein* e del suo essere-nel-mondo. Cfr. PIETRO CHIODI, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

sen] in cui il mondo ci è costantemente già dato»<sup>231</sup>. La riduzione, riconducendo gli oggetti all'immanenza delle operazioni soggettive della coscienza, affronta questo punto. Husserl, dopo aver tentato di elaborare il metodo della fenomenologia lungo tutta la sua vita, ora critica la "via cartesiana" all'*epoché* proposta nelle *Idee*. Lo svantaggio di quell'*epoché* è che

con un salto, porta sì all'*ego* trascendentale, ma insieme, in quanto non è oggetto di un'esplicazione progressiva, rileva l'*ego* trascendentale in un'apparente mancanza di contenuto, talché sulle prime non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato e come possa essere stata attinta una scienza del fondamento, una scienza completamente nuova e decisiva per qualsiasi nuova filosofia.<sup>232</sup>

Rilevo qui che la critica alla riduzione, in Husserl, non è un problema teorico riguardante soltanto il metodo, ma è il problema del senso in cui parliamo dell'esperienza.

Conscio del fatto che nella filosofia non si trova oggigiorno una scienza che si occupi della δόξα (nel senso del mondo dell'apparenza) e che acquisti la dignità di un fondamento (che diventi, quindi, ἐπιστήμη), Husserl parte dall'azione che il mondo-della-vita esercita sul soggetto<sup>233</sup>. Considera quindi il mondo in cui viviamo intuitivamente, nella semplice esperienza, per cogliere il senso di questo «"fiume eracliteo" meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile»<sup>234</sup>. Non pretende di determinare cosa siano le cose nelle loro proprietà e relazioni, e nemmeno cosa sia il mondo in totalità e quali leggi strutturali gli siano proprie, ma è consapevole di spingersi in

<sup>231</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 181.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>233</sup> Questo è il senso della citazione implicita del *Faust* di Goethe: «In principio è l'azione» (cfr. *Ibid.*, p. 183).

<sup>234</sup> *Ibid.*

un campo di ricerca di cui non intravede ancora i risultati.

In riferimento a questo mondo, Husserl smonta il mito della semplicità dell'atto intuitivo perché, in realtà, quest'atto è sempre un atto multiforme. Ad esempio, una percezione include il vedere, il palpare, l'annusare, l'udire; in ciascuno di questi elementi ho qualcosa di diverso, eppure io dico di riferirmi a un'*unica e medesima* cosa che è diversa soltanto nei modi della sua rappresentazione sensibile<sup>235</sup>. Quindi, nella datità dell'intuizione avviene sempre una sintesi continua di identificazione e di unificazione. Anche la rappresentazione di una singola cosa è un atto complesso che ingloba diverse prospettive e decorsi temporali (fatti di aspettative che entrano nel presente e poi scorrono nel passato, pur essendo ancora mantenuti<sup>236</sup>). Nella percezione, quindi, già al primo colpo d'occhio ho la cosa assieme all'orizzonte dei modi di apparizione che le inerisce. Pertanto, mentre intenziono la cosa che mi è data, ho presente più di ciò che essa offre<sup>237</sup>. Questo significa un progressivo *arricchimento* e una *formazione di senso*.

L'oggetto si caratterizza, quindi, per i modi soggettivi in cui esso si dà. Può sembrare che ogni cosa appaia a ciascuno in modo diverso; invece, ogni cosa si presenta con una necessità di essenza. L'*a priori* universale della cor-

<sup>235</sup> Nel contesto di una teoria fenomenologica, esperienza significa «donazione delle cose stesse» (Id., *Logica formale e trascendentale*, cit., § 106, p. 282), cogliere qualcosa per come si dà producendo un atto che conferma la verità di ciò che si dà.

<sup>236</sup> L'entrata nella presenza di un oggetto, che ha un'estensione e una durata, include la continuità di ciò che è per la coscienza mediante le ritenzioni e una continuità di protensioni che anticipano le fasi non ancora vissute. Ogni percezione, quindi, ha dietro di sé un passato infinito e un futuro aperto.

<sup>237</sup> L'apparizione implica sempre una molteplicità di apparizioni inattuali, senza le quali non ci è dato il mondo dell'esperienza.

relazione (il nesso ragione-mondo che non può sciogliersi) ha una validità *a priori*, una validità che corrisponde all'essenza dell'ente e che non è soggettiva. Perciò, gli "oggetti" e il mondo esistono con un loro senso e un loro modo d'essere per noi soltanto grazie alle operazioni soggettive (l'intenzionalità) della coscienza<sup>238</sup>. Le correlazioni essenziali che rileviamo nell'esperienza sono elementi costitutivi di un *a priori* più ampio e universale.

La validità delle cose evolve però: una cosa non è qui soltanto nella certezza d'essere della sua presenza immediata, perché la stessa percezione avviene in un *campo percettivo* ampio e il senso di una percezione si dà entro un campo aperto di percezioni possibili. Trovandosi in un *campo di cose*, ogni cosa ha un orizzonte interno e uno esterno. Il campo percettivo momentaneo, però, è sempre «un *ritaglio "del" mondo*»<sup>239</sup> che fluisce continuamente nell'unità della mia vita di coscienza. La certezza d'essere di una cosa può scadere (quando i decorsi sono discordanti), ma può mantenersi attraverso una rettifica<sup>240</sup>. Nel mondo, però, non siamo isolati: è sempre il mondo di una comunità umana nella quale le mie esperienze si connettono a quelle degli altri. Questo significa che la nostra esperienza è soggetta a costanti evoluzioni delle validità attraverso rettifiche vicendevoli. Si produce, cioè, «una concordanza intersoggettiva delle validità»<sup>241</sup> grazie alla quale ognuno di noi vive anche nell'orizzonte di altri uomini. Questi passaggi ci dimostrano che

<sup>238</sup> Presentazioni, ritenzioni, rimemorazioni, protensioni, anticipazioni, ecc.

<sup>239</sup> Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 189.

<sup>240</sup> Ad esempio quando mi avvicino a una cosa per rettificare ciò che avevo visto da lontano (Husserl porta l'esempio dell'uomo e poi, avvicinandosi, ci si accorge che è un pupazzo).

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 190. L'esperienza concordante rimane comunque sempre una possibilità ideale.

“la” cosa è propriamente ciò che nessuno ha visto realmente, perché è continuamente in movimento, continuamente e per chiunque; per la coscienza, è l’unità della molteplicità aperta e infinita delle mutevoli esperienze proprie e altrui e delle cose dell’esperienza<sup>242</sup>.

Che senso ha parlare di oggetti allora? L’esperienza va descritta diversamente.

È un’ingenuità pensare che ognuno veda le cose e il mondo così come gli appare, e constatare che qualsiasi cosa ha un aspetto diverso per i diversi soggetti. La correlazione del mondo e dei suoi modi soggettivi di datità non è mai diventata il tema di una filosofia specifica; tuttavia

appena cominciamo a perseguire il come dell’aspetto di una cosa nella sua evoluzione reale e possibile e a rilevare la correlazione, raccolta in questo stesso come, tra *l’apparire e ciò che appare come tale*<sup>243</sup>, quando prendiamo a considerare quest’evoluzione anche come evoluzione di validità dell’intenzionalità che vive nei soggetti egologici e nella loro comunità, ci viene incontro una tipologia ben definita e molto articolata che include [...] qualsiasi essente del mondo spaziotemporale e i suoi modi soggettivi di datità.<sup>244</sup>

La correlazione, quindi, esprime il come della relazione tra ciò che appare e i modi della sua datità; essa, però, viene prima del soggetto<sup>245</sup>. Ognuna delle nostre

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 191. Per questo motivo Husserl parla anche del «regno ignoto dei fenomeni soggettivi» *Ibid.*, p. 188.

<sup>243</sup> Qui Husserl non usa il termine forte *Erscheinung* (apparizione/fenomeno), ma scrive: *Aussehen und Aussehendem als solchen* (dell’apparenza e di ciò che appare in quanto tale).

<sup>244</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>245</sup> Due osservazioni su questa affermazione: 1. in questo senso la correlazione può essere vista anche come un “ripensamento” del coscientismo husserliano nel senso che rivela lo *status* della coscienza per cui non è l’unica a determinare la costituzione del mondo, ma mostra la dipendenza dal mondo con i suoi contesti storici e intersoggettivi

esperienze possibili sta in questa correlazione con i propri modi di datità<sup>246</sup>, ha i suoi modi di validità e di sintesi. Inoltre, la correlazione non è mai un fatto constatabile, ma ha un carattere continuamente differenziato<sup>247</sup>. La sintesi che produce può essere tradotta «in un poderoso sistema di verità *a-priori* di tipo nuovo»<sup>248</sup>.

Queste osservazioni sono importanti per il tema dell'obiettivismo perché qualsiasi ente per una necessità essenziale è in correlazione dal momento che è in sé stesso *una molteplicità sistematica*. Ogni esperienza di un ente, quindi, non è un oggetto, ma è un decorso uniforme di modi di datità che riempie l'intenzione, a partire da questa molteplicità. La molteplicità, a sua volta, inerisce all'intenzione<sup>249</sup> che si manifesta in essa. Husserl, quindi, ha dato un significato ontologico alla correlazione e in una celebre nota relativa al paragrafo 48 scrive:

La prima scoperta di questo *a-priori* universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente. Le ulteriori considerazioni contenute in questo testo chiariranno come l'inserimento della soggettività umana nella problematica della correlazione porti

(cfr. PAOLO BUCCI, *La crisi delle scienze europee di Husserl*, Carocci editore, Roma 2013, p. 173); 2. la conoscenza per Husserl deve basarsi su delle condizioni ideali, *a priori*, valide non soggettivamente, ma che si basano sul contenuto della conoscenza. Cfr. HUSSERL, *Ricerche logiche*, I, cit., *Prolegomeni* § 65 (*Il problema delle condizioni ideali di possibilità di una scienza o della teoria in generale*).

<sup>246</sup> Non si tratta, quindi, di modi sensibili di datità.

<sup>247</sup> Dovuto ai vari modi di datità, di validità, di evoluzione soggettiva dell'intenzione, di sintesi soggettive e intersoggettive, di concordanze e discordanze, ecc.

<sup>248</sup> *Id.*, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 193.

<sup>249</sup> Questa intenzione è il *cogito* che ha il suo *cogitatum*.

necessariamente a un radicale mutamento di senso di questa stessa problematica, e come esiga la riduzione fenomenologica alla soggettività trascendentale.<sup>250</sup>

La soggettività opera qui da isolata, ma nella totalità dell'intersoggettività. Tutte le sintesi si intrecciano, formando un'unità universale della sintesi e «attraverso questa sintesi si consolida l'universo oggettuale»<sup>251</sup>. Dunque, se il carattere proprio del mondo è di essere una «costituzione intersoggettiva»<sup>252</sup>, anche le sue componenti "oggettive" sono sempre operazioni sintetiche. La costituzione trascendentale, quindi, fa capire che il mondo non è una somma di enti casuali, ma una formazione di senso (*Sinngelbde*) comprensibile, basata su intenzionalità elementari. Tali intenzionalità costituiscono un senso sempre nuovo attraverso una sintesi progressiva delle diverse formazioni di senso fungenti. Il senso, dunque, rimane sempre a dei soggetti che producono nuove validità. L'unica reale spiegazione e comprensione, quindi, deriva dall'intenzionalità: perciò, per comprendere la costituzione del mondo bisogna risalire alle origini intenzionali (*intentionalen Ursprünge*) e alle unità di formazioni di senso. Questo però è unicamente l'inizio di un chiarimento perché il mondo percettivo è soltanto *uno strato*<sup>253</sup>. Al senso d'essere del mondo inerisce anche la spazio-temporalità<sup>254</sup>. La spazio-temporalità, quindi, non è una caratte-

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 292, nota 13. La prima scoperta della riduzione fenomenologica avvenne qualche anno dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*; il primo tentativo di introdurla sistematicamente nella nuova filosofia fu nel 1913 (con *Idee I*).

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 194. Si tratta di una sintesi concordante di unificazione.

<sup>252</sup> *Ibid.* Essa include i modi di dati ancora nascosti, i modi egologici di validità. La problematica della costituzione è al centro della terza *Meditazione cartesiana* (§§ 23-29).

<sup>253</sup> Il che significa che la percezione è un processo di *avvicinamento* alla cosa.

<sup>254</sup> Quella vivente (cioè, quando il soggetto si apre a percepire), non

ristica solo del soggetto, ma anche del modo in cui le cose si presentano al soggetto. La formazione di senso originaria, quindi, avviene sempre attraverso la temporalizzazione (*Zeitigung*). Husserl scrive: «qualsiasi costituzione dell'essente, di qualsiasi genere e di qualsiasi grado, è una temporalizzazione»<sup>255</sup>. Ogni ente trova senso in un sistema costitutivo che ha una forma temporale, e tutti questi tempi si connettono nell'unità di un tempo attraverso la sintesi universale in cui si costituisce il mondo. La spazio-temporalità, quindi, funge da "interprete tra noi e le cose". Da queste premesse teoriche traiamo due importanti idee:

- 1) il *logos* e i concetti non sono strutture psichiche rigide, ma processualità;
- 2) non è mai possibile afferrare completamente il senso di questo tutto infinito. In questo senso, il problema della totalità diventa il problema di una ragione universale.

Per quanto concerne l'io che «*produce tutte le validità*»<sup>256</sup>, deve diventare un tema autonomo. La certezza d'essere si accentra su questo polo e l'oggettualità (l'unità delle apparizioni) è ciò a cui tende l'intenzione del polo egologico. Rispetto a Cartesio, però, Husserl pone questi elementi in un ordine diverso: al primo posto pone il mondo-della-vita. Soltanto quando il mondo diventa (attraverso l'*epoché*) il filo conduttore di un'indagine che risale dai modi di apparizione alle strutture intenzionali<sup>257</sup>, allora va considerato il polo egologico. L'io, però, pur

quella logico-matematica.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>257</sup> Il mondo-della-vita è immerso in una costante evoluzione delle relatività ed è in un costante riferimento alla soggettività. Cfr. STEFANO BANCALARI, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003; ROBERT SOKOLOWSKI, *The*

costituendosi nella continuità del tempo, rimane sempre lo stesso. Questo quadro già complesso si complica ulteriormente appena consideriamo che la soggettività è ciò che è (un io fungente) esclusivamente nell'intersoggettività (nella comunità degli io). Come espresso sopra, è la comunità umana di esperienza (*Erfahrungsgemeinschaft*) e di pensiero (*Denkgemeinschaft*), alla quale apparteniamo, che produce intenzionalmente la validità del mondo.

Se il mondo-della-vita, perciò, dev'essere intersoggettivamente identico, «ha anche un'ontologia che dev'essere attinta in una pura evidenza»<sup>258</sup>. Essa ha il senso di una scienza *a priori* che ha due compiti: individuare le strutture ontologiche (proprietà invarianti interne) del mondo, e preparare alla fenomenologia (che invece deve comprendere questa struttura). Le scienze obiettive, invece, «dominate dal concetto costruttivo di un mondo vero in sé»<sup>259</sup> in forma matematica, rifiutano ogni scienza *a priori* in quanto manca di una diretta intuizione dell'esperienza. Dal punto di vista filosofico, invece, il mondo-della-vita diventa un fenomeno trascendentale (riferito alla soggettività).

Il terreno di senso in cui questa problematica si radica, la soggettività, richiede ulteriori chiarimenti. Nel paragrafo 52 leggiamo: «nella nostra scientificità non rientra alcuna verità obiettiva, né in un senso scientifico né in un senso pre-scientifico, nessuna nozione attorno all'essere obiettivo, né quale premessa né quale conclusione»<sup>260</sup>. Questa asserzione distingue verità da obiettività, ma pone tre difficoltà:

*Life World and Intersubjectivity*, in ID., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000, pp.146-155.

<sup>258</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 200.

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 202.

1. la *prima* è che sembra sostenere l'esistenza di una doppia verità (una obiettiva e un'altra soggettiva). Riguardo a questo dubbio, l'*epoché* svolge un ruolo fondamentale: ci mostra che la vita naturale nel mondo è soltanto un modo particolare della vita trascendentale costituente il mondo. Quindi, finché consideriamo la soggettività naturale (e non quella trascendentale) non può diventare cosciente degli orizzonti che costituiscono il mondo. È necessario perciò un cambiamento di atteggiamento della riflessione perché

La verità obiettiva rientra esclusivamente nell'atteggiamento della vita naturale umana nel mondo. Essa sorge originariamente dalla esigenza della prassi umana, dal proposito di garantire l'essente semplicemente dato (il polo oggettuale anticipato come permanente nella certezza d'essere) contro le possibili modalizzazioni della certezza.<sup>261</sup>

Con l'*epoché* nessun interesse della vita mondana e della conoscenza va perduto, ma viene esibito il suo correlato soggettivo. Questo correlato permette di capire il vero e pieno senso «dell'essere obiettivo e così di qualsiasi verità obiettiva»<sup>262</sup>. La posizione di Husserl di fronte all'atteggiamento obiettivistico è questa: se la filosofia assume soltanto i poli oggettuali costituiti, rimane cieca di fronte all'essere concreto, alla vita che li costituisce trascendentalmente. La scienza, invece, nasce sul terreno della prassi come esigenza di garantire la certezza dell'ente dato.

2. la *seconda* difficoltà si lega all'*epoché*: se fosse solo un abbandono dei fini e degli interessi umani, non esisterebbe più alcuna ricerca trascendentale. Anche il filosofo vive la vita naturale, ma l'*epoché* «trasforma [...] e ripla-

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> *Ibid.*

sma il senso d'essere complessivo del fine della conoscenza»<sup>263</sup>. Nella vita naturale i fini terminano nel mondo e la conoscenza termina in ciò che c'è realmente; con l'*epoché*, invece, ritorniamo alla soggettività che pone i fini e che riplasma continuamente il mondo. Fenomenologicamente, il mondo assume il senso di un «polisistema della soggettività trascendentale»<sup>264</sup>. Questa posizione concordante di fini è inclusa già nella percezione. Si tratta, comunque, sempre di operazioni egologiche.

3. la *terza* difficoltà riguarda il modo in cui descrivere il «fiume eracliteo della vita costitutiva»<sup>265</sup>. È necessario distinguere tra le scienze obiettive (che descrivono l'esistenza fattuale) e le scienze che mirano alla generalità incondizionata (alla legge). Husserl riconosce che non può esistere una scienza della vita trascendentale analoga alla scienza empirica dei fatti, basata sull'esperienza, ma la «concreta fatticità della soggettività trascendentale universale è tuttavia afferrabile scientificamente in un altro senso»<sup>266</sup>. Cioè, bisogna indagare la forma di questa soggettività e delle sue operazioni.

La soggettività umana è sia la soggettività trascendentale costituente il mondo, sia anche un oggetto nel mondo in quanto essa è un soggetto empirico. Grazie

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>264</sup> *Ibid.* Tutto ciò che esiste ottiene senso in quanto si costituisce nell'esperienza soggettiva (è il correlato intenzionale della soggettività). Questa soggettività, dunque, scuote il realismo ingenuo del nostro atteggiamento spontaneo, «ma non per dire che il mondo è solo una nostra costruzione soggettiva, bensì per fare emergere come il mondo reale si costituisca proprio negli atti del soggetto, per fare emergere come il mondo in sé si manifesti nell'apparire del soggetto» VINCENZO COSTA, *Introduzione*, in HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. di A. Staiti, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. XXXIV-XXXV.

<sup>265</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 204. Husserl definisce questa vita: ineffabile e fluente.

<sup>266</sup> *Ibid.*

all'*epoché*, ogni obiettività si trasforma in soggettività<sup>267</sup>; l'*epoché*, però, non si occupa né dei processi psichici degli uomini né delle loro rappresentazioni, ma mira puramente alle correlazioni, per cui «il mondo, [e] l'obiettività, diventano una soggettività particolare»<sup>268</sup>. Il problema è capire come può la soggettività umana (che è una struttura parziale del mondo) costituire l'intero mondo nella sua formazione intenzionale. L'elemento soggettivo, per così dire, inghiotte il mondo. Husserl mette in luce che il mondo «attinge il suo senso d'essere esclusivamente alla nostra vita intenzionale»<sup>269</sup> attraverso operazioni *a priori*. Queste pagine ci sembrano una risposta all'analitica esistenziale di Heidegger (che rifiutava la riduzione) perché, per Husserl, l'*ego* deve comunque costituire il punto di avvio di qualunque tentativo di chiarire la relazione soggetto-mondo. Ricominciare da capo, significa quindi, non presupporre alcuna logica o metodologia<sup>270</sup>, ma procedere sempre solo attraverso auto-considerazioni sempre rinnovate.

Al paradosso della soggettività Husserl risponde che:

- a) i soggetti costituenti il mondo sono stati resi "fenomeni" dall'*epoché*, sono diventati i poli di una problematica trascendentale.
- b) sono io che attuo l'*epoché* e, nella mia originarietà (*Ur-ich*), non posso mai rinunciare alla mia indeclinabilità personale. Ossia, l'*ego* è assolutamente unico e ha una posizione centrale in qualsiasi costituzione.

<sup>267</sup> Nel senso che diventa il correlato delle intenzioni, delle facoltà e degli atti soggettivi.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>270</sup> Nell'*epoché* la logica non ha autorità perché anch'essa soggiace all'*epoché*. Inoltre, tutti i concetti che rientrano nella logica sono una creazione dell'uomo.

Secondo Husserl, però, non basta la prima *epoché*, ma ne occorre una all'ego assoluto.

Di fronte all'obiezione che questo è un idealismo metafisico, Husserl risponde che la fenomenologia, invece, è una filosofia concreta perché si interroga sulla ovvietà più grande di cui si nutre la soggettività, quella del mondo-della-vita:

*Non esiste dunque un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire questa "ovvietà".*<sup>271</sup>

Le evidenze delle scienze obiettive, invece, conservano una certa incomprendibilità; in realtà l'evidenza a cui mirano «è il titolo di un problema»<sup>272</sup>.

Husserl si difende anche dall'accusa di cartesianesimo<sup>273</sup>: l'*ego cogito* della fenomenologia non è un insieme di premesse dalle quali dedurre altre nozioni obiettive, ma è l'*a priori* metodologico della descrizione. «Bisogna riuscire finalmente a capire che nessuna scienza esatta e obiettiva spiega seriamente, né può spiegare, qualcosa»<sup>274</sup>. Spiegare non significa dedurre o prevedere, ma comprendere. E «tutta la sfera dell'obiettività pone l'esigenza della comprensione»<sup>275</sup>. Così scrive Husserl riguardo a quella versione dell'obiettivismo che è il naturalismo:

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 213. Corsivo mio. Cfr. anche: SEBASTIAN LUFT, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2011.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>273</sup> Cfr. LANDGREBE, *Il distacco di Husserl dal cartesianesimo*, in *Id.*, *Itinerari della fenomenologia*, cit., pp. 231-295.

<sup>274</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 215.

<sup>275</sup> *Ibid.* La scienza "autentica" implica una critica di principio, capace di giustificare in base a principi ogni passo dell'attività conoscitiva (cioè, di giustificare che la conoscenza è una vera conoscenza). Questa

Il sapere attorno alla natura, che è proprio delle scienze naturali, non equivale a una conoscenza veramente definitiva, a una spiegazione della natura, perché le scienze naturali non indagano la natura nella connessione assoluta in cui il suo essere proprio e reale dispiega il suo senso d'essere; le scienze naturali non affrontano mai tematicamente l'essere della natura.<sup>276</sup>

L'essere del mondo obiettivo nell'atteggiamento naturale e l'atteggiamento naturale stesso non vanno perduti per il fatto che sono compresi nella soggettività operante; questa soggettività, anzi, preserva le operazioni abituali dai fraintendimenti delle teorie naturalistiche della conoscenza, e da una logica che non sa comprendere sé stessa.

#### **4.3. L'accesso alla filosofia trascendentale a partire dalla psicologia**

Questa sezione è una lunga critica di Husserl alla psicologia di Wilhelm Wundt. La tesi di fondo è che la psicologia non può pretendere di essere scienza autonoma su base fisicalista<sup>277</sup>, ma deve avere delle basi trascendentali.

Per la filosofia trascendentale fenomenologica il moderno naturalismo fisicalistico «ma anche qualsiasi filosofia obiettivistica, passata e futura»<sup>278</sup> sono qualificabili come delle “ingenuità trascendentali”. Di fatto, però, «l'obiettivismo filosofico nella sua forma moderna, con le sue tendenze fisicalistiche e con il suo dualismo psico-fisico, non muore affatto; [anzi,] esso si sente benissimo nel “sonno dogmatico”»<sup>279</sup>. Anche dopo Kant la filosofia

scienza è capace di produrre di nuovo la fondazione. Cfr. *Ibid.*, p. 299.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 215. Il presupposto e l'errore fondamentale dell'obiettivismo naturalistico è «l'idea secondo cui l'esperienza è dentro di me, per cui la coscienza è una sorta di scatola al cui interno sono collocate delle immagini» COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 32.

<sup>277</sup> Cioè, su una base matematicamente idealizzata.

<sup>278</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 217-218.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 218. Questo dualismo rinvia al rapporto tra fisiologia e psi-

obiettivistica ha conservato il proprio slancio nella fioritura delle scienze positive che, divenute scienze professionali, hanno smarrito la consapevolezza di essere rami della filosofia. Queste nuove arti non erano più la scienza perché non avevano più in sé stesse l'intenzione della scienza «di giungere, attraverso un chiarimento delle sorgenti ultime di senso, a un sapere attorno a ciò che è reale e al suo senso ultimo e riposto»<sup>280</sup>. E questa idea di una scienza priva di presupposti<sup>281</sup> si identifica solo con la filosofia<sup>282</sup>.

Perché, dunque, la filosofia trascendentale non ha avuto uno sviluppo unitario e sistematico? L'origine della filosofia trascendentale «è una "rivoluzione copernicana", un distacco dai modi di fondazione della scienza ingenuo-obiettiva»<sup>283</sup>. E anche la psicologia è fallita perché si è lasciata guidare dall'ideale di una scienza obiettiva:

perché fin da quando fu fondata come psicologia autonoma rispetto alle scienze della natura, trascurò di indagare il senso del compito che per essenza le era imposto in quanto scienza universale dell'essere psichico. Piuttosto essa pose i propri compiti ed elaborò il proprio metodo sull'esempio delle scienze naturali, si lasciò guidare dall'ideale della filosofia moderna, dall'ideale di una scienza universale obiettiva e perciò concreta.<sup>284</sup>

cologia.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>281</sup> Per questo motivo, l'obiettivismo, assumendo invece presupposti senza indagarli, è un pregiudizio.

<sup>282</sup> Tentativi seri di giungere a una filosofia trascendentale in Germania furono compiuti da Wilhelm Schuppe e da Avenarius. Nell'Ottocento, però, la filosofia si frammentò in tante filosofie.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 227.

Anche la storia della psicologia, dunque, è una storia di crisi e questo non favorì lo sviluppo di una filosofia trascendentale.

Dunque, anche la relazione tra filosofia trascendentale e psicologia, benché sia stretta, necessita di essere chiarita. La psicologia moderna si era assunta il compito di diventare scienza delle realtà psico-fisiche degli uomini; quindi era orientata verso le scienze della natura<sup>285</sup>. La realtà obiettiva delle scienze, però, è diventata un enigma per la filosofia trascendentale. Nella prospettiva trascendentale, prima di essere un io empirico mondano e oggettivabile, io sono un io trascendentale. Ciò significa che la vita di coscienza (dell'io) opera sempre nel mondo-della-vita e là ottiene nuovamente il suo senso di validità. Allora, qualsiasi obiettività mondana (compresa l'anima, oggetto della psicologia) va considerata un'operazione costituita, e perciò anche l'essere psichico rientra nel problema trascendentale. Sarebbe un controsenso, invece, trattarlo sul terreno obiettivo. Psicologia e filosofia sono apparentate nella differenza e, insieme, nell'identità dell'io psicologico (immerso nell'atteggiamento naturale) e dell'io trascendentale (quello della vita e dell'operare egologico). La via che porta alla filosofia trascendentale deve passare perciò attraverso la psicologia e il passaggio al livello trascendentale avviene con la riduzione. Tutta la filosofia moderna è determinata dalla lotta tra due idee di scienza: «l'idea di una filosofia obiettivistica sul terreno del mondo già dato e quella di una filosofia sul terreno della soggettività trascendentale assoluta – un'idea storicamente nuova e sorprendente che si impone con Berkeley, con Hume e con Kant»<sup>286</sup>. La psicologia, però, rimane

<sup>285</sup> Dopo Locke la psicologia è rimasta una psicologia obiettiva e ha così mancato i suoi scopi.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 232.

il vero *campo delle decisioni* perché ha come tema la soggettività, «la quale nelle sue realtà e possibilità è una»<sup>287</sup>.

La riduzione trascendentale, invece, è il metodo che ci permette di rovesciare l'atteggiamento psicologico (ingenuo-naturale) in quello trascendentale, e chiarire le operazioni di senso compiute dall'intenzionalità fungente. Cioè, si passa da un'auto-appercezione del mondo al correlato trascendentale (l'intenzionalità fungente) che conferisce il senso d'essere agli *Erlebnisse*<sup>288</sup>. Questo rivolgimento trasforma tutte le appercezioni in un nuovo genere. La filosofia trascendentale, quindi, permette di valutare l'io psichico con occhi nuovi.

Tuttavia, la psicologia non ha abbandonato i propri presupposti dualistici e fisicalistici e quindi non ha potuto indagare la soggettività. Per far questo bisogna interrogare il *modo d'essere* della psiche *nel mondo* e il modo in cui anima il corpo. Adottando un concetto di psiche derivato dal dualismo cartesiano<sup>289</sup>, la psicologia ha concepito l'anima come un qualcosa di reale, nello stesso senso della natura corporea. Divenuta quindi scienza dello psichico, la psicologia ha tagliato i ponti col mondo della vita (come hanno fatto le scienze naturali) e si è costituita come scienza parallela della corporeità: ha reso l'anima un

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> L'io che costituisce il suo altro (la comunità e poi il mondo) ha un primato euristico e conoscitivo (il filosofo non può non partire dalla coscienza di sé), ma deve rimandare a una sua genesi, a una vita costituente che ontologicamente lo precede. Per questo l'io non è un principio originario, ma è esso stesso costituito. Detto altrimenti, l'io diventa costitutivo solo quando, attuando l'*epoché*, è stato costituito come polo egologico. L'io presuppone l'intera dimensione delle sintesi passive grazie a cui la vita trascendentale lo costituisce come uno dei poli. Come osserva Manca, «vi è una dimensione costitutiva in cui l'io è passivo, mentre la vita è costantemente fungente e operante» MANCA, *Esperienza della ragione*, cit., p. 175.

<sup>289</sup> Che presupponeva una scienza corporea e una scienza naturale matematica.

“oggetto” accostabile tramite le categorie della certezza (proprie delle matematiche).

L'epoca moderna è caratterizzata dal dualismo delle sostanze e dall'ideale del fisicalismo. Sintetizzando questa situazione, Husserl scrive:

Il mondo veniva perciò considerato “naturalisticamente”, come un mondo a due strati, costituito da fatti reali e regolato da leggi causali. Le anime venivano considerate appendici reali dei corpi propri concepiti nel senso delle scienze esatte della natura; la loro struttura era diversa da quella dei corpi, esse non erano *res extensae* e tuttavia erano reali in questo stesso senso. Esse andavano perciò indagate nella loro inerenza al corpo e secondo “leggi causali”: cioè attraverso teorie che di principio erano dello stesso tipo di quelle, esemplari e insieme fondanti, della fisica.<sup>290</sup>

Anima e corpo, quindi, sono diventati due strati reali del mondo dell'esperienza, connessi come le due parti di un corpo. Questa parificazione però è contraria all'essenza propria delle anime e dei corpi che si dà nel mondo-della-vita perché una cosa è la descrizione del corpo, un'altra cosa è la descrizione dell'io che non risponde a una causalità “esatta”. L'io «ha in sé una individualità in virtù di sé stesso, e non in virtù della causalità»<sup>291</sup>. Questo significa che, pur aderendo a un corpo proprio, la spazio-temporalità e le condizioni psico-fisiche contribuiscono in misura minima all'essere dell'io. Il suo agire, quindi, «è un agire egologico e avviene immediatamente attraverso le sue cinestesi, è un agire entro il suo corpo proprio, e soltanto mediatamente [...], sugli altri corpi»<sup>292</sup>.

<sup>290</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 238.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 241. La terminologia, di origine leibniziana, dice che l'io è un *ens per se*, ossia: i motivi della sua individualità devono essere ricercati in sé stesso, non in altro.

<sup>292</sup> *Ibid.*

Husserl critica questa parificazione ontologica che diventa, poi, anche epistemologica.

L'errore, dunque, è considerare gli uomini come se contenessero una duplice realtà<sup>293</sup> e considerare le anime mediante il metodo proprio della scienza dei corpi (in una dimensione causale naturale). Questo ha portato al falso parallelismo di esperienza esterna (su cui si fonda la scienza della natura fisica) ed esperienza interna (su cui si fonda la psicologia). Pertanto, non possiamo descrivere l'essere psichico come fa il fisicalismo, cioè in maniera riduzionista. Possiamo dire che quello che esperiamo nell'esperienza interna è il mondo che semplicemente è, prima di qualunque teoria; invece, quello che dall'esterno si rivela è una manifestazione unitaria che si rettifica sempre. Qui però sorge un interrogativo: come mai il mondo-della-vita non è mai stato studiato dall'esperienza psicologica, come il primo elemento psichico accessibile?

La natura delle scienze esatte non è la natura realmente intuita ed esperita, quella del mondo-della-vita, perché l'esperienza delle scienze è il prodotto di una idealizzazione<sup>294</sup>, cioè è un'idea costruita a partire da un metodo formale. Il dualismo, quindi, «equivale a un parallelismo tra *mens* e *corpus*, a un'implicita naturalizzazione dell'essere psichico»<sup>295</sup>. Questo quindi è il motivo per cui la psicologia non è mai diventata una scienza esatta: perché il parallelismo con le scienze della natura non è attuabile:

l'elemento psichico, considerato nella sua essenza propria, non ha una natura, non ha un in-sé pensabile nel senso naturale, non ha un in-sé causale idealizzabile

<sup>293</sup> Un dualismo mente-corpo.

<sup>294</sup> L'idealizzazione è il fondamento del metodo scientifico.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 243. La concezione dualistica è contrastata da una opposta tendenza ad una concezione rigidamente unitaria della realtà che è una conseguenza della «esemplarità delle scienze naturali» *Ibid.*, p. 93.

e matematizzabile nella dimensione spazio-temporale, non ha leggi del genere di quelle naturali; per l'ambito psichico non possono esistere teorie riferibili, come quelle delle scienze naturali, al mondo-della-vita intuitivo, non possono esistere osservazioni ed esperimenti la cui funzione sia uguale a quella che esercitano nelle teorizzazioni delle scienze naturali – e ciò malgrado tutti gli auto-fraintendimenti della psicologia empirico-sperimentale.<sup>296</sup>

Poiché, però, mancava un'evidenza di principio, l'eredità storica del dualismo si mantenne, sia pur in una vaga oscurità. La critica all'obiettivismo raggiunge quindi il suo apice nel chiarimento della soggettività. A Husserl sta a cuore

chiarire criticamente, fin dentro le sue più riposte radici, il pregiudizio naturalistico, o meglio fisicalistico, di tutta la psicologia moderna, rilevando, da un lato, i *concetti inesplicati di esperienza* che guidavano la descrizione, e, dall'altro, l'interpretazione [...] del contrasto tra discipline descrittive e discipline esplicative.<sup>297</sup>

Risulta ora chiaro il motivo per cui una psicologia esatta, analoga alla fisica, sia un controsenso. La psicologia non può lasciarsi guidare dalle scienze naturali accettandone i metodi; ma deve lasciarsi guidare soltanto dal suo tema (la sfera della soggettività) dopo averlo chiarito nella sua essenza. E l'essenza dello psichico può essere attinta con evidenza nelle esperienze originarie del mondo-della-vita.

Il dualismo, invece, distinguendo due strati nell'uomo, ha falsificato l'esperienza del mondo-della-vita perché equivale a dire che non c'è un unico strato originario dell'esperienza. Da qui sorge la domanda: quando par-

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 245. Corsivo mio.

liamo di esperienza, a cosa ci riferiamo? Bisogna chiarire cosa vuol dire “esperienza” dal momento che coincide con la nostra vita, e anche le scienze vi ricorrono costantemente. Il problema delle scienze, però, è che la loro efficacia empirica è diventata fondativa della validità teoretica del loro discorso. Per Husserl, invece, bisogna risalire alla filosofia, al terreno da cui prendono le mosse le scienze sperimentali e anche la psicologia.

La scienza naturale dell'epoca moderna (concretata-si nella fisica) ha le sue radici in una astrazione in virtù della quale nel mondo-della-vita vuol vedere soltanto la corporeità. In questo modo, però, il mondo è ridotto alla natura astratta-universale. Questa, quindi, è la ragione per cui il dualismo non si è mai liberato del tutto da un «residuo metafisico [...] costituito dal fatto che gli scienziati ritengono di considerare la natura concreta e non si accorgono dell'astrazione attraverso la quale la natura (compresa la psiche) è diventata per loro un tema scientifico»<sup>298</sup>.

Nel paragrafo 67 Husserl approfondisce il tema dell'astrazione e afferma:

«che, infine, la sfera di presenza degli *Erlebnisse* psichici di un uomo può essere direttamente e propriamente percepita (e, addirittura, in una particolare evidenza apodittica) soltanto da lui stesso, attraverso la “percezione interna” [...] tutto ciò non è affatto semplice e ovvio come per secoli tutti hanno ritenuto senza curarsi di procedere a ulteriori e più profonde considerazioni»<sup>299</sup>.

Una psicologia fondata su astrazioni (pensare cioè che esista una percezione interna parallela a quella esterna) va messa in discussione perché «è di principio impos-

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 252.

sibile»<sup>300</sup>. Questo vale per qualsiasi dualismo che affermi una duplicità di strati nelle scienze dell'uomo. Il problema è la psicologia empiristica che – essendo una forma di naturalismo – ha falsato la psicologia fino a oggi. In questo modo, l'anima/psiche diventa una sfera circoscritta di dati psichici, ma «ritenere queste datità dell'esperienza psicologica uguali a quelle dell'esperienza corporea porta alla loro reificazione»<sup>301</sup>. Il dato interno è concepito come un atomo psichico o come un complesso di atomi. Di conseguenza, la concezione della realtà e della causalità diventa la stessa per l'esperienza corporea e per quella psichica. Anche Wundt, fondatore della psicologia sperimentale, aveva questa concezione<sup>302</sup>. Non si chiedeva come intendere l'attività razionale della mente che pone sé stessa come proprio oggetto d'indagine.

Husserl, quindi, critica l'empirismo dei dati perché ritiene che la vita della coscienza sia un flusso di *Erlebnisse* psichici sempre fluente, che rimanda a un processo temporale inoggettivabile per natura.

Il problema che emerge in queste pagine è di superare una concezione della vita di coscienza intesa in senso re-

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.* In un manoscritto inedito (Ms. A I 36, 193a) databile agli anni 1910-1926 Husserl scrive: «Chi ci salva da una reificazione della coscienza? Colui [che lo farebbe] sarebbe il salvatore della filosofia, il suo creatore» («*Wer rettet uns vor einer Realisierung des Bewusstseins? Der wäre der Retter der Philosophie, ja der Schöpfer der Philosophie*»). Questa citazione è interessante perché una concezione non naturalistica della coscienza si collega alla razionalità filosofica. Salvare la filosofia dall'obiettivismo equivale a credere nella possibilità di una filosofia autenticamente scientifica.

<sup>302</sup> Cfr. WILHELM MAX WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, Wilhem Engelmann, Leipzig 1902. Anche Wundt si è fermato a un'interpretazione naturalistica dei dati della coscienza sulla scia la tradizione lockiana. Per Husserl la dottrina di Wundt è una ritraduzione del naturalismo dualistico «in naturalismo monistico con due facce parallele» HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 253.

ale, come la corporeità reale. Nell'esperienza auto-riflessiva immediata, però, «non ci troviamo di fronte a *dati* cromatici, a *dati* sonori, o ad altri *dati* della "sensibilità", oppure ai *dati* del sentimento, ai *dati* della volontà ecc., cioè a nulla di tutto ciò che nella psicologia tradizionale risultava immediatamente dato»<sup>303</sup>. Non troviamo dei dati, ma soltanto la *coscienza di* (l'intenzionalità) e tutto ciò che è elaborato linguisticamente.

Il tema specifico della psicologia descrittiva (o pura) è la vita di coscienza in senso stretto, «l'essenza propria della persona come tale, che è soggetto di una vita in sé esclusivamente intenzionale»<sup>304</sup>. Per definirlo occorre il metodo della riduzione fenomenologico-psicologica. Soltanto attraverso l'*epoché* possiamo attingere l'essenza propria della psiche. La psicologia descrittiva, dunque, tematizza le persone nel puro atteggiamento interno dell'*epoché*, e in questo modo attinge il suo tema: «la pura anima»<sup>305</sup>. Cosa avviene degli oggetti dopo l'*epoché*? Gli oggetti intenzionali sono ciò che è intenzionato dall'intenzione, ossia sono il loro senso. Nella psicologia pura, messe fuori gioco le realtà esterne, l'*epoché* è il mezzo per tematizzare i soggetti che, in questo modo, diventano per l'osservatore un fenomeno in senso nuovo. La riduzione

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 254. Corsivo mio. In Brentano, invece, la mente ha una struttura intenzionale: è apertura, connessione, relazione. Anche Brentano, però, è rimasto impigliato in pregiudizi naturalistici (ritenne valida la causalità psico-fisica), e per questo non è giunto a una concezione intenzionale del fenomeno e dell'esperienza, cioè non si è interrogato su come l'oggetto in quanto tale si costituisce nell'esperienza. Husserl, invece, rivendica di avere indagato il senso di una psicologia dei fenomeni intenzionali nella V e VI *Ricerca logica*, dove per la prima volta l'"evidenza" viene sottratta alla concezione scientifica e viene ampliata in evidenza auto-offerente.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 259.

fenomenologico-psicologica è il risultato di tale procedimento adottato nell'analisi della coscienza.

Comprendere il senso dell'*epoché* e della riduzione consente di comprendere anche il senso della psicologia. Per porre come campo tematico il puro essere-in-sé e per sé di un soggetto abbiamo bisogno però di un'*epoché* universale. La psicologia pura (non empirica) non considera infatti i dati della sensibilità, ma i loro nessi intenzionali e il loro senso. La prima *epoché* (fenomenologico-psicologica) va dalla dimensione esterna a quella interna; la seconda *epoché*, invece, è quella trascendentale<sup>306</sup>.

Contraddicendo apparentemente quanto detto fin qui sull'importanza dell'*epoché*, Husserl afferma che, nella sua vuota generalità, l'*epoché* non chiarisce ancora nulla, ma è soltanto il portone d'entrata (*das Eingangstor*) che dischiude il regno della pura soggettività.

Il paragrafo 72 conferma che Husserl accantona definitivamente l'ideale obiettivistico nella scienza dell'anima. Se nell'*epoché* universale lo psicologo è privato del terreno del mondo obiettivo, allora esiste soltanto una psicologia trascendentale, che si identifica con la filosofia trascendentale<sup>307</sup> perché è scienza della soggettività trascendentale. La psicologia è l'unica in grado di dischiudere dal proprio interno la dimensione fungente della soggettività; essa soltanto realizza un'intenzione filosofica. Questo significa che ogni datità è tale nel modo del suo apparire, in quanto costituita, e il trascendentale è proprio il campo di lavoro della soggettività che indaga il come dei modi della datità.

<sup>306</sup> In base a essa tutte le anime sono unificate da una comunità di vita, e costituiscono «un'unica unità dell'intenzionalità» *Ibid.*, p. 276.

<sup>307</sup> Husserl la definisce anche: fenomenologia come psicologia *a priori*, dottrina dell'essenza della soggettività trascendentale.

Il paragrafo 73 afferma che nessun enunciato sperimentale immediato mi può dare un ente in sé; mi dà soltanto qualcosa di supposto che deve essere verificato nell'esperienza. Sembra, quindi, che il pensiero produca soltanto verità relative, ma il senso dell'obiettività per le scienze dello spirito è diverso da quello delle scienze naturali. La psicologia ha fallito proprio perché le è stata applicata la stessa obiettività della fisica e delle scienze naturali: «è questo il senso ultimo del rimprovero che abbiamo dovuto muovere alla filosofia di tutti i tempi [...]: il rimprovero di non essere stata in grado di superare l'obiettivismo naturalistico»<sup>308</sup>. C'è una lotta, quindi, che la ragione porta avanti per giungere alla propria auto-comprensione. La filosofia è una razionalità che, scoprendo sempre la propria relatività, si sforza di pervenire a una più alta realizzazione delle proprie possibilità; ma questa razionalità «è un'idea disposta all'infinito»<sup>309</sup>.

Rispetto all'obiettivismo, la fenomenologia «ci libera dal vecchio ideale obiettivistico del sistema scientifico, della forma teoretica delle scienze naturali matematiche, e ci libera perciò dall'idea di un'ontologia dell'anima analoga a quella fisica»<sup>310</sup>. Quindi, «solo la cecità per la dimensione trascendentale, [...] conoscibile attraverso la riduzione fenomenologica, ha reso possibile nel nostro tempo la rinascita dal fysicalismo»<sup>311</sup>.

Nella *Crisi*, dunque, il tema dell'obiettivismo emerge come conseguenza della ricerca dell'apoditticità, come passaggio dall'oscuramento al rischiaramento della ragione, cioè nel suo movimento di auto-comprensione; come chiarimento del suo modo di essere ragione che co-

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>310</sup> *Ibid.*, pp. 283-284.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 284.

stituisce il mondo. Se la modalità d'essere della ragione è sempre quella di un ricercarsi, allora l'uomo è abitato da una struttura teleologica. Il vero soggetto dell'autocomprensione, però, non è più l'uomo, ma diventa la stessa ragione. In questa concezione e in questo compito della filosofia riconosciamo una matrice idealistica che rinvia a Hegel.

Ho ripercorso la critica dell'oggettivismo, attorno alla quale Husserl lavora in questo suo ultimo testo, perché è un atteggiamento filosofico e non soltanto proprio delle scienze. È importante ricordarci che l'oggettivazione idealizzante è innata in noi: gli oggetti e il mondo esistono grazie a delle operazioni soggettive intenzionali della coscienza. La ricchezza delle analisi husserliane e la complessità dei motivi che si intrecciano ci hanno fatto capire, però, che le cose in sé stesse non sono oggettivabili (anche se nella pratica operiamo sempre oggettivazioni) e che il mondo non è un costruito logico, ma è una formazione di senso che rinvia al mondo-della-vita, dal quale nasce il senso di tutte le nostre esperienze<sup>312</sup>. Anche l'o-

<sup>312</sup> Su questa base, Husserl amplia semanticamente la nozione di esperienza: «la teoria dell'esperienza ante-predicativa [...] costituisce la parte in sé prima della teoria fenomenologica del giudizio» (Id., *Esperienza e giudizio*, cit., § 6, p. 53). E prosegue dicendo che il concetto di esperienza dev'essere inteso in senso così ampio da non comprendere solo l'autodati di dell'esistente individuale, ma anche la modalizzazione di questa certezza (probabilità, presumibilità, fantasia o "come se"). L'esperienza acquisisce un'accezione così ampia da coincidere con il concetto di *doxa*. Rinvio ai § 8 (*La struttura d'orizzonte dell'esperienza*) e § 7 (*Il mondo come piano universale di credenza presupposto per l'esperienza dei singoli oggetti*) dove parla dell'esperienza come di un «pre-conoscere», di una «credenza», di una «certezza», e del dominio della «pre-dati passiva» di tutta l'attività giudicativa. Ogni atto rivolto a cogliere un oggetto presuppone tale dominio). Questo regresso dall'episteme alla precedente *doxa* passiva può suscitare delle perplessità; in realtà per Husserl l'esperienza è la sfera dell'antepredicativo (il mondo come «suolo universale») in cui l'attività di ogni scienza trova la sua genesi. L'esperienza non è una sintesi *a posteriori* di percezioni

biettivismo, dunque, si muove sempre sul mondo continuamente variabile dell'esperienza e a questa dobbiamo sempre ritornare.

La soggettività che produce con le sue operazioni la scienza e gli oggetti non può però essere naturalizzata (il naturalismo con l'oggettivismo è l'altra ragione della crisi della scienza moderna): perciò anche le attività della soggettività esperiente e la sfera psichica sono inoggettivabili.

Per tendere a una scienza che non miri soltanto all'oggettivizzazione bisogna prima recuperare il modo in cui il soggetto agisce sul modo d'essere delle cose. Per verificarlo siamo rinviati alla correlazione fenomenologica fondamentale tra la vita della coscienza costituente e il mondo dell'esperienza.

La sorgente dell'evidenza e di ogni scientificità (non di tipo matematico o logico) va cercata quindi nel *come* della correlazione fenomenologica fondamentale tra mondo e coscienza. Verità e obiettività, come abbiamo visto, non coincidono:

nella nostra scientificità non rientra alcuna verità obiettiva, né in un senso scientifico né in un senso pre-scientifico, nessuna nozione attorno all'essere obiettivo, né quale premessa né quale conclusione.<sup>313</sup>

(come in Kant), ma «il regresso al mondo dell'esperienza è regresso al "mondo-della-vita", ossia al mondo in cui noi già sempre viviamo, che costituisce la base per ogni operazione conoscitiva e per ogni determinazione scientifica» *Ibid.*, § 10, p. 87. Cfr. MANCA, *Esperienza della ragione*, cit., pp. 89-90; JOCELYN BENOIST, *Pre-datità e filosofia trascendentale nella Crisi*, in G. GIGLIOTTI (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, supplemento alla «Rivista di storia della filosofia», 2008, LXIII (2), pp. 9-23.

<sup>313</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 202. In tedesco: *ein neuartiges und doch wissenschaftliches Denken*.

Il senso dell'analisi husserliana, quindi, è di realizzare «un pensiero di tipo nuovo e tuttavia scientifico»<sup>314</sup>, che riguarda non solo l'ambito delle scienze, ma soprattutto le “domande di senso” riguardanti anche la storia e la società umana. Però, dal momento che non c'è un fondo ultimo a tutte le stratificazioni di senso che si costituiscono, l'idea di scientificità significa la descrizione della verità fenomenologico-trascendentale di ciò che è presente. Come osserva Paolo Bucci,

Husserl intende accreditare la possibilità di una via trascendentale, e non soltanto logica, alla fondazione delle scienze. [...]. Husserl ritiene [...] che l'opera fondazionale della logica formale non sia di per sé sufficiente e che debba essere integrata da una fondazione fenomenologica delle scienze. Quest'ultima consiste, come già ricordato, in un'analisi genetica trascendentale, cioè in una ricostruzione dei legami che le formazioni scientifiche intrattengono con l'esperienza prescientifica, con il mondo della vita.<sup>315</sup>

Quindi, è il soggetto umano che rende possibile la scienza, ma è la logica pura o trascendentale (quella che si occupa dei significati ideali e che spesso è usata come un'altra espressione per la fenomenologia trascendentale stessa) a fornire il fondamento di tutte le scienze, perché è la scienza di tutte le scienze possibili.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>315</sup> BUCCI, *La Crisi delle scienze europee di Husserl*, cit., p. 36. Come osserva Costa, quando si dimenticano i processi che conducono dall'esperienza alla scienza, «l'esperienza da cui queste operazioni razionali hanno preso le mosse diventa qualcosa di soggettivo, mentre la vera realtà delle cose diventa quella che ci viene offerta dal pensiero obiettivo» COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 102.



### Capitolo 3

## MOLTEPLICI FIGURE DELL'OGGETTIVITÀ

«la vita non esiste in quanto sete di oggettività e di identità,  
ma in virtù di una protesta contro l'oggettività,  
in virtù di un atto che fa sì che questa oggettività  
pura e semplice non è tutto»  
Patočka, *Carnets philosophiques*, p. 393

«La nostra intuizione più grande  
è al contempo intuizione di ciò che ci sfugge»  
Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, p. 174

Il tema dell'obiettivismo prosegue nella riflessione fenomenologica oltre Husserl<sup>1</sup>. In questo capitolo intendo portare un esempio mostrando come esso viene ricompreso e arricchito negli scritti di un allievo di Husserl: Jan Patočka. Il filosofo ceco ha meditato in profondità la *Crisi delle scienze europee*, in particolare la seconda sezione dove Husserl affronta il tema della *Lebenswelt*, questione teoretica determinante per affrontare il problema dell'oggettivismo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. DERMOT MORAN, *The ongoing influence of Husserl's Crisis*, in Id., *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 257-301; JEAN-CLAUDE GENS (a cura di), *La Krisis de Husserl: approches contemporaines*, Le cercle Hermeneutique, Vrin, Paris 2008.

<sup>2</sup> Nel 1975, nel suo appartamento davanti a una piccola cerchia di

## 1. La necessità di un punto di partenza diverso

Dalla seconda metà dell'Ottocento la corrente filosofica più diffusa in Europa è stato il positivismo. Per i positivisti l'unico sapere certo era la scienza della natura il cui modello era la fisica-matematica. Nell'Ottocento, però, la fiducia nella scienza è stata anche messa in discussione da alcune scoperte riguardanti la fisica e la matematica. Nonostante le crisi, però, l'ideale scientifico non ha perso di importanza, ma ha reso possibile penetrare sempre di più il mondo con la ragione. Anche la filosofia si è dovuta confrontare con questo ideale. E Patočka ha riflettuto a lungo sull'origine della scienza e sulle sue ricadute.

La nascita della scienza moderna è uno strano processo. Da una parte c'è il processo che descrive la storia empirica delle scienze, ma la scienza moderna ha anche una genesi metafisica, e anche una genesi ontologica che consiste nel fondamento di ragione, nell'origine del *Gestell*, nella struttura del conflitto primordiale dentro all'essere stesso. Emerge qualcosa che non può essere spiegato affatto, qualcosa che, come tale, spiega tutto.<sup>3</sup>

Con la scienza moderna è sorto un nuovo modo di comprendere l'essere. Per questo motivo inizio dalle conferenze tenute da Patočka a Lovanio tra il 16 novembre e

ascoltatori, Patočka ha tenuto 29 seminari non ufficiali nei quali cui ha letto l'originale tedesco della *Crisi*. Le registrazioni di quei seminari riportano anche la discussione e un confronto con la traduzione ceca del testo husserliano. Cfr anche: JAN PATOČKA, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*, in ID., *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, cit., pp. 265-280. Su autorizzazione dell'editore, questo capitolo ripropone la *Postfazione* a PATOČKA, *L'interno e il mondo*, cit., pp. 120-168.

<sup>3</sup> JAN PATOČKA, *Séminaire sur l'ère technique*, in ID., *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 296-297. Rimando a quanto scritto nelle pagine 42-51.

l'8 dicembre 1965. Esse ripercorrono la storia del pensiero scientifico degli ultimi secoli. L'uomo moderno guarda il mondo attraverso la scienza e l'essenza della scienza consiste in una razionalizzazione della realtà, ma il senso della scienza non è stato chiarito. Perciò bisogna anche chiedersi: il modo in cui ci rapportiamo al mondo è originario, autentico, o assume dei modelli che lo condizionano? Se li assume, quanto li fa propri? E cosa comporta questo?

### 1.1 Le conferenze di Lovanio

Le conferenze di Lovanio parlano di un «cambiamento paradossale»<sup>4</sup> e di un altro ideale scientifico che precede e può dare senso all'ideale scientifico impostosi poi. Patočka reinterpreta lo sviluppo della scienza moderna a partire da Keplero, Comenio, Bolzano e Husserl, considerandoli testimoni della possibilità di un accordo tra il mondo naturale e la scienza. In periodi di acute crisi storiche e scientifiche, questi pensatori hanno elaborato delle sintesi tra molteplici elementi in conflitto; hanno dato corpo all'ideale di una scienza che abbracciasse la totalità del reale senza ridursi a un sistema di conoscenze esatte di regioni privilegiate dell'oggettività, ma unificandole tutte. La razionalità di Keplero, Comenio e Bolzano rappresenta una tappa dell'ideale di universalità in cui le idealità formali non sono ancora escluse dal mondo della vita.

Il ritorno ai fondamenti dell'ideale scientifico ha un'importanza primaria perché la scienza è in grado di dare un significato a tutta la vita e va considerata indipendentemente dalla sua utilità. Prima della tecnicizzazione e della formalizzazione delle matematiche, la scien-

<sup>4</sup> BERTRAND BOUCKAERT, *Introduction*, in J. PATOČKA, *Conférences de Louvain: sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Ousia, Bruxelles 2001, p. 10.

za era caratterizzata dall'unificazione delle branche del sapere; questo metodo portava a dei sistemi scientifici sempre più vasti. Tuttavia, dal momento che la scienza e la tecnica sono divenute realtà molto forti, il destino del nostro mondo dipende in gran parte dal divenire dell'ideale della scienza moderna<sup>5</sup>.

Per Husserl il tratto che distingue la scienza moderna da quella antica è l'idea di una totalità di enti dominata da una scienza razionale correlativa, e l'unificazione viene operata attraverso la formalizzazione delle scienze matematiche della natura<sup>6</sup>. La matematizzazione, acquisendo sempre più il senso di un'oggettivazione metodica del mondo già dato intuitivamente, l'ha poi modificato. Tuttavia, malgrado i progressi, la matematizzazione rimane ipotetica perché le scienze oggettive forniscono schemi già pronti dell'immagine del mondo che, però, sono sempre secondari. Per capire la struttura dei significati che costituiscono la genesi del senso dei concetti scientifici bisogna allora eliminare l'oscurità del passaggio dalla sfera pre-scientifica alla scienza. Si tratta di portare alla luce i presupposti metafisici di cui le scienze si servono (perché non tengono conto della genesi del significato dei concetti).

Il metodo delle scienze si basa su un processo di approssimazioni il cui punto essenziale è la ricerca della formula matematica, ma c'è un punto problematico: la convinzione che «la verità risiede nell'idea che ci permette di

<sup>5</sup> Già negli articoli di *Kaizo* Husserl parla del processo di tecnicizzazione del metodo scientifico come un antagonista della vera scientificità. Quanto più prevale la tecnicizzazione, tanto meno la scienza è autenticamente scientifica. Cfr. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, cit., p. 83.

<sup>6</sup> «Notoriamente, le discipline puramente matematiche [...] sono il mezzo fondamentale della teorizzazione delle scienze della natura» HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, cit., p. 53.

superare l'imprecisione e la relatività della nostra situazione empirica»<sup>7</sup>. "Idea" è un termine di origine platonica e il platonismo è una dottrina che opera un'oggettivazione idealizzante. Quest'ultima pone *a priori* i risultati di questa oggettivazione come enti reali. L'"idea" indica ciò che dà un'unità al di sopra del molteplice, e ospita il principio di un ordine gerarchico che rende possibile un metodo dimostrativo rigoroso. Nella modernità l'idea è divenuta uno strumento di spiegazione dell'esperienza. Anche il dinamismo della concezione moderna della scienza può essere considerato iscritto nella linea platonica. Nella quinta conferenza Patočka afferma che il problema della scienza ha il nome di idealizzazione e di oggettivazione. Queste vanno indagate perché riguardano le funzioni della soggettività. Invece, non preoccupandoci più del senso concreto delle operazioni che si muovono sul piano teorico, si rischia uno svuotamento di senso, un'astrazione idealizzante della realtà. In questo modo, però,

non ci si rende più conto della differenza che separa il senso del lavoro metodico, essenzialmente simbolico, dal senso non simbolico da cui la scienza è partita. Anche la fisica si separa dal senso originale della meditazione galileiana che rende possibile una natura esatta, non vede più la differenza tra formule e realtà.<sup>8</sup>

Galileo non ha riflettuto sull'idealizzazione che sta alla base delle matematiche perché credeva a una natura assoluta che si svela nei processi matematici; ma la scienza è un metodo, e nessuno dei suoi risultati è la realtà stessa. Quindi, già nel progetto galileiano di una natura esatta c'era uno strato di senso non spiegato<sup>9</sup>. Sen-

<sup>7</sup> ПАТОЧКА, *Conférences de Louvain*, cit., p. 75.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>9</sup> Come abbiamo visto nel precedente capitolo, Galileo scopre e insieme occulta (cfr. p. 123).

za questo chiarimento non è possibile tornare al mondo dell'esperienza naturale, che resta il fondamento del senso di tutto quello che fa la fisica. Non è stato chiarito il risultato essenziale della creazione di Galileo: aver reso esatta la previsione, l'induttività dell'esperienza. La mancanza di chiarezza si è trasformata poi in una falsa interpretazione, quella di «una natura matematica in sé, raggiunta mediante i procedimenti della scienza, una natura d'ora in poi oggettiva in quanto fondamento causale dei nostri fenomeni soggettivi»<sup>10</sup>. Riprendendo il testo di Whitehead *La scienza e il mondo moderno*<sup>11</sup> (1925), Patočka osserva che con l'inizio dell'epoca moderna si instaura una biforcazione della nostra concezione del reale. Chiarire questo punto è essenziale per analizzare il rapporto tra il soggetto e il mondo.

Altre indicazioni le troviamo nella terza conferenza intitolata: *La matematizzazione della natura. La tappa kepleriana*. Keplero non separa il rigore matematico dal contenuto concreto non formale. La razionalità, però, tende a creare un'unità tra la realtà e i procedimenti conoscitivi. A fronte di ciò, l'esperienza soggettiva della libertà ci ricorda l'insoddisfazione dell'uomo di fronte al dato e la necessità di trascenderlo perché, mentre la scienza si rapporta al particolare, l'uomo ha anche la necessità di rapportarsi alla totalità. L'insoddisfazione per ogni esperienza finita, quindi, apre oltre il dato. Quello che è dato non è tutto quello che c'è, ma c'è qualcosa dell'ente, qualcosa di diverso dall'ente già dato, che ha la sua origine nell'apparire. Il distacco dal mero dato diventa, dunque, la condizione di accesso alla questione dell'apparire. La sottrazione all'ovvietà del mondano per cogliere l'"enig-

<sup>10</sup> PATOČKA, *Conférences de Louvain*, cit., p. 52.

<sup>11</sup> ALFRED NORTH WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, tr. it. di A. Banfi, Editore Boringhieri, Torino 1979.

maticità” delle cose consente di non perdere di vista la domanda filosofica. Per accedere al mondo, perciò, è necessario cogliere il darsi delle cose in originale e mettere da parte modelli concettuali precostituiti che alterano la nostra comprensione.

## 1.2. La critica al positivismo

### a) premessa

La concezione del mondo propria del positivismo ha preteso di imporsi in modo ovvio. Perciò è necessario distinguere l'evidenza della filosofia dall'evidenza della scienza. Il “vero” della scienza è una “pretesa” di evidenza: indica ciò che si può verificare in un'esperienza mediante l'efficacia della formula. La scienza pretende quindi di cogliere il vero per mezzo di una formula.

In un saggio del 1968-69, intitolato *Fenomenologia e ontologia del movimento*, Patočka scrive che Hartmann ha ragione nel dire che i concetti delle scienze naturali moderne «non sono *Wesensbegriffe*» (concetti essenziali), ma «*Methoden-begriffe*» (concetti metodologici), «*Beschreibungsbegriffe*» (concetti descrittivi) e «*Herrschaftsbegriffe*» (concetti dominanti)<sup>12</sup>. Dal punto di vista filosofico un certo modello di scienza non costituisce l'unica istanza seria di conoscenza. E in un altro testo, *Fenomenologia e metafisica del movimento*<sup>13</sup> (1968), si afferma che non basta designare l'essenza dell'ente come materia perché quest'affermazione esclude sia la materia nel senso della πρώτη ύλη, sia la materia nel senso del materialismo

<sup>12</sup> PATOČKA, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, tr. it. di G. Di Salvatore, M. Fučíkova, E. Novakova, Centro studi Campostrini, Verona 2009, p. 97.

<sup>13</sup> Cfr. ID., *Fenomenologia e metafisica del movimento*, in ID., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 120.

del naturalismo moderno (perché lo considera una forma di riduzionismo). Il dato esige sempre di essere continuamente spiegato. La via della scienza accosta il dato alle strutture intramondane, ma questa via non conduce all'intero del mondo nella sua struttura di fondo. La fenomenologia, invece, tenta di rendere trasparenti i fenomeni rispetto al mondo (che è l'unica interezza presente in essi). Patočka non intende scindere il mondo in un mondo vero e un mondo delle apparenze, ma avverte che una corretta comprensione dell'ente esige di esplicitare anche l'ontologia a cui si fa riferimento. In questo modo vuole evitare l'oggettivazione del movimento (che è la chiave per comprendere l'oggettivazione del mondo).

Un secondo elemento è il tempo. Non è possibile comprendere l'ente riducendolo a un oggetto astratto fuori del tempo perché gli oggetti astratti sono atemporali, mentre gli oggetti del mondo naturale stanno in un tempo (del lavoro, del riposo, del divertimento, ecc.). Per questo motivo è necessario esaminare il modo d'essere degli enti mondani: indagarlo significa chiedersi quale carattere temporale ha questo particolare ente. Diversamente dagli oggetti astratti, la vita si svolge a diversi livelli temporali e il tempo è una componente indispensabile per definire l'essere delle cose. Il tempo è ciò senza cui non è possibile il singolo individuo nel mondo, né la chiarezza che noi acquisiamo sull'ente, la nostra comprensione di esso. L'indagine sull'ente, inoltre, riguarda la "logica" dei significati che costituiscono la nostra esperienza: essa non può partire da schemi già pronti, ma deve partire dagli elementi primi del significato. A Patočka interessa la genesi e il senso dei concetti delle scienze, la cui fondazione è

opera della riflessione "naturale", ma la comprensione di questo processo richiede un'altra riflessione ancora,

più radicale, che fa emergere la correlazione tra le proposizioni e i concetti fondamentali delle discipline studiate da una parte, e il vissuto soggettivo in cui sono accessibili e si dimostrano dall'altra. Da qui, attraverso un rimando alla sfera prescientifica dell'esperienza che i concetti prescientifici in qualche modo sempre presuppongono, precisano e oggettivano, il percorso conduce alla genesi propria del senso di questi concetti.<sup>14</sup>

Come la metafisica tradizionale, anche la scienza moderna parte da concetti costruiti che rischiano di bloccare il nostro accesso al mondo se non vengono adeguatamente indagati. Per queste ragioni il filosofo non può utilizzare come premesse le tesi relative agli oggetti che sottopone a esame. D'altro canto, la scienza della natura, ponendo la realtà degli oggetti senza interrogarsi sul loro modo d'essere, è essa pure metafisica. In questo modo, però, ignora il problema del senso degli enti (dal momento che la descrizione e la caratterizzazione ontologica del mondo naturale sono uno studio del senso e del significato). Inoltre, non esiste *il* senso in generale, ma il senso è sempre un senso per qualcuno: quindi, l'essere delle cose ha senso sempre *per noi*. Ed è per questa ragione che possiamo incontrarle nell'esperienza. Mentre la percezione oggettiva è diretta verso l'esterno, la riflessione resta immanente e non trascende nelle cose fuori di noi. La filosofia mira a interrogare le strutture date sul presupposto del senso che contengono. Per far ciò non può rinunciare alla riflessione; tuttavia «la portata, la natura, il senso e la possibilità della riflessione restano [...] problematici»<sup>15</sup>. Dal momento che la riflessione sul mondo naturale riguarda sia l'ente soggettivo che oggettivo, essa concer-

<sup>14</sup> Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit. pp. 206-207.

<sup>15</sup> Id., *Le monde naturel comme problème philosophique*, a cura di E. Abrams, Vrin, Paris 2016, p. 172.

ne l'oggetto come sistema unitario, ma anche la natura e la naturalizzazione dello spirito. La riflessione sul mondo naturale ha a che vedere anche con la ricerca di

una concezione del rapporto tra l'ente cosale e l'uomo, che permette di comprendere sia il carattere originale, autonomo, del loro essere, non alterato da modelli preconcepiuti (fossero anche efficaci e coronati specialmente da successo come quelli delle scienze della natura), sia di comprendere anche la relatività che accompagna questa autonomia e questa originalità essenziali.<sup>16</sup>

Il mondo naturale, in cui tutti gli enti sono dati *nell'originale*, dev'essere descritto e interpretato in modo che i fenomeni non si celino. La sorgente della comprensione, quindi, rimane sempre *il mostrarsi* delle cose. Per questo bisogna tenersi in guardia da due pericoli: la naturalizzazione dello spirito e l'assolutizzazione del soggetto che non intuisce il carattere essenziale del mondo naturale nel suo insieme. Quale tipo di esperienza del mondo possiamo fare allora? Come abbiamo visto, la fenomenologia si pone come antinaturalista e antirappresentazionista: il mondo, cioè, non è una mera struttura cognitiva e nemmeno una rappresentazione fondata sul soggetto. Il mondo non è l'oggetto di una posizione, non è una tesi, ma è la condizione di possibilità di tutta la chiarezza in generale. Evitando di perdersi in un'indagine sull'essenza dell'essere o della coscienza, la fenomenologia si deve interrogare su quanto ci è dato con la riflessione; è un metodo che conduce alle condizioni di possibilità del darsi degli oggetti, e non al loro essere stesso. Come avviene allora la comprensione di un fenomeno? In due modi: o perché si dà da sé stesso, in maniera assoluta, o quando rinunciamo alla riduzione all'immanenza (che mira all'e-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 184.

videnza) perché questo passaggio fa della cosa un *puro oggetto*<sup>17</sup>. L'uomo si discosta dagli altri esseri del mondo perché tende a oggettivare e ad appropriarsi dell'ente. In questo modo, però, inizia un pensiero che dimentica l'origine delle categorie che usa e il loro radicarsi in un mondo. È possibile, allora, evitare di ricadere nell'oggettività? Nell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl* Patočka scrive:

Solo la chiarificazione del passaggio dalla sfera pre-scientifica alla scienza permette di eliminare le oscurità, i presupposti metafisici e, più generalmente, tutti i pregiudizi implicati nella comprensione corrente di queste discipline, e che sono almeno parzialmente responsabili della situazione critica che attraversano un buon numero di loro.

Tutte le discipline positive e oggettive presuppongono, prima di loro stesse, un mondo in un certo senso già funzionante ed eternamente valido, un mondo che non è un risultato dell'attività teorica, ma che al contrario la precede. In ultima analisi, lo stesso pensatore scientifico, che si muove sul piano teorico con l'aiuto delle astrazioni, delle idealizzazioni e delle altre operazioni grazie alle quali ottiene i suoi concetti precisi ed efficaci, non abbandona mai quel mondo, dal momento che si muove sempre non solo come uomo, ma anche come verificatore delle sue concezioni.<sup>18</sup>

Il mondo naturale, dunque, precede l'attività dell'uomo ed è un *desideratum* generale della fondazione filosofica di tutte le scienze. Finché questo compito non sarà realizzato non si potranno chiarire i fondamenti delle scienze, né tracciarne la storia dei significati.

<sup>17</sup> Patočka accettava l'*epoché* husserliana, ma non la riduzione all'immanenza.

<sup>18</sup> *Id.*, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 207.

Nella sua ultima opera sulla crisi delle scienze europee, Husserl afferma che l'oggettualità è data all'interno di strutture soggettive che hanno le loro reti di legami reciproci. Posto ciò, lo sguardo dell'osservatore non si concentrerà solo sulle strutture dell'oggetto, ma anche sulle effettuazioni della vita soggettiva. Questo concerne la fondazione delle scienze, il cui problema non riguarda soltanto l'origine delle loro strutture oggettive, ma anche la correlazione con gli svolgimenti soggettivi. Perciò la riflessione non può considerare l'esistenza del dato come un'ovvietà, ma deve porre anche il problema della manifestazione degli enti. È necessario quindi avvalersi di un altro metodo per osservare i fenomeni: partire dall'*epoché*. La domanda sul mondo naturale, quindi, potrà essere affrontata soltanto andando al di là di ogni forma di riduzionismo, consapevole o inconsapevole.

### **b) critica**

Nella postfazione a *Il mondo naturale come problema filosofico* Patočka afferma che la concezione della realtà, propria del materialismo, resta non chiarita finché non si riflette sul concetto di fenomeno, sul rapporto tra fenomeno e mondo naturale.

Il materialismo assume l'ottica della *res extensa* e non quella della manifestazione dei fenomeni; per esso, il senso del lavoro scientifico è la *spiegazione*, e i concetti di sostanza e di causalità sono il fondamento metafisico dell'insieme della costruzione oggettiva. Il positivismo, invece, ha il merito di porre la questione del *fenomeno come fenomeno*. Materialismo e positivismo, però, sono versioni del fisicalismo naturalista e hanno una *concezione passiva* del fenomeno. Essi osservano i fenomeni con gli occhi dell'empirista per il quale le sensazioni sono come una *res extensa* spirituale (componenti reali dello spirito)

secondo antichi concetti meccanici (gli *stoicheia*). Patočka continua osservando: «È questa questione [del fenomeno come tale] che conduce, attraverso la sua logica interna, alla scoperta del problema del mondo naturale come la sola base “soggettiva” sulla quale la ricerca dell’oggettività e dell’oggettivazione progressiva acquistano infine un senso»<sup>19</sup>. Questa citazione rinvia alla nozione di “analisi delle percezioni” di Ernst Mach. Per Mach nel pensiero non ci sono mai dati originariamente singoli elementi, ma sempre delle sintesi di elementi; la percezione non ci dà elementi esterni ai sensi, ma ci dà delle sintesi interne più grandi. Dunque, se i dati hanno in sé una ricchezza più grande, allora ci dev’essere anche un accesso alla realtà diverso da quello del fisicalismo.

Un altro pensatore, Avenarius, ha spiegato il mondo come un fenomeno che possiede una struttura invariabile al di là della quale l’analisi filosofica non può penetrare<sup>20</sup>. Questa struttura in parte ha un carattere immediato e descrittivo, in parte contiene un’ipotesi le cui conseguenze, se essa venisse a mancare, andrebbero contro l’esperienza. Oltre alla componente rappresentata da noi e dal nostro ambiente, ipotizziamo che anche gli enunciati degli altri uomini trasmettano un’esperienza sullo stesso nostro ambiente. In questo modo otteniamo la forma prima di ogni esperienza: il concetto di mondo a cui appartengono i concetti di “me”, di “altro da me”, di “ambiente comune”. Ogni altro concetto di mondo presuppone questa struttura al di là della quale non si può andare. Se il concetto di mondo naturale è stato modificato, ciò è avvenuto perché,

invece di descrivere semplicemente l’esperienza e di coordinarla secondo delle leggi con un

<sup>19</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 195.

<sup>20</sup> Cfr. RICHARD AVENARIUS, *Il concetto umano di mondo*, cit.

qualche fenomeno oggettivo dell'ambiente [...], noi la *proiettiamo dentro* a dei processi oggettivi e comprendiamo questa proiezione come la *causa* dell'esperienza. A causa di questa "introiezione", il fuori, il mondo ambiente diventa un dentro, mentre la causa diventa il fuori propriamente detto, la "cosa in sé".<sup>21</sup>

Dunque, l'introeiezione è il motivo proprio dell'abbandono del concetto naturale di mondo. Avenarius ha compreso la necessità di una descrizione diversa del mondo naturale come punto di partenza di una nuova ontologia. Benché non sia giunto a elaborarla, egli ha mostrato tuttavia che una naturalizzazione profonda del vissuto è un fallimento.

Tornando alla matematizzazione, essa attua una relazione di quantificazione dei contenuti qualitativi che hanno un modo di datità più originario. Per questo è necessario riesaminare anche il processo della percezione che viene considerata dalle scienze una componente reale della vita psichica, ma in realtà è soltanto l'ultimo modo di mostrarsi della cosa.

Per Brentano i dati sensibili hanno un carattere oggettivo, ma egli non ha identificato le loro qualità con le cose in sé. Piuttosto, i dati dei sensi sono il risultato di una nostra intenzione<sup>22</sup>. Hermann Schwarz, invece ha tentato di dimostrare la priorità dei dati tattili sui dati degli altri sensi per ragioni pratiche, ma non c'è alcuna ragione in base alla quale il mondo non potrebbe essere descritto in termini acustici o visivi altrettanto bene di quanto è descritto in termini tattili. Di conseguenza, non si può privilegiare nessun senso. I dati tattili sono solo una delle maniere in cui il

<sup>21</sup> PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 197.

<sup>22</sup> Cfr. FRANZ BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, tr. it. di G. Gurisatti, Laterza, Roma 1997, 3 voll.

mondo esterno si annuncia a noi. Anche la fisica dà priorità alla spiegazione tattile (meccanica) delle manifestazioni fenomeniche della realtà, ma per ragioni pratiche. I dati sensibili sono intuiti comunque così come si danno all'attività degli organi del nostro sistema nervoso, e non come essi esistono nel mondo extrafisiologico<sup>23</sup>. Quindi, non possono essere il criterio ultimo per comprendere il reale.

Per Patočka non compete alla ricerca scientifica rispondere alla questione della soggettività e dell'oggettività delle qualità. La competenza della scienza, piuttosto, è interpellata riguardo alla dipendenza dei processi meccanici che accompagnano i dati sensibili secondari (acustici, visivi, ecc.). L'aspetto qualitativo del mondo non è immaginabile solo come un prodotto degli organi del nostro sistema nervoso, né è l'esito di una nostra costruzione mentale. Il primato del tattile e del meccanico costituisce il punto di partenza delle *idealizzazioni matematiche* e l'oggettività delle qualità è una questione filosofica. Fisica, chimica, e fisiologia sono incapaci di risolverla perché «sono poste già sempre, senza averne coscienza, sul terreno di una risposta data a questa domanda: sul terreno di presupposti posti in maniera acritica»<sup>24</sup>. In tale concezione, il mondo viene pensato come un insieme di cose legate da rapporti di *coordinazione* funzionale reciproca e il termine "essere" ha il significato di presentarsi come dato, essere oggetto di una *tesi* presente. Tuttavia, il mondo percepito non può essere l'insieme delle cose e delle loro qualità, perché

il mondo non si compone di cose, ma sono piuttosto le cose con le loro qualità che *sono nel mondo* [...]; il mondo percepito è una ricchezza infinita dentro la quale

<sup>23</sup> A Friburgo Patočka continuò con Werner Brock gli studi aristotelici sulla biologia; Brock rifiutava il meccanicismo, il naturalismo, come pure il fisicalismo (cfr. PATOČKA, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, cit., p. 177).

<sup>24</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 203.

la cosa e le sue qualità non sono per così dire che dei centri di cristallizzazione.<sup>25</sup>

L'atomismo dei dati non spiega nemmeno i vissuti sensibili. Una concezione meccanicistica del mondo della vita esclude questa componente qualitativamente creatrice che rimane sempre fuori controllo.

L'analisi esposta sopra mostra l'identificazione dell'idea cartesiana di mondo come *res extensa* con l'oggettivazione. Questa concezione pensa l'ente come svelato, privo della dimensione di mistero; ma pensare il mondo come insieme dell'oggettività (come manifesto) e come condizione di possibilità di tutta l'esperienza (come mistero) sono due concezioni molto diverse. Questo aspetto problematico, dunque, rimette in discussione il concetto di oggettività. In secondo luogo, comprendere che la scienza non giunge a criticare le operazioni originarie ci mette in guardia dall'identificare immediatamente l'apparire con la realtà. Il manifestarsi del mondo non va subordinato all'atteggiamento naturale perché quest'ultimo non è in grado di valutare il senso d'essere degli oggetti e delle formazioni teoretiche. Tra esperienza e scienza, quindi, c'è una discontinuità e una rottura; da qui emerge l'aspetto costruttivistico delle scienze che si manifesta proprio nella scissione soggetto-oggetto. A questo conduce la non chiarezza del positivismo sulla fondazione della scienza.

## **2. Diversamente dal cartesianesimo e dalle costruzioni matematiche**

Nonostante la marcia trionfale dell'obiettivismo fisicista, il principio di causalità è diventato problematico per la microfisica contemporanea, e anche la nozione di

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 201.

oggettività è discutibile perché ci dà l'ente in totalità, ma come privo di significato ("non ci dice niente" su di esso).

In Patočka, la critica all'oggettività non mira a demolire il suo senso, ma a non porre come esistenti in sé mere astrazioni della soggettività. Per queste ragioni è necessario fare un passo indietro per esaminare in che modo è cominciato il processo di oggettivazione che ha fissato il nostro rapporto col mondo.

Pensare che la realtà stia nelle cose date ai sensi appare ovvio; ma appena ci svincoliamo da ciò che è determinato dall'*oggettivazione* del dato sensibile ci rendiamo conto che nell'esperienza concreta non esiste né un singolo dato, né un insieme di tali dati. Ogni presenza sensibile è già inserita in una totalità che è difficile da analizzare perché il linguaggio è già orientato sui risultati dell'oggettivazione ed è impregnato di schemi attinti dalla tradizione della psicologia oggettiva. L'oggettivazione vorrebbe strappare al mondo l'ultimo velo di mistero anziché preservarlo. Per Patočka ciò che spiega il passaggio dal mondo meramente dato a un mondo dominato da un'idea oggettiva è l'*oggettivazione del movimento*. Si parte dal principio di ragione leibniziano per finire con l'oggettivazione esatta dell'ente: prima l'ente si trasforma in un oggetto contrapposto al soggetto, poi il soggetto si pone di fronte all'"ente" mondo per dominarlo.

Se non si dà in partenza niente di oggettivo, perché allora è iniziato questo processo? La sua origine sembra interna all'individuo. Patočka parla di una tendenza, insita nell'uomo, a livellare la comprensione dell'essere al piano della sostanzialità. Egli esamina questo problema risalendo a Cartesio per il quale il mondo era qualcosa di *dato* e di *evidente*. Al posto del mondo naturale, quindi, è subentrato il mondo della fisica. Tuttavia, prendere il *dato ingenuo* come norma ontologica e fondamento costitu-

isce un problema perché si tratta di un *a priori* che ha la pretesa di risolvere la questione dell'ontologia prima ancora di porla.

Da ciò emerge l'esigenza di compiere un'analisi strutturale del mondo naturale dal momento che non si dà mai un fenomeno senza una struttura (un "in-quanto-che-cosa"). La scissione tra mondo sensibile dell'intuizione immediata e mondo intelligibile della ragione scientifica era già stata attaccata da Berkley. D'altra, parte la natura non si può spiegare nemmeno *more matematico* perché, per avvicinarsi al mondo naturale, abbiamo bisogno di un fondamento differente dal sostrato matematico. L'oggettivazione, invece, mira a interpretare i dati qualitativi come approssimazioni degli ideali matematici. Cartesio formula l'ideale di una scienza il cui *modus procedendi* è la costruzione, la sperimentazione e il progetto matematico su di esso. Il successo dell'impostazione galileiana rendeva deboli altri tentativi di costruire una scienza orientata diversamente. Gli ultimi tre secoli della storia europea hanno visto un avanzamento della costruzione, anche se quest'ultima non basta a spiegare ciò che accade nell'esperienza. Tali premesse però ebbero effetti sulla vita degli uomini: le matematiche moderne, perciò, attestano anche la crisi che esse innescano nell'economia della nostra vita spirituale.

## 2.1 Il cartesianesimo

### a) una costruzione ideale

Il "cartesianesimo" designa una costruzione ideale caratterizzata da un dualismo tra una *res extensa*, concepita matematicamente, e che comprende tutta la realtà effettiva, e una *res cogitans* che appare come un semplice calcolo dipendente. La riflessione sul cartesianesimo, oltre a far

comprendere la genesi delle scienze della natura, interessa per le sue ricadute filosofiche. Il “guadagno” del cartesianesimo è la “certezza” della conoscenza, ma il “prezzo da pagare” è la perdita della totalità (del mondo). Come leggiamo in *Platonismo negativo*:

Viene stabilito il primato del concetto di certezza, a discapito dell'organicità, vale a dire della totalità di questa ragione. In tal modo, il tutto a cui si deve giungere sarà una somma delle parti e non una comprensione originaria dell'universo nella totalità; al contrario, la presunta totalità appare come una delle illusioni nocive che guastano la positività della ragione e che è necessario eliminare metodicamente.<sup>26</sup>

Il capitale delle idee costituito dalla nuova scienza è caratterizzato dal suo formalismo ed è inteso come un sapere efficace che si lascia dettare le sue tesi dalla cosa bruta. L'efficacia applica gli schemi formali dell'oggettività a zone nuove della nostra esperienza dell'ente convertendolo in schemi che rientrano nell'algebra, nella geometria analitica, nell'analisi infinitesimale e nella linguistica. La nuova scienza ha un carattere dominatore. Cartesio ha mostrato la possibilità di realizzare il matematismo di Democrito e di Platone; Galileo ha messo in pratica questa possibilità senza sviluppare però una riflessione esplicita sui suoi fondamenti. Già nel Rinascimento l'efficacia della ricerca scientifica era diventata l'unico criterio per valutare le sue nozioni. Secondo Patočka possiamo comprendere la scienza soltanto osservando il modo in cui essa sorge dal terreno della vita naturale, mentre il mondo naturale non potrà mai essere costruito partendo da un terreno scientifico. Per tale ragione è necessario astrarre dalle tesi della scienza per intuire il mondo prescientifi-

<sup>26</sup> ID., *Platonismo negativo e altri frammenti*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano 2015, pp. 121.123.

co, cioè la totalità anticipata in ogni nostra percezione. La scienza sostituisce l'idea della conoscenza della *totalità* con quella della conoscenza del contenuto del mondo; ma il mondo non va concepito come una costruzione dell'uomo perché precede l'uomo. Perciò è necessario compiere una regressione al mondo della vita originario. La *res extensa*, invece, è il campo di applicazione delle formule matematiche in cui regnano la causalità e l'esatta previsione, ma nell'antichità gli uomini di scienza erano anche filosofi:

La matematica greca faceva parte anch'essa della filosofia; era una scienza che si occupava della realtà, di oggettività aventi un'esistenza *sui generis* [...] La scienza nel senso attuale del termine è un'altra cosa. La nostra scienza mira a *prevedere l'esperienza*, ad anticiparla e a coglierla in strutture generali, mentre per le matematiche greche [...] si tratta di portare l'attenzione su certe oggettività, di discernere i rapporti intellegibili che questi oggetti rendono palpabili e ci permettono di cogliere. L'aspetto progettuale è del tutto assente. [...] Tutto questo è così poco sistematico, così incompleto, così impreciso – ma sempre diretto al fondamento delle cose, ai rapporti intellegibili in profondità. La “scienza” antica è in realtà parte della *filosofia*, nel senso di questa intuizione, di questo sguardo diretto a ciò che è. La scienza moderna, al contrario, anche là dove si mette a filosofare, è un'*attività pratica*. La scienza moderna è un sapere “*efficace*”, un'attività che guarda sempre a un risultato. - Ecco la differenza di essenza.<sup>27</sup>

Queste differenze segnano il diverso ruolo della filosofia nell'antichità e nell'epoca moderna. Con questa concezione del mondo, assediata dall'idea di impadronirsi della realtà e di sfruttarla, la filosofia non ha nulla a che

<sup>27</sup> Id., *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml, G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 171.

fare. La filosofia non può ignorare il mondo della scienza e della tecnica, «tuttavia, non è la scienza che rifletterà su questa legittimità e sui suoi limiti. La scienza mostra ciò che la riflessione può fare, ma la riflessione più fondamentale deve venire da un'altra parte»<sup>28</sup>. Secondo Patočka il tema cartesiano non è il punto di partenza della fenomenologia, ma soltanto un momento di passaggio perché il principio fondamentale, a partire dal quale la fenomenologia è risalita al cartesianesimo, è il mostrarsi dei fenomeni.

L'idea del mondo come *res extensa* è un passo capitale nella via dell'oggettivazione che costituisce l'essenza del fisicalismo, e che la scienza moderna effettua conformandosi al modello della fisica matematica. La scienza "esatta" pretende di spiegare *ciò che è dato immediatamente all'esperienza*. Supponendo delle strutture matematiche soggiacenti all'esperienza si perviene al piano della causalità esatta universale. Il problema, pertanto, è verificare se la causalità e l'idealizzazione matematica sono il metodo giusto per spiegare l'esperienza. Su questo piano l'esperienza può rapportarsi soltanto coordinandosi con le strutture fisiche; essa dev'essere costruita sulla base dei fatti presenti e di inferenze che hanno un carattere di oggettività logica<sup>29</sup>. Gli atti alla base della ragione logica sono atti obiettivanti che prendono posizione verso un oggetto determinandolo. Assumere la logica, però, è già una scelta di metodo: significa sottomettere il mondo al senso delle leggi del comprendere e ogni controllo si ef-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>29</sup> Parlando del rapporto tra fenomenologia e logica, Patočka sottolinea che la fenomenologia non riprende il tentativo di una logica onnicomprensiva dell'essere concepita come una dottrina puramente oggettiva del senso. Un *logos* assoluto farebbe perdere di vista proprio quell'elemento in cui deve muoversi la riflessione: l'elemento in cui emerge l'esperienza personale della vita.

fettua su questo terreno. Per la logica, l'idea del mondo è una sintesi costruttiva che va da ciò che è semplice a ciò che è composto secondo gradi di complessità crescente. Patočka, invece, rifiuta la conformità del mondo alla legge. La non concordanza tra il mondo e la logica «si fonda sulla non-identità del mondo in totalità e dell'unità oggettiva totale, della totalità *come tale* e della totalità delle cose oggettivamente verificabile»<sup>30</sup>.

La fenomenologia tenta di rendere ragione dell'oggetto in modo diverso, passando dall'obiettivismo alla donazione della cosa in originale. Le categorie della logica falliscono perché non permettono di vedere come nel nostro mondo si riflette la vita e come la comprensione anche di un fatto si rapporti sempre alla vita come al suo unico fondamento. Nella vita stessa è sempre presente la totalità del mondo e l'identità dei singoli enti non esiste indipendentemente dalla rete di relazioni al cui interno essi appaiono.

Nel saggio *Cartesianesimo e fenomenologia*<sup>31</sup> del 1976 Patočka mostra che la nozione di oggettività in senso assoluto è contestata da quando il principio di causalità è divenuto problematico nella fisica. A maggior ragione è necessario interrogarci sulla nostra comprensione delle cose per chiarire le ragioni del trionfo dell'obiettivismo. Anche la ricerca dell'efficacia si rapporta a una determinata comprensione dell'ente.

L'ontologia cartesiana, invece, spiega la realtà trasformando il senso in un fatto. L'oggettività delle scienze della natura viene applicata anche allo psichico, ma per Patočka la vita umana è altro: è una realizzazione di

<sup>30</sup> ÉMILIE TARDIVEL, *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris 2011, p. 114. Stabilire l'equivalenza tra la tesi razionale e l'essere equivale all'assenza di limiti della ragione oggettiva.

<sup>31</sup> PATOČKA, *Cartesianesimo e fenomenologia*, in ID., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 171-217.

possibilità al cui centro sta un essere che cerca sé stesso. Serve, dunque, anche un'ermeneutica dell'esistenza umana perché nessuna scienza finora ha risolto il problema di un'unità della nostra vita. Queste considerazioni conducono al centro della manifestazione concepita come il fondo stesso della vita dell'essere umano.

Un altro elemento da tener presente è il rapporto tra il cartesianesimo e la comprensione delle relazioni spaziali. Lo spazio apre un accesso alle cose come costruibili e calcolabili, e, quindi, prevedibili. In quanto forma universale di comprensione, lo spazio ha delle proprietà che rendono possibile l'idealizzazione. Esso implica già la possibilità della matematizzazione e la scienza matematica della natura è lo sfruttamento delle possibilità di idealizzazione aperte dalla comprensione dello spazio. Più precisamente, la scienza

inizia a costituirsi non appena si sarà fermamente convinti del fatto che l'ente è l'ente mondano, che non esiste altro tipo di ente, e non appena sarà chiaro che il sapere geometrico, in base al dominio che abbiamo sulla forma spaziale, ci dà la possibilità di penetrare nell'ente di questo tipo.<sup>32</sup>

Un ultimo aspetto riguarda il rapporto tra il cartesianesimo e l'interrogativo sul senso: «l'“orientamento verso i fatti” della scienza, l'orientamento verso la semplice constatazione di ciò che è, senza riguardo al “senso”, è essa pure una conseguenza di questa comprensione»<sup>33</sup>. Oltre a criticare l'obiettivismo, Patočka non dimentica però i servizi che le scienze hanno reso all'umanità; tuttavia, una spiegazione più profonda dovrebbe cercare le ragioni di questi successi nell'essenza della scienza della natura in quanto fenomeno. Dentro di noi c'è una tendenza

<sup>32</sup> *Id.*, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, cit., p. 179.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 187.

spontanea del pensiero a dare spiegazioni partendo dal modo d'essere delle cose che noi constatiamo semplicemente e che non è il nostro, ma bisogna chiedersi anche: qual è il modo d'essere autentico delle cose? La tendenza a cosificare e ad auto-alienarsi è presente già anche nell'esperienza prescientifica. Perciò, un'indagine rigorosa dovrà considerare, assieme alla formalizzazione matematica, anche queste radici istintive di questo processo.

Il cartesianesimo è la riduzione di una certa intuizione in un oggetto ed è affascinato dal problema della conoscenza del mondo degli oggetti come conoscenza a partire da principi sicuri. La conseguenza, però, è che esso trasforma in "oggetto" anche l'io invece di intuirlo nella sua egoità; ma il significato per la storia della nostra vita non diventa oggetto di alcun interrogativo.

Ricapitolando quanto detto fin qui: il "cartesianesimo" designa l'obiettivismo matematico delle scienze moderne della natura che implica il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. Il fisicalismo matematico si radica nell'idea di verità come certezza che rende possibile la scienza. Il senso della riflessione cartesiana resta un problema irrisolto e il cartesianesimo continua a espandersi più di tutte le scienze umane. Al dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* corrisponde un dualismo delle sostanze: il naturalismo psicologico tratta lo psichico come un ente la cui natura sarebbe identica a quella della *res extensa*. Nemmeno la fenomenologia è riuscita a risolvere i problemi del rapporto tra la cosa e la sua comprensione.

### **b) il cartesianesimo di Husserl**

Secondo Patočka, Husserl si rifà a una teoria cartesiana del soggetto che non ha origine dall'esperienza fenomenale, ma la ricopre con dei concetti estrinseci come i vissuti, i dati sensoriali, l'evidenza adeguata. Il cartesia-

nesimo implica, però, delle decisioni in ambito ontologico che non sono chiarite. La filosofia di Husserl è minacciata dal pericolo di cartesianesimo<sup>34</sup> ereditato da Brentano. Il cartesianesimo dell'essere assoluto della coscienza pura è un residuo insuperato di brentaniano<sup>35</sup>. Questa versione brentaniana del cartesianesimo ha influenzato, poi, anche le filosofie successive. Nella postfazione alla seconda edizione de *Il mondo naturale*, si dice che «Il principale difetto della concezione husserliana è il cartesianesimo non perfettamente superato, che intacca la sua idea della coscienza in quanto ente *quae nulla re indiget ad existendum*»<sup>36</sup>. Da un lato la fenomenologia husserliana mette in crisi l'oggettivismo matematico-fisicalista non attaccando il suo ideale dall'esterno, ma tentando di realizzarlo nelle sue conseguenze e di dargli una fondazione assoluta<sup>37</sup>, dall'altro lato questo residuo di cartesianesimo intacca anche la concezione della coscienza come un ente autonomo dalla realtà oggettiva. L'impressione che se ne ricava è di una perdita del mondo e del nostro sapere di

<sup>34</sup> L'analisi più precisa del cartesianesimo di Husserl è stata presentata da Ernst Tugendhat (in ERNST TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967, pp. 208-211). Per Tugendhat il cartesianesimo di Husserl sta nel pregiudizio dogmatico della datità assoluta delle *cogitationes*.

<sup>35</sup> L'atto psichico, concepito come qualcosa di interamente dato a sé stesso, contribuisce alla concezione del soggettivo in quanto oggetto interno che si comprende in un atto di riflessione. Questo è il legame con il dogma brentaniano dell'accesso originario allo psichico.

<sup>36</sup> PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 211. In *Idee I*, § 49, Husserl parla della coscienza assoluta: l'essere immanente è un essere assoluto nel senso che per principio *nulla "re" indiget ad existendum*; e il mondo della *res* trascendente è interamente riferito alla coscienza.

<sup>37</sup> Tra i filosofi moderni, Husserl è quello che con maggiore serietà prende le mosse dall'ideale matematico-oggettivo della scienza per sorpassarla in modo originale, mostrando che nell'oggettivismo di questo ideale non c'è posto per una radicale autogiustificazione (cfr. PATOČKA, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 213).

esso; il cammino cartesiano non ci dà la soggettività nella sua pienezza, ma si ferma alla coscienza di sé; e non permette di comprendere nemmeno la soggettività perché la temporalità della coscienza vi si oppone. In Cartesio è determinante l'accettazione acritica dello schema ontologico dell'essenza e dell'esistenza applicato alla sfera dell'ente personale. La concezione trascendentale dell'essenza della soggettività, dunque, è criticata perché

è un'illusione ritenere l'essenza della soggettività sempre presente, data e conosciuta; illusione alla quale hanno concorso tanto il motivo teologico di una sostanza semplice e immortale quanto il motivo matematico della certezza e della semplicità del punto di partenza, e infine il motivo psicologico della certezza di sé della coscienza.<sup>38</sup>

La filosofia husserliana muove sul suolo della soggettività propria, diversa dal soggetto psicologico di Cartesio. Questo terreno soggettivo è il dominio di un "ente" singolare afferrabile nella riflessione interiore. Si tratta del dominio della percezione interiore, caratterizzata da un'autodatià potenzialmente piena, la cui immanenza è superiore rispetto a ciò che è privo di questo carattere. In questo modo, però, il soggetto-oggetto della percezione è effettivamente intuito per ciò che è? Il soggettivo, inteso come oggetto di uno sguardo diretto verso dentro, è una soggettività autentica? L'immanenza fornisce la soluzione della questione della trascendenza? In realtà bisogna verificare se il concetto di coscienza come intenzionalità sia una nozione adeguata alle scienze dello spirito (in grado di risolvere i loro problemi). Il fatto che Husserl non sembra porsi queste domande significa forse che anch'egli fa proprie le assunzioni cartesiane, mediate dalla psicologia di Brentano? Secondo Patočka sì. Per esempio,

<sup>38</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 88.

nel modo in cui Husserl chiarisce la percezione sono in atto presupposti estranei all'esperienza fenomenale perché capire come intendere il vissuto non è affatto chiaro. Anche parlare di soggetti e di oggetti significa partire sempre da qualcosa non di originario. Senz'altro «le conoscenze acquisite nella riflessione sono certe, eppure ciò che è certo può sempre essere non originale, derivato, e oscurare la vera natura delle cose»<sup>39</sup>. Husserl vuole chiarire cosa significa la relatività al soggetto; a tale scopo elabora l'*epoché* che sospende la tesi del mondo in totalità e giunge alla *cogitatio* con il suo *cogitato puro*. Patočka, d'altra parte, si chiede se non resta comunque una parte di cartesianesimo in questa modalità di operare la riduzione:

Non è cartesiano il fatto stesso di mettere a fuoco gli oggetti in quanto tali, le cose osservate con uno "sguardo" rivolto in un caso all'esterno, in un altro all'interno? Non c'è traccia di cartesianesimo in questo accento posto sull'"immanenza" che cerchiamo di cogliere, garantita dallo sguardo interno dall'autocoscienza.<sup>40</sup>

Come possono i dati opachi del vissuto divenire trasparenti grazie a degli atti noetici? La riduzione alla coscienza, quindi, non è sufficiente finché non è stato posto il problema dell'essere, almeno come domanda sul modo d'essere dell'intenzionalità.

In realtà anche Husserl aveva già colto questa esigenza distinguendo differenti gradi di riduzione. Da un lato Patočka sa che conoscitori di Husserl (ad esempio Langgrebe) mettono in luce che la filosofia husserliana sottostà per certi aspetti alla metafisica di Cartesio, ma nelle sue possibilità disegna anche dei rimedi contro questa

<sup>39</sup> *Id.*, *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, cit., p. 187.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 188.

metafisica; dall'altro lato, ritiene che Husserl non superi il carattere metafisico del pensiero moderno. A Patočka, quindi, interessa chiarire il senso della riduzione<sup>41</sup> perché, se l'attività costitutiva dell'*ego* viene intesa come la fonte ultima per la validità del contenuto del mondo della vita, si corre il pericolo di un raddoppiamento dell'oggettivazione: «Ora, se si considera che i pretesi “dati-in-persona-interni” non sono nient'altro che un raddoppiamento dei caratteri di datità che si disegnano originariamente come non egoici, che emergono di fronte all'io vuoto, le cose si presentano diversamente»<sup>42</sup>. Da qui la sua critica all'autodatià dei vissuti della coscienza perché essa equivale e raddoppiare i caratteri di datità che originariamente non dipendono dall'*ego*<sup>43</sup>.

Dimostrata l'inefficacia dell'analisi causale del mondo, Husserl introduce la coscienza trascendentale e in essa cerca il fondamento ultimo di ogni intuizione per giungere al terreno assoluto del dominio trascendentale. Il mondo diventa significante dentro una cornice di orizzonti anonimi e questi orizzonti danno tutto il significato grazie a cui la vita mantiene il suo senso. L'orizzonte degli orizzonti porta il nome di “mondo”. Grazie a esso comprendiamo cosa sono le cose e gli avvenimenti.

<sup>41</sup> *Ibid.*: «si tratta del senso proprio del vissuto, del senso *a priori* e *a posteriori*, del senso di ciò che significano “soggetto”, “coscienza”, “mondo”, di come comprendere il fatto che sono e che cosa sono».

<sup>42</sup> *Id.*, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, a cura di H. Blaschek-Hahn, K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg/München 2000, p. 121.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.* Per sapere a cosa rinviano i caratteri di datità bisogna “purificarli” da ciò che si riferisce al soggetto, ai vissuti, alla percezione interna, e attenersi al modo di darsi del fenomenale. Il che significa non considerarli in maniera noetica. Patočka vuole indicare dei modi pre-soggettivi di datità, ma non è chiaro quanto corrispondano ai caratteri di datità husserliani.

Alla concezione della coscienza trascendentale è correlata una diversa concezione del modo d'essere dell'ente e del fenomeno: secondo Patočka l'ente non è un ente sussistente e intuibile mediante categorie. Se dal punto di vista soggettivo caratterizziamo l'ente come immanente, lo trasformiamo in un essere contenuto nello spazio; ma porre il problema dell'ente "soggettivo" in questi termini significa sostituire alla sua originalità ontologica la *res*. Per le ragioni finora esposte, la lotta contro la scienza dei fatti e la filosofia ridotta a una visione del mondo non può essere svolta impiegando con i mezzi di Husserl:

non è possibile sostenere: 1. Il postulato di una scienza-filosofia assolutamente apodittica; 2. La concezione di un idealismo trascendentale dell'universo monadico a) che corrisponda a tale idea, b) che sia in grado di assicurare al mondo quella pienezza di senso che esige la stessa lotta contro la scienza dei meri fatti o limitata a una mera visione del mondo, contro la filosofia privatamente soggettiva. (In particolare tale idealismo non è in grado di risolvere la questione della verità e della trascendenza).<sup>44</sup>

L'idea filosofica della fenomenologia husserliana va allargata in modo da comprendere la questione ontologica. Secondo Patočka, distinguendo l'essere dall'ente, introducendo il concetto di differenza ontologica e il problema dell'essere come oggetto della filosofia (che si differenzia dalla conoscenza degli enti oggetto della scienza), Heidegger è molto più avanti delle questioni sulle mancanze della scienza e della filosofia moderne poste nella *Krisis*.

Connessa alla concezione dell'ente c'è una correlativa concezione del fenomeno. "Fenomeno" è un termine che erra attraverso la filosofia moderna, ma il fenomeno non è una mancanza d'essere, una semplice apparenza, ma è il

<sup>44</sup> ID., *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, p. 205.

mostrarsi dell'ente, una manifestazione che possiede una propria legalità. I fenomeni indicano le cose stesse, sono un approfondimento del modo in cui le cose si danno a noi. Husserl vuole fondare una filosofia che studi la manifestazione di questo ente, la maniera in cui appare.

Nelle scienze della natura i fenomeni restano qualcosa di sperimentato, ma non diventano mai un'esperienza vissuta; per le scienze umane, invece, noi viviamo in essi, e i fenomeni sono tali solo dopo essere stati "oggettivati" svelando la loro presenza per mezzo di un cambio di atteggiamento. Solo in una distanziamento dal dato otteniamo una comprensione più profonda. Il vissuto non diventa fenomeno solo dopo essere stato oggettivato, ma è riferendoci all'orizzonte della totalità che è possibile concepire il mondo non come correlato intenzionale (la totalità degli oggetti costituiti nella coscienza), ma come la totalità dell'ente<sup>45</sup>. L'interesse per il mondo non può essere motivato da una semplice curiosità teorica, ma è legato alla ricerca del senso delle cose come pure di noi stessi.

Infine, Patočka pensa la riflessione come parte integrante della *praxis* e ritiene che la riduzione, intesa come porta di accesso alla riflessione assoluta, conduca fuori del mondo. La critica del cartesianesimo, dunque, è collegata al bisogno di chiarire il mostrarsi del mondo. La sfida è accogliere ciò che appare e le cose come si danno, senza mischiarsi nient'altro. Solo un superamento del cartesianesimo, pertanto, consentirà una diversa concezione del mondo, considerato come il fondo di tutta l'esperienza umana e ciò che dà la possibilità a ogni cosa di mostrarsi. Il manifestarsi del mondo chiede, pertanto di essere inter-

<sup>45</sup> La nozione di vissuto non allude a un fenomeno interno, ma è un carattere di incontro, è ciò che capita in una vita che si muove nel mondo.

rogato. Anche i positivisti erano fautori di “un’esperienza pura”, ma essi hanno poi proiettato su di essa la struttura delle moderne scienze naturali matematiche. Al contrario, si deve prima «imparare a comprendere i fenomeni come senso dell’esperienza»<sup>46</sup>.

## 2.2 Le costruzioni matematiche

Le due principali critiche alla scienza matematica della natura sono quelle di Husserl e di Heidegger. Il primo afferma che la scienza moderna parte dall’oblio del mondo naturale della vita, il secondo parla di Cartesio come pensatore del fondamento ontologico della scienza matematica della natura. Secondo Husserl si è persa di vista la soggettività del mondo di cui abbiamo esperienza intuitiva. Heidegger, invece, ritiene che venga occultata l’essenza dell’ente e che si reprima il mondo come struttura dell’ente aperto che siamo. La scienza, quindi, girerebbe le spalle all’essere nella sua differenza con l’ente. Patočka concorda con l’analisi heideggeriana della tendenza a livellare la comprensione dell’essere sulla sostanzialità. La questione non ancora posta chiaramente è allora questa: qual è la natura della realtà di ciò che esiste nel mondo in rapporto alle strutture matematiche?

Se, da un lato si costruiscono concetti esatti che rendono possibili proposizioni, tesi e conoscenze esatte per dominare per mezzo della tecnica, dall’altro lato l’idealizzazione dimentica la propria origine e accresce il rischio che i suoi risultati siano identificati con la realtà degli oggetti dell’esperienza. Il pericolo, dunque, è di dare alla scienza della natura lo stesso aspetto di oggettività e di “verità in sé” che caratterizzano le matematiche. La filosofia di Husserl segue i processi genetici del senso e risale alla sorgente in cui la cosa si mostra. L’oggettività della

<sup>46</sup> Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., p. 112.

cosa non può essere garantita dall'aritmetica o dalla matematica perché c'è un problema di fondazione che riguarda la matematica e ha a che fare con l'essenza del fondamento di ciò che appare. Inoltre, nessuna matematica è una teoria dei significati in generale. Prima di Husserl, anche Cartesio aveva visto la necessità di chiarire i fondamenti della matematica. Il progresso scientifico risiede nel metodo della scienza, ma la scienza ha bisogno di un fondamento più solido perché la verità come certezza matematica non concerne l'ente, ma la verità logica. Il sapere geometrico, fondato sul dominio della forma spaziale, ci dà la possibilità di penetrare dentro all'ente; si tratta dunque di un'operazione sistematica di idealizzazione, una costruzione. Per Patočka è importante tornare a

vedere esattamente dove l'esperienza originaria scorre senza ostacoli sin dalla sua fonte e dove il suo corso è frenato o anche arginato dai resti delle costruzioni. [...] La questione della sedimentazione storica delle posizioni di esistenza non smette mai di porsi nuovamente. Ma, già a livello preliminare, il tentativo di far emergere le strutture originarie dev'essere ripreso sempre di nuovo. È solo così che si può [...] avanzare nell'approfondimento.<sup>47</sup>

La matematica progredisce tramite costruzioni e operazioni; è uno sguardo indiretto e una fondazione, ma come si è giunti alla costruzione? Essa resta «il punto di partenza obbligatorio ovunque si abbiano di mira dei risultati pratici, ovunque si vogliano aiutare gli uomini»<sup>48</sup>. Come possiamo allora valutare il valore delle costruzioni senza demolirle?

La costruzione come tale è indispensabile e in sé stessa senza pericolo alcuno. Il pericolo comincia a profilarsi solo nel momento in cui essa confluisce in

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 317.

un'ontologia astratta, in una concezione dell'essenza dell'ente. Ora, come lo attesta la storia della filosofia e della scienza moderne, ciò è quanto è avvenuto da trecento anni, e tutto il periodo che si estende dal XVII secolo fino a oggi si colloca nel segno dell'avanzamento trionfale della costruzione. Con una serie di spinte, lo spirito moderno ricorre ancora e sempre a questo procedimento fondamentale che si manifesta nella forma della scissione soggetto-oggetto e del progetto matematico sull'essere, accompagnato da una specializzazione progressiva che procede secondo il punto di vista di una costruzione "oggettiva" e riconduce tutti gli elementi ancora "non oggettivati" a un fondamento oggettivo. La civilizzazione tecnica non è nient'altro che la messa in opera di questo progetto che, con il tempo, appare evidente dal momento che è diventato di importanza vitale, indispensabile<sup>49</sup>.

Le scienze moderne non garantiscono la possibilità di un'oggettività assoluta (rimane perciò un processo incompiuto) e l'oggettività con cui abbiamo a che fare nella vita quotidiana e nella scienza non è l'oggettività assoluta (l'oggettività in sé), ma un semplice fenomeno. La controparte, il soggetto, non può diventare un suo presupposto perché non possiede una validità universale *a priori*, ma vale solo fino a un certo grado d'inesattezza. È importante riflettere sul modo di risolvere i problemi delle matematiche perché pongono dei problemi universali, ma rischiano di diventare completamente astratte dato che vi rispondono mediante la formalizzazione. La matematizzazione indiretta coordina oggetti non matematici dell'esperienza con oggetti direttamente matematici e con strutture delle forme spazio-temporali. Questo procedimento presuppone una natura esistente in sé e la cui origine (intrinsecamente tecnica) è stata persa di vista.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 316-317.

Un altro elemento importante della scienza matematica è la sua “immanenza” (è posta nella nostra comprensione), per cui, su questa strada possiamo diventare certi del nostro oggetto. In questo modo la verità viene determinata come conformità tra la nostra conoscenza e l’oggetto. L’identificazione di verità e certezza<sup>50</sup> è il fondamento ontologico di quello che, sul piano ontico, è la scienza matematica della natura. Anche la certezza del *cogito* viene dall’interno. L’obiettivismo non ha potuto essere fermato perché, per sua essenza, ha un carattere soggettivo. Le dottrine idealiste moderne condividono il medesimo fondamento: sforzandosi di penetrare in questo fondamento ontologico, si allontanano dall’oggettività e svelano altre possibilità di comprendere l’ente, ma «non possono smuovere qualcosa che si erge sul loro stesso terreno»<sup>51</sup>. La soggettività (o oggettività) generale presuppone la creazione di un soggetto generale, *de facto* inesistente e astratto, che astrae da ogni punto di vista particolare. Dobbiamo distinguere, però, tra l’oggetto come correlato della vita e l’oggetto nel senso dell’oggettività pura elaborata dai nostri sforzi di oggettivazione. Compresa in questi termini la matematizzazione riduce la

<sup>50</sup> La limitazione del *cogito* per garantire una certa regione dell’ente è stata fondamentale anche per la scienza. Essa è pure il punto di partenza del soggettivismo moderno (la cui caratteristica risiede nel fatto di cercare la conciliazione esclusivamente in qualcosa di interno, nel fondamento stesso della soggettività) e dell’obiettivismo matematico. «La proposizione cartesiana del *cogito* non è rilevante soltanto perché è una proposizione assolutamente certa, né soltanto perché funge da modello per qualsiasi certezza, ma perché costituisce il punto di partenza per un pensiero in cui la certezza è la sostanza stessa della realtà, è identica alla realtà» *Id.*, *Il mondo naturale e il movimento dell’esistenza umana*, cit., p. 179. La pretesa di spiegare tutto delle cose e della realtà è una pretesa illusoria e riduzionistica. Il guadagno del fenomeno, invece, è di non perdere ma di salvaguardare la ricchezza inesauribile della realtà.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 180.

natura a un oggetto astratto e sostituisce il mondo dell'esperienza con un aggregato di strutture; in secondo luogo rinforza la tendenza dell'uomo al dominio.

Naturalismo e fisicalismo restano l'asse centrale che permette di estendere lo spirito e i metodi della scienza matematica a nuovi domini del nostro pensiero e della nostra vita. Mirando all'efficacia, all'organizzazione e alla trasformazione delle cose in mezzi, la scienza non lascia essere le cose così come sono, ma le trasforma in mezzi in sé stessi privi di senso, mentre il mondo è visto come un magazzino di forze. *La scienza*, quindi, riposa su un'elaborazione concettuale di un mondo che ci è dato prima della sua oggettivazione, ma questa elaborazione non ha bisogno di riferire i significati ai soggetti e ai loro vissuti. Anche Husserl ha sottolineato che le matematiche non sono in grado di costituire l'essere del mondo perché anch'esse lo presuppongono. Quando capiamo che il mondo non è soltanto l'insieme dei dati, emerge più chiaramente che ciò che appare non è la struttura interna di ciò che appare. Husserl solleva questo problema ontologico nella critica a Cartesio, ma poi non *lo sviluppa*.

Riassumendo quanto finora detto: i metodi della matematica rimangono legittimi, ma la questione centrale è sapere se questi metodi sono sufficienti a risolvere il problema di che cos'è il mondo. La soluzione del problema implicherebbe che una parte determinata dell'ente fosse in grado di rapportarsi all'ente in totalità, ma la matematica moderna non risponde a questa esigenza. Non basta nemmeno introdurre il soggetto (anch'esso può essere pensato come un oggetto a disposizione della riflessione), ma è necessario sottoporre tutta la datità del mondo a un'analisi nuova della sua maniera d'essere. Dunque, non si può comprendere l'ente senza un rapporto all'essere, e l'essere delle cose non può essere constatato senza un

rapporto di schiudimento antecedente. Tutto ciò significa chiarire qual è il suo carattere temporale e il suo posto nei gradi del tempo.

Il problema della filosofia rimane quello del mondo come totalità, ma resta aperta la questione di cosa significa “totalità”. Se da un lato l’ontologia classica è crollata per le critiche ricevute, dall’altro lato la scienza matematica della natura non ha più considerato le cose secondo la prospettiva della loro apparizione. La fonte della comprensione del mondo dovrà rimanere il mostrarsi stesso delle cose:

la semplice oggettività, matematicamente precisata e impregnata della legalità geometrica, retta da delle leggi causali, non è sufficiente per i bisogni della spiegazione. Ma non è nemmeno più sufficiente introdurre semplicemente il concetto di soggetto come un complemento indispensabile alla soluzione. Perché anche il “soggetto” può essere concepito in modo tale che acquisisce il modo d’essere delle semplici cose. Occorre sottoporre tutto il complesso della datità originaria del mondo a un’analisi nuova e approfondita, senza limitarci a mettere in luce le componenti e i momenti, ma anche chiarendo il modo d’essere originariamente dato che è il loro – solo così la questione avanzerà.<sup>52</sup>

### 3. Diversamente dall’idealismo

Il positivismo assume il dato ingenuo del mondo come fondamento ontologico. Questo *a priori*, però, ha la pretesa di risolvere la questione ontologica prima di porla e, quindi, rappresenta un pericolo per l’indagine filosofica. I dati oggettivi non perdono mai la loro natura di ipotesi; perciò è necessario chiedersi su cosa riposa il valore dell’oggettivazione. L’idea di una scienza rigorosa, però, conduce anche a una critica dello stesso soggettivismo trascendentale.

<sup>52</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 170.

Patočka effettua un'anamnesi della soggettività e distingue il metodo fenomenologico dall'empirismo, dal positivismo e dall'idealismo. Il senso dell'idealismo possiamo ritrovarlo in questa affermazione: «non c'è semplicemente nessuna oggettività *senza un ultimo riferimento* alla soggettività assoluta [...] il soggetto assoluto [...] è l'ultimo terreno e l'ultima fonte di verità»<sup>53</sup>. Il mondo, quindi, è costituito dalla coscienza assoluta, e non vale come dato in anticipo. L'apparire è sempre considerato dal punto di vista della coscienza. Patočka però vuole comprendere anche le critiche mosse all'idealismo:

considereremo un'obiezione che si sente spesso sollevare contro tutti gli idealismi e che, se essa non li rifiuta perentoriamente, ne relativizza almeno, secondo i suoi sostenitori, la pretesa filosofica. È l'obiezione del solipsismo.<sup>54</sup>

Allo stesso tempo egli è ben conscio del valore del pensiero idealista: «Il pensiero dell'idealismo, come pure quello del pre-romanticismo e del romanticismo tedesco, è stato un pensiero immensamente liberatore che risveglia energie, scuote i disperati e infonde in loro nuova fiducia»<sup>55</sup>. Nonostante ciò, l'idealismo classico non ha compreso che anche il soggetto che opera le sintesi si radica in un mondo ed è tenuto insieme da sintesi che lo precedono e lo costituiscono.

### 3.1 L'idealismo classico

I testi in cui si trovano le osservazioni più importanti per capire le ragioni della critica all'idealismo sono due: *Il mondo naturale come problema filosofico* e il manoscrit-

<sup>53</sup> Id., *Vom Erscheinen als solchem*, cit., p. 48.

<sup>54</sup> Id., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 83.

<sup>55</sup> Id., *Conférences de Louvain*, cit., p. 117.

to 3G/17<sup>56</sup>. Nel primo testo l'idealismo è criticato perché anche ad esso manca «un'intuizione concreta del processo storico dello spirito come creatore e positivo perfino nelle sue negazioni»<sup>57</sup>. La soluzione idealista compie un'operazione di trasposizione del mondo già dato dell'esperienza quotidiana e di quello delle scienze naturali in un terzo mondo attraverso l'attività sintetica del soggetto (che è un *cogito astratto*). Questo agire, però, presuppone una tesi sull'essenza della soggettività che l'analisi costitutiva fenomenologica invece non presuppone perché considera originaria la relazione e non la soggettività. In altre parole, Patočka critica l'idealismo perché accetta il soggetto come qualcosa di dato e presupposto, ma non lo indaga. Per comprendere il rapporto soggetto-mondo, dunque, dobbiamo prima chiederci da quale idea di soggetto partiamo.

Il capitolo secondo de *Il mondo naturale* si intitola: *La questione dell'essenza della soggettività e del suo interesse metodologico*. Poiché nell'idealismo tedesco il metodo trascendentale è *logico*, bisogna accertare che non nasconda la natura della soggettività, invece di chiarirla. Il metodo logico, infatti, mira sempre a una costruzione sintetica più perfetta, rispetto alla quale il superamento dell'io è una condizione presupposta per compierla. Non si può prendere la logica come filo conduttore dell'indagine perché essa implica sempre una tesi sull'essenza della soggettività e sul mondo, mentre il compito della filosofia consiste in un chiarimento di ogni tesi. Questa esclusione, però, non intende negare la logica, ma mostra la necessità di praticare l'*epoché* perché la conquista del terreno trascendentale dev'essere un atto extra-logico e tale atto è reso possibile dall'*epoché*.

<sup>56</sup> ID., *Vom Erscheinen als solchem*, cit., pp. 116-172.

<sup>57</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 39.

La soggettività dell'idealismo è un *cogito* astratto che concepisce tutta la realtà come un proprio correlato; perciò l'idealismo non procede analiticamente, ma attraverso delle sintesi. L'idealismo, quindi, è una metafisica nel senso che pretende di essere un sapere sulla totalità basato sulla soggettività<sup>58</sup>, ma non si può prendere come base nessuna concezione definitiva della soggettività. Eppure, tutti gli sforzi «mirano a concretizzare il concetto di soggettività e devono essere sempre pronti ad accettare delle correzioni e delle approssimazioni più precise»<sup>59</sup>. Nella fenomenologia, invece, a differenza dell'idealismo tedesco, la soggettività trascendentale è monadica e

non ha un'esistenza nel senso proprio del termine; non è data a sé stessa, non è l'oggetto di alcuna tesi ontica, ma "esiste" unicamente per lo spettatore trascendentale il quale, in virtù del processo della riduzione, libera questa soggettività produttrice dall'oblio di sé stessa e la fa passare nel modo della "preesistenza", così come, mediante l'idealizzazione, permette all'essenza universale della costituzione possibile in generale di dispiegarsi.<sup>60</sup>

Sebbene vi figuri come ultimo elemento *esplicativo*, la soggettività, lontano dall'essere un dato semplice, dev'essere svelata nel processo di spiegazione e colta nei suoi compimenti in maniera sempre più approfondita.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Il termine "metafisica" lo troviamo in *Platonismo negativo* dove si afferma: «L'idealismo tedesco, tuttavia, è la filosofia del soggettivismo assoluto e sovrano, della supremazia dell'Io umano-storico a cui si attribuisce il significato di una sostanza assoluta. In quanto soggettivismo, l'idealismo tedesco è metafisico: è una teoria che analizza l'universo nella sua totalità e profondità, una teoria dell'insieme di tutta la realtà» *Id.*, *Platonismo negativo*, cit., p. 191.

<sup>59</sup> *Id.*, *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 79.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 88.

Dal punto di vista fenomenologico questo implica che l'io, non essendo oggetto di una tesi ontica, non è oggettivabile. La fenomenologia non concepisce l'io come un polo di identità, e questo le permette di compiere un passaggio fondamentale per riconoscere le problematiche moderne della soggettività. Il conflitto tra mondo ingenuo e mondo scientifico potrà essere analizzato senza ricorrere a una filosofia idealistica, ma passando dalla nozione di soggetto empirico alla coscienza trascendentale. Solo così

si potrà imporre il silenzio a certe questioni che, altrimenti, hanno sempre imbarazzato le tendenze idealiste in filosofia, e che mostrano quanto l'idealismo resta inaccessibile tanto alla "sana ragione" filosofante come pure al "buon senso". Sono le questioni di sapere "come il soggetto arriva all'oggetto" e "come il soggetto esce dalla sua propria chiusura" [...] il senso del metodo trascendentale non può consistere in nient'altro che nello scoprire e chiarire progressivamente la stessa soggettività.<sup>62</sup>

Nell'idealismo classico il mondo è pensato come un'astratta idea regolatrice (Kant) e l'esperienza particolare presuppone la totalità, ma i suoi rappresentanti non hanno mai trattato il concetto di mondo come un tema speculativo fondamentale. Husserl in *Idee I* mostra per la prima volta il mondo in quanto fenomeno di cui facciamo esperienza. Diversamente dal positivismo, il mondo non è l'insieme dei fatti, ma l'orizzonte di tutti gli orizzonti grazie al quale i fatti sono intuibili. La griglia concettuale della logica delle relazioni, invece, non permette di vedere come la vita si riflette nel nostro mondo e come la comprensione di un minimo fatto si rapporta a questa vita come al suo unico fondamento.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

Il secondo testo è il manoscritto 3G/17<sup>63</sup>. In esso si dice che Kant ha compiuto un passo decisivo nel chiarimento dell'apparire come tale proponendo la correlazione tra concetti e intuizioni, e ha elaborato il concetto di trascendentale come dottrina delle condizioni di possibilità. Niente può apparire se non è dentro a questa struttura di possibilità; tuttavia, nonostante il trascendentale superi lo schema dell'apparizione come realtà psichica, la concezione kantiana è ancora soggettivista e realizzata dal punto di vista del problema della sensazione. L'idealismo classico mitiga questa lacuna attraverso la soggettività assoluta di Fichte o lo spirito assoluto di Hegel. In compenso, la rinuncia alla concezione kantiana del trascendentale come legge dell'apparire esige di far posto a una soggettività infinita. Tutta questa problematica ruota attorno al problema dell'apparire. L'idealismo, secondo Patočka, è un tentativo errato di spiegare l'apparire perché pone un soggetto assoluto nella coscienza e l'apparire è apparire a sé dell'assoluto. In questo modo si fissa il rapporto tra essere, verità e apparire. L'idealismo ha ragione a ritenere che non c'è un essere assoluto autonomo dalla riflessione che la filosofia dovrebbe prendere per punto di partenza (in quanto non c'è essere che nella riflessione), ma

il suo grande errore è tuttavia di porre la riflessione stessa come assoluta. Questa è un'impresa utopica perché l'io assoluto, che crea il mondo attraverso la sua riflessione non si può intuire, è senza cominciamento e senza fine; visto nel suo carattere di assolutezza, non si può fissare niente in lui, niente stabilire, nulla osservare di ciò che fa. Per questa ragione non c'è niente da fare; è impossibile porlo in principio.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Cfr. ID., *Papiers phénoménologiques*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, pp. 165-210.

<sup>64</sup> ID., *Vom Erscheinen als solchem*, cit., p. 158.

La riflessione assoluta non si interessa al mio essere al mondo e nega il carattere della sua storicità essenziale: non può perciò scoprire le strutture della vita. Citando Fink, Patočka scrive:

la difficoltà cruciale di tutti i sogni idealistici di questo genere è che non possono addurre alcun motivo per spiegare perché l'infinito si dissimula sotto una maschera di finitezza, perché l'originario deve disperdersi in una molteplicità confusa, perché l'idea deve abbandonare l'etere puro della sua uguaglianza con sé stessa e discendere nel divenire, perché lo spirito che vive presso di sé deve uscire da sé.<sup>65</sup>

Patočka cerca una via che non si rivolga né alla riflessione assoluta idealistica, né all'impegno esistenziale nel finito. Tale via non deve ricercare l'essenza dell'essere o della coscienza perché niente di tutto questo rientra nelle sue possibilità di tematizzazione. Per delle ragioni *metodiche* la fenomenologia interroga soltanto ciò che è dato nella riflessione; è un metodo che conduce alle condizioni di possibilità del *darsi* degli oggetti (non al loro essere). La riflessione, però, non è un assoluto, ma un cominciamento dell'atto del filosofare che fa parte della ricerca del proprio sé. Ecco perché Patočka scrive:

Non possiamo più accettare la spiegazione della "riduzione fenomenologica" come ciò che dà accesso all'assoluto. Noi non accettiamo la riflessione assoluta. La riflessione è ancorata nella comprensione di sé. [...] Ma la teoria della conoscenza oggettiva ha, certamente, un'influenza di ritorno sul carattere d'essere di ciò che ne è il fondamento, sul carattere del "soggetto trascendentale".<sup>66</sup>

<sup>65</sup> ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 178. Il testo che Patočka cita è: EUGEN FINK, *Monde et histoire*, in H.L. VAN BREDA (a cura di), *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haye 1959, p. 167.

<sup>66</sup> PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p.

Il suo primato sull'approccio oggettivo delle cose stesse

non riguarda la certezza di sé della coscienza [...], ma il fatto che solo un essere che comprende sé stesso, ossia per il quale *ne va* del suo proprio essere, della *verità*, può comprendere anche le altre cose in ciò che sono e come sono.<sup>67</sup>

La posizione idealista dimentica quale comprensione sta all'origine del mondo, non ammette che ci sia un tutto unico di cui fa parte tutto ciò che è singolo, un intero indipendente da una coscienza infinita e dalle nostre attività di produzione di senso. In questo modo, però, il problema dell'accesso al mondo è ricondotto ancora a una costruzione del soggetto.

### 3.2 L'idealismo trascendentale

Anche il pensiero husserliano è considerato un idealismo<sup>68</sup>, ma in un contesto diverso da quello del criticismo. Esaminiamo ora perciò due aspetti: (a) perché Husserl non è un idealista come Kant, (b) la critica di Patočka all'idealismo fenomenologico della soggettività trascendentale.

a) L'idealismo classico presuppone la concezione kantiana della cosa in sé e la tesi di me come cosa in sé (come assoluto). Kant spiega il mondo con la distinzione tra "mondo in sé" e mondo "per noi" e con la coppia materia e forma, ma non chiarisce la validità della tesi del mon-

183.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> In *Idee I* § 50 Husserl dice che la realtà delle cose prese singolarmente e del mondo intero manca per essenza di indipendenza. Non è in sé stessa qualcosa di assoluto, non ha alcuna "essenza assoluta", ma l'essenzialità di qualcosa che per principio è *soltanto* intenzionale, *soltanto* dato alla coscienza. Tutta l'oggettività è ricondotta a una semplice struttura noematica.

do e l'origine della materia. Quindi, il trascendentalismo di Kant non supera interamente l'atteggiamento naturale, tipico della conoscenza scientifica.

A una prima impressione, Husserl sembra richiamare la riduzione dell'oggettività alla soggettività, ma il suo cammino non è quello dell'idealismo tedesco. Husserl vuole spiegare cos'è il mondo con un nuovo passaggio al trascendentale perché l'idea del trascendentalismo kantiano (per cui il mondo sarebbe una forma soggettiva) non è l'*unica* possibilità di rapporto al mondo. La motivazione trascendentale assume in Husserl una forma nuova: l'intuizione è il modo concreto ma anche originario in cui una cosa è intenzionata, il modo in cui si mostra. Perciò, la motivazione trascendentale in Husserl segue i modi di darsi e di apparire della cosa stessa. Nelle *Ricerche logiche* Husserl prende ancora di più le distanze dall'idealismo del criticismo.

L'intenzione speculativa di Husserl è di giustificare «un idealismo di una specie particolare [...]: un idealismo che afferma che il senso dell'essere del mondo è unicamente di essere una formazione intenzionale della "soggettività trascendentale"»<sup>69</sup>. Il mondo è contingente mentre i vissuti non lo sono perché solo l'essere certo e immanente del vissuto è assoluto. Per questo le cose sono relative e non assolute. Per Patočka, invece, il mondo come totalità non è un'anticipazione convertibile in una cosa o una realtà verificabile, e nemmeno qualcosa di presente (perché le cose nel mondo sono presenti in persona, mentre il tutto del mondo non è intuitivo). Il mondo, la totalità, si dà solo nella figura di un orizzonte. In senso pieno l'"idealismo fenomenologico" è così sintetizzabile:

<sup>69</sup> ПАТОЧКА, Premier exposé de la réduction phénoménologique, in *Id., Introduction à la phénoménologie de Husserl*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1992, p. 129.

è filosoficamente assurdo rappresentarsi l'esistenza autonoma delle cose, ossia pensare le cose in maniera assoluta, pensare come un assoluto ciò che per essenza non è e non può essere assoluto, e pensare come relativo quello che per essenza è assoluto, ossia il vissuto. Alla luce di questa esperienza la trascendenza diventerà effettivamente un prodotto, una creazione dell'immanenza, una creazione dell'immanenza da cui tutto il trascendente dipende quanto alla natura del proprio essere. La costituzione degli oggetti diverrà veramente *produzione* degli oggetti nella coscienza.<sup>70</sup>

b) La dottrina di Husserl perviene a una metafisica dello spirito nella sua autodatità assoluta. Il metodo analitico-descrittivo, appannaggio dell'empirismo e del suo relativismo, conduce a dei risultati metafisici che ricordano l'idealismo assoluto dei pensatori di inizio Ottocento. Questa metafisica condivide la sorte di tutte le metafisiche: non riesce a convincere del suo carattere probante. La filosofia husserliana resta una filosofia della riflessione (dell'immanenza) e l'idealismo trascendentale è problematico perché il mondo delle cose non sta davanti a noi come polo ideale di *noemi*, ma come l'essente stesso. Per Patočka, invece, la fenomenologia deve considerare il mondo non a partire dalla coscienza del mondo, ma deve coglierlo nella sua specificità fenomenale.

Criticando l'impostazione idealista, Patočka ribadisce che il mondo non è un correlato della soggettività e neanche una costruzione sintetica. Oltre a questo, egli non accetta nemmeno l'assunzione della logica per il suo atteggiamento tetico (essa presuppone sempre una tesi sul

<sup>70</sup> Id., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, cit., pp. 136-137. Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl spiega che il tema della costituzione dell'oggettualità da parte della coscienza si pone su un piano di fondazione trascendentale per esigenze fondative. La fenomenologia husserliana può essere designata come una teoria trascendentale della conoscenza.

soggetto). Se il compito della filosofia trascendentale consiste in un chiarimento di tutto quello che può essere una tesi, la filosofia pone la domanda delle sue condizioni di possibilità, ma la logica rimane poi il terreno di verifica di ogni senso. Per risolvere alcune questioni che hanno creato difficoltà ai pensatori idealisti, è necessario passare dal soggetto empirico alla coscienza trascendentale. Sembra che Husserl distingua un modo di sapere superiore al sapere “naturale”, una disciplina dell'apparire, ma poi lo identifica con la sfera “dell'essere assoluto” della coscienza costituente. Così facendo, però, l'idealismo deve poi assumere su di sé l'*hybris* dell'idealismo trascendentale che apre la porta alla metafisica come dottrina dell'essere in quanto tale, e quindi a una teoria della costituzione. Nell'idealismo trascendentale la soggettività non è pensata come definitiva e il metodo trascendentale consiste nel chiarire la soggettività che appare come ultima ragione esplicativa. La fenomenologia trascendentale di Husserl è lo studio del mondo ridotto a un fenomeno della coscienza pura. Il soggetto è il luogo di comprensione e creazione di ogni senso, e la riduzione causa una trasformazione del senso delle conoscenze (mostra che gli oggetti sono formazioni di senso). In questo modo, però, possiamo riconoscere in Husserl la stessa pretesa di Hegel, quella della filosofia come sapere assoluto. Mentre per l'idealismo fenomenologico c'è un solo fondamento, per Patočka non siamo costretti a riconoscere la necessità di una razionalità assoluta. In *Forma-del-mondo dell'esperienza ed esperienza del mondo* leggiamo:

Il soggettivo non è per niente qualcosa di semplice; al contrario, è una complessa costruzione di senso. D'altra parte l'apparire delle cose non coincide con le cose stesse, nemmeno nel caso in cui esse ci appaiono “in originale”. [...] È a quest'altra cosa a cui mira il problema fenomenologico della costituzione. A partire

dalle *guide oggettive* si risale a quelle strutture di senso che sono presupposte dalle apparizioni in quanto tali. Il soggetto esistente presuppone queste strutture che sono ormai scoperte [...] La costituzione come processo fondamentale dell'apparire è un'interpretazione (Boehm) del senso già dato-prima alla luce del mondo. Ma non c'è alcun vedere riflessivo degli atti costituenti in originale in un'evidenza apodittica. [...] Bisogna interrogare la nozione di costituzione. La costituzione è un'interpretazione della singolarità alla luce del mondo. Il senso soggettivo fornisce alla singolarità la base in cui quello appare. L'ente finito appare *in altro* per quello che è. L'io, grazie alla riflessione, appare *in sé stesso*, e ciò nella sua esistenza.<sup>71</sup>

Il filosofo ceco è convinto che la fondazione dell'unicità del mondo nel soggetto trascendentale non supera il dualismo tra riflessione e pratica e non considera un modo della coscienza diverso da quello costituente. Perciò, il soggetto trascendentale conferma la soggettività nella sua pienezza ontologica. La fondazione delle strutture del mondo a partire dalla soggettività tiene Husserl prigioniero dei più grandi pregiudizi dei filosofi metafisici<sup>72</sup>, e costruisce uno stato assoluto della coscienza. In forza di questo "pregiudizio", la soggettività trascendentale è stata concepita come un ente assoluto.

Considerare l'attività dell'*ego* trascendentale come fonte ultima per la validità del contenuto del mondo della vita trasforma la proposta husserliana nell'idealismo dell'intersoggettività trascendentale. L'elaborazione del mondo della vita è pensata come una struttura invariante che non dipende da nulla di contingente e lo statuto trascendentale del mondo della vita finisce per occultare l'originaria storicità del mondo. Per Husserl la coscienza è

<sup>71</sup> Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 148-149.

<sup>72</sup> Questi pregiudizi sono l'idea di oggettività e la concezione della verità come *adaequatio*.

il fondamento dell'apparire; Patočka, invece, pensa l'apparire in modo diverso. La possibilità di una visione pura dei fenomeni, che Husserl crede di liberare con la riduzione, è un'illusione, così come il tentativo di far emergere le strutture originarie.

L'originarietà stessa resta in Husserl orientata verso l'idea di oggettività, verso l'*Urstiftung* fondatrice delle idee e delle idealizzazioni che rendono possibile l'oggettivazione totale [...] Ma questo nuovo orientamento non arriva mai a mettere in questione l'*essere del soggetto* allo stesso modo in cui problematizza l'essere il cui stesso approccio originario dell'io non sarebbe la riflessione, l'intuizione di sé in uno *sguardo donatore, oggettivante*.<sup>73</sup>

In riferimento all'idea di oggettività, Patočka afferma:

Husserl si sforza così di mostrare che l'oggettività dell'oggetto non può essere pensata che partendo dalla soggettività del soggetto; si può trovare l'oggetto nel soggetto, ma mai il soggetto nell'oggetto (per esempio lo spirito nella natura). È una ripresa del tentativo di Fichte di comprendere il mondo a partire dal soggetto e dalla struttura di essenza che gli è propria, struttura che fa sì che lo spirito stesso si identifichi con il suo prodotto, che dimentichi la sua propria essenza, il primato che significa la sua libertà, e si trasformi lui stesso in oggetto, brevemente che si alieni a sé stesso.<sup>74</sup>

Cosa permette allora di cogliere i fenomeni nella loro pienezza? Bisogna sempre sforzarsi di vedere dove l'esperienza originaria scorre senza ostacoli sin dalla sua fonte, e dove il suo corso è frenato dai resti delle costruzioni. Approfondire l'esperienza, quindi, significa far emergere le strutture originarie. Nell'idealismo di Husserl, invece, la coscienza indica un ente positivo costruito che non può essere la sorgente dell'apparizione. La difficoltà del-

<sup>73</sup> Id., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 214.

<sup>74</sup> Id., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 137.

la soggettività trascendentale di accedere al mondo nella sua forma pura è dovuta al fatto che l'idea di soggettività trascendentale resta indeterminata.

#### 4. Una concezione diversa della riflessione

Le mappe con cui ci rappresentiamo la realtà non sono neutrali come spesso pensiamo, ma, al contrario, sono molto intenzionali. Partire da concetti costruiti, però, vuol dire bloccarsi l'accesso all'esperienza pura perché la costruzione è ciò che impedisce l'accesso all'originario. Il pensiero tende a chiarificare la realtà intuendo il reale sempre nell'idea. Perciò Patočka propone una concezione non positiva, ma negativa dell'idea.

Al cuore del domandare filosofico sta il modo in cui ogni cosa ci appare e si mostra per quello che è. La spiegazione causale non rende ragione del fatto che il mondo appaia; il φαίνεσθαι, quindi, rimane il problema fondamentale da chiarire. La fenomenologia non riprende il tentativo di una nuova logica comprensiva dell'essere, ma considera la logica una dottrina oggettiva del senso, che non chiarifica le attività nelle quali il senso prende forma. Descrivere il mondo con le categorie della logica non permette di vedere come nel nostro mondo si riflette la vita e come la comprensione di un minimo fatto si rapporta a questa vita come al suo unico fondamento. Anche i risultati delle scienze diventano inutilizzabili per un'analisi del mondo perché non ci aiutano a interpretare la situazione dell'uomo se il reale è inteso come un oggetto misurabile. Come ha mostrato anche Bergson ne *L'evoluzione creatrice*, la realtà è slancio spontaneo e creativo e, in quanto tale, sfugge a ogni determinabilità. «Gli uomini non hanno coscienza di essere al mondo come realizzatori al servizio di un'idea, ma rientrano in un processo già

sensato, partecipano all'opera in corso e la spingono più lontano»<sup>75</sup>, ma nella sua sostanza ultima la vita non può essere compresa. Non basta una fondazione argomentativa che ricorre all'io, ma occorrono una fondazione mostrativa e la correlazione tra ciò che appare e l'apparire. Questa è la base ultima fondativa della dimostrazione dell'ente nei suoi modi di datità, se si vuole evitare il ritorno riflessivo del soggetto su sé stesso. Perciò, è importante non partire da una concezione assoluta della riflessione, almeno per due ragioni: perché la coscienza fa problema e perché una riflessione assoluta non è in grado di cogliere l'esistenza.

In riferimento alla coscienza, la coscienza mondana con la sua struttura intenzionale rimane un terreno problematico. Nelle sue numerose analisi, Husserl non supera mai la soggettività che realizza il senso, ma far risaltare l'autonomia dell'uomo (e non quella del mondo) è una forma di soggettivismo. Patočka si chiede se il tema guida della filosofia di Husserl non sia sovvertito da questo soggettivismo. Egli ritiene che il senso "prodotto" dalla soggettività è, in realtà, un senso "ritrovato"; e il ritrovare presuppone una perdita della soggettività nel suo rapporto con il mondo. In ogni caso, non sembra possibile giustificare ulteriormente questo fatto che dà alla fenomenologia il suo punto di partenza, ma si può solo accettarlo.

In riferimento alla riflessione, invece, se venisse intesa come assoluta, sarebbe in un rapporto di opposizione con la riflessione nel quadro dell'esistenza finita<sup>76</sup>. L'uo-

<sup>75</sup> Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p., 211.

<sup>76</sup> Un'interpretazione esistenziale che inizia ad oltrepassare i limiti della sistematica husserliana è resa possibile da una diversa interpretazione dell'intenzionalità (considerata, cioè, non come orientata a un oggetto). Tale interpretazione diverrà possibile quando la comprensione di sé non sarà più pensata come un vivere nella riflessione, in uno sguardo sui vissuti purificati, ma «nell'ottica di un modo d'essere

mo che non vive integrato nel mondo mette in luce il problema di un'unità della nostra vita a cui nessuna scienza speciale ha portato finora soluzione. Il primato della riflessione rispetto al metodo oggettivo "delle cose stesse" non le deriva dalla certezza di sé che la coscienza ha, né dalla pretesa assolutezza dell'essere interiore, ma dal fatto che soltanto un essere che comprende sé stesso può comprendere anche le altre cose per quello che sono. Il pensiero, infatti, è chiamato non solo ad amministrare il mondo, ma anche a comprendere l'uomo e il mondo. Invece, il pensiero astratto creato dai primi filosofi rompe l'unità naturale del mondo e dell'uomo, e diventa responsabile del dualismo dell'oggetto e del soggetto.

Ma cosa significa esaminare la maniera d'essere di un ente? Significa chiedersi quale carattere temporale gli è proprio. Ogni realtà oggettuale è inserita in un tempo misurabile. Il tempo, dunque, è una componente essenziale dell'essere delle cose, e senza di esso non è possibile né l'ente del singolo nel mondo, né la chiarezza che noi acquisiamo sull'ente, la nostra conoscenza di esso. L'ente non può essere compreso neanche senza un rapporto con l'essere né l'essere delle cose senza un rapporto alla schiusura del senso (la nostra esperienza sarebbe impossibile). La dottrina filosofica che la tradizione chiama metafisica indica l'essere dell'ente senza questo rapporto al senso. Patočka pensa che gli oggetti e le cose non hanno un senso, ma il loro essere ha senso per noi, ed «è *per questa ragione precisamente* che noi possiamo incontrarli nell'esperienza. Come il senso è sempre *senso per...*, lo studio del mondo naturale dovrà essere necessariamente

esistenzialmente non oggettivo, che usa l'oggettivazione solo per raggiungere il limite e, in tal modo, assicurarsi di sé stesso» ID., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, cit., p. 89.

te uno *studio nella riflessione*»<sup>77</sup>. La riflessione ci dà la possibilità di effettuare questo approccio non in maniera speculativa, ma attraverso l'analisi delle strutture date, interrogando queste strutture nei presupposti di senso contenuti in esse. La riflessione non trascende fuori di noi come fa la percezione oggettiva, ma è immanente a noi. Una considerazione filosofica, che mira a intuire il fondamento primordiale del senso, non può fare a meno della riflessione, ma «la portata, la natura, il senso e la possibilità della riflessione rimangono problematici»<sup>78</sup>. La portata risponde alla domanda: cosa si può intuire di sé nella riflessione? Da Agostino a Cartesio l'opinione comune risponde: la certezza della propria esistenza. Tuttavia, la certezza psicologica della propria esistenza non implica l'intuizione del contenuto, né della struttura, né del carattere essenziale dell'esistenza. Anche il contenuto della vita interiore «è esteso nel tempo ed eccede la sfera di ciò che ricordo di me stesso – mi dimentico, dimentico i miei vissuti personali, non meno che gli altri avvenimenti»<sup>79</sup>. Se ammettiamo, dunque, che la riflessione non intuisca l'esperienza nella sua estensione, risulta ancora più difficile pensare che si possa distinguere, in ciò che è intuito, una sfera che la riflessione intuisce in modo indubitabile. Partendo da queste argomentazioni Patočka critica la riduzione all'immanenza assoluta, dubita che il vissuto possa essere il dominio dell'immanenza assoluta della coscienza. Questo, però, pone un'altra domanda: qual è, allora, il rapporto tra coscienza e riflessione? La riflessione dispone di una libertà totale dentro alla coscienza? Bisognerebbe precisare anche qual è il compito proprio della

<sup>77</sup> Id., *Le monde naturel comme problème philosophique*, cit., p. 171.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>79</sup> *Ibid.*

filosofia: consiste nel limitarsi a dire ciò che si constata nella coscienza?

Dietro al termine “riflessione” il problema vero è capire se il vissuto può essere un dominio dell'immanenza assoluta o, piuttosto, se la riflessione conserva una piena libertà in una sfera di evidenza assoluta. È possibile definire con esattezza questa sfera dell'immanenza propria e ridurre l'indagine a ciò che si constata? Quali condizioni di possibilità delle nostre esperienze si troverebbero in questa sfera? Per Patočka il pensiero dev'essere sempre in rapporto esplicito con la totalità del mondo. Per questo motivo il concetto di rappresentazione appartiene a una maniera di vedere costruttiva (è in rapporto solo al soggetto, non con il mondo), ma non è una riflessione sui fenomeni. Tuttavia, anche tralasciando la questione della sua possibilità,

l'immanenza assoluta è effettivamente lo scopo di tutta la riflessione? Cos'è la riflessione in generale? In quali condizioni la pratichiamo? Cosa la rende possibile, principalmente, ontologicamente? Possiamo supporre con Cartesio che la riflessione sia qualcosa come l'atto di volgere lo sguardo verso un oggetto che non ci sfugge all'infinito, come l'oggetto esteriore, ma si offre semplicemente a noi, nella misura in cui è analizzato unicamente nel presente vivente?<sup>80</sup>

Chi mantiene una posizione cartesiana, come Husserl in numerose opere, accetta tre presupposti:

- 1) la riflessione non ha alcun impulso o motivazione “mondana”: la si può effettuare nella purezza di un interesse esclusivamente teorico per l'esperienza come tale, interesse che non è ancorato in qualcosa di pre-teorico (ciò comporterebbe la tesi del mondo dato in modo non intenzionale),

<sup>80</sup> *Ibid.*

- 2) la riflessione raggiunge un oggetto che è chiaro nel suo essere assoluto, e quindi non modificato da questa intuizione,
- 3) l'evidenza del *cogito* garantisce l'intuizione dell'oggetto riflessivo "in persona", e questo oggetto è il flusso dei vissuti, la corrente della coscienza intuita dalla riflessione nella sua originarietà.

Rispetto a questi presupposti, Patočka si chiede:

Ora la riflessione veramente è qualcosa di puramente teorico? È davvero la realizzazione di uno sguardo interamente puro, disinteressato? La riflessione, nella sua essenza vera è una trasformazione del legame che mi attacca alla mia propria esistenza? Dà realmente – di conseguenza – accesso a un io completamente nuovo, al soggetto trascendentale assoluto, al flusso dei vissuti che "costituisce" tutta l'oggettività?<sup>81</sup>

Il flusso dei vissuti è davvero l'essenza del mio essere? Una tale comprensione dell'io è equivoca perché tutto il carattere essenziale della nostra vita è pratico e lo svelamento della nostra esistenza differisce essenzialmente da quello che può essere constatato attraverso la pura e semplice contemplazione.

Rispetto alla chiarezza dell'evidenza della coscienza (in grado di cogliersi con evidenza) la vita ha una tendenza a non vedersi così com'è e a non affrontare l'incertezza innata su sé stessa e sulle proprie possibilità, per difendersi. Questa non chiarezza insita nell'uomo è dovuta al fatto che non c'è un essere che *deve* compiere il proprio essere come qualcosa che gli è imposto. Non è possibile, quindi, parlare della riflessione senza tenere presente la libertà innestata profondamente nell'uomo. Oltre a ciò, l'interessamento ha un carattere equivoco: può esse-

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 173.

re rivolto sia allo svelamento del proprio io, sia all'occultamento. Perciò, «bisogna distinguere l'interesse fondamentale per l'essere, che si trova a fondamento di tutta l'umanità, e il cattivo interesse, l'interesse a vivere-essere nella media, agiato, estraneo alla problematicità come all'inquietudine»<sup>82</sup>. L'interesse è il fondamento su cui si svela l'essere e l'esistenza delle cose. L'interessamento schiude il mondo, ma nello stesso tempo lo mantiene chiuso perché esprime una soggezione a interessi superficiali e secondari. La schiusura significa soltanto la possibilità di acquisire la verità sull'ente, ma questa verità dev'essere conquistata.

La domanda sul ruolo della riflessione si ripresenta come l'esigenza di una verifica continua. Per rispondere a questo quesito, Patočka parte dalla distinzione tra l'essere al mondo dell'uomo e dell'animale. L'animale è interamente ciò che è e le sue possibilità sono realtà effettive. In questo senso l'animale non ha bisogno del mondo. L'uomo, invece, è dotato di un sapere sul mondo e su di sé, vede sé e il mondo come si augura o ha bisogno che sia. In forza di questa distinzione, la riflessione è una controffensiva, cioè il momento di una reazione per non diventare vittime impotenti del mondo.

Mediante la riflessione e l'interesse non per quello che l'esperienza ci pone innanzi, ma per la sua struttura e per la sua forma interna, opero una riforma del mio interesse, divento un essere radicato nel mondo in cui già vivo, purificato dalla preoccupazione per il mio io. Perciò, «la condizione di possibilità della riflessione è precisamente che noi comprendiamo in maniera preteorica questo pericolo dell'interesse superficiale che [...] non ci permette di aprirci effettivamente alle cose così come so-

<sup>82</sup> *Ibid.*

no»<sup>83</sup>. La riflessione, quindi, non è un *primum absolutum*, ma subentra dopo un “prerazionale” su cui essa stessa poggia. L’essenza della vita umana va colta a un livello più profondo e più originario di quello teorico.

Pertanto, se la riflessione non va posta come inizio assoluto, allora è resa possibile da altre condizioni. Questo spiega perché Patočka ripete che il mondo non è una tesi. In questo punto sorge un dilemma:

o comprendiamo il concetto di riflessione come autodonazione assoluta di questa specie, e in questo caso la riflessione rappresenterà effettivamente un salto in una maniera di essere radicalmente differente dall’essere della vita preriflessiva; o dobbiamo *togliere* al concetto di riflessione il suo carattere di accesso all’essere dell’immanenza assoluta, a un essere che “non si dà in delle anticipazioni” (delle prospettive).<sup>84</sup>

Quindi, se la riflessione non può essere l’intuizione immanente di un ente assoluto incontestabile, si dovrà allora elaborare un altro concetto di riflessione, più adeguato a cogliere la vita.

La riflessione vede come presente ciò che ha la tendenza a sfuggirci, vede la presenza di quello che è visto. Ciò fa parte del suo senso. Il vissuto, tuttavia, non può esser bloccato in un presente statico. Allo stesso modo non sarebbe corretto ridurre la riflessione alla semplice certezza di quello che è vissuto perché noi viviamo sempre in delle possibilità. Alla datità di ciò che siamo appartiene anche la responsabilità di quello che siamo stati fino al presente e di quello che possiamo essere in futuro. Il presente non può sfuggire da questa legge di tensione temporale interna a noi perché sorge da quello che siamo nella nostra stessa essenza. Il rifiuto della presenza a sé di

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>84</sup> *Ibid.*

un ente assoluto e della donazione immanente sono motivati dal fatto che

la riflessione assoluta, d'altronde, non si interessa al mio essere-al-mondo, che non può essenzialmente distanziarsi, separarsi dal suo impegno nelle cose, dalla sua fusione con la penombra del resto dell'ente da cui emerge per sprofondare di nuovo, dal suo limite, dalla sua finitudine, dalla sofferenza, etc., faccia a faccia con le quali esso [il mio essere-al-mondo] si cerca e si trova. Essa [la riflessione] si interessa *unicamente al darsi* di questo essere-al-mondo. Essa ha già superato l'angoscia e la lotta e si tiene su un terreno fermo, sul suolo dell'assoluto da cui deriva tutto il senso, il suo proprio come anche quello di tutto il resto. Non si tratta dunque di una tappa nella scoperta di sé dell'essere finito, ma del suo superamento in un tutt'altro.<sup>85</sup>

Questo essere completamente diverso è quello dell'immanenza assoluta. Noi viviamo quotidianamente una scissione tra le infinite possibilità che ci sono date in concreto e la riflessione assoluta che non si interessa del nostro essere al mondo. Vien da chiedersi, allora, se la pretesa possibilità di conoscere riflessivamente l'assoluto sia davvero la conoscenza autentica dal momento che la riflessione assoluta pretende oltrepassare il mondo<sup>86</sup>, mentre invece si rivela a sé grazie al suo radicamento nel finito.

Se la vita si svolge non in rapporto a oggetti, ma nella comprensione delle cose e della prassi, la strada da seguire non è né lanciarsi nella riflessione assoluta, né nell'impegno esistenziale nel finito. Queste due vie sono il ten-

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>86</sup> Quindi, praticamente, essa nega la storicità essenziale del soggetto e il suo essere costituito di mondo al fondo di sé stesso. Per la riflessione assoluta la scoperta di sé nel mondo «è sempre solo apparente, preliminare, la vera "esistenza" è la contemplazione della sorgente extratemporale del tempo che è contenuta nel "presente vivente"» *Ibid.*

tativo di risolvere il problema della vita, dello spirito e dell'esistenza. Invece, la via di accesso può essere chiarita senza che l'oggetto stesso sia mai definitivamente intuito. Se l'accesso è colto riflessivamente, avremo una filosofia riflessiva che regredirà dagli oggetti alle loro condizioni di possibilità, ma non riusciremo a chiarire né cos'è la coscienza, né cos'è l'esistenza.

Ho ripercorso come vengono presentate alcune figure dell'oggettivazione nel pensiero di Patočka. Attraverso di esse il filosofo ceco problematizza la concezione positiva dell'idea sulla cui costituzione metafisica riposa l'unità di tutte queste figure. Ecco perché l'oggettivazione è un problema<sup>87</sup>. Riprendendo le parole di Aristotele, la questione sempre in sospenso di tutte le ricerche filosofiche è chiedersi: cos'è ciò che è? Infatti, anche ciò che ci è dato nell'immediatezza del contatto sensibile, l'apparenza empirica, ha il carattere di una *σκόπη γνώμη* (conoscenza oscura) e le scienze partono dal mondo già manifesto senza chiarire la manifestazione come tale.

Gli sviluppi del pensiero in epoca moderna ci ricordano che c'è stato un periodo in cui la componente esplicativa del mondo è diventata teoria oggettivista: questa teoria ha rotto con il vissuto per opporvi la natura matematizzabile. Questo periodo di crisi ha avuto però la conseguenza che il mondo non si è più manifestato a noi come totalità inglobante, ma come problema. Ogni processo di oggettivazione, tuttavia, si fonda soltanto nella totalità del mondo, e nel mondo la vita si manifesta come un movimento verso una determinazione. Il mondo, però, non dipende dalle nostre costruzioni, ma è l'"apertura" previa che rende possibile lo stesso pensiero. L'oggettivazione,

<sup>87</sup> Patočka è tributario al corso di Heidegger *Dell'essenza della verità* in cui si ripensa lo statuto dell'Idea.

quindi, mostra la necessità di riconoscere anche un al-di-là che la rende possibile.

Per uscire da questa crisi bisogna uscire dall'obiettivismo e ammettere il fenomeno (un'altra ontologia) che non si realizza oggettivamente nelle cose. Patočka si disfa del presupposto della sostanzialità per pensare l'ente diversamente: l'ente non è l'unico o il solo tema del nostro sapere<sup>88</sup>. L'indagine fenomenologica si distingue da quella idealistica ed empirista<sup>89</sup> e apre la possibilità di una scienza al di là del dualismo cartesiano. «Se si vuole superare l'atteggiamento naturale in questo senso più profondo e qualificare questo "dato primitivo" che è la forma dell'apparire, è indispensabile ritornare all'esperienza che siamo, riprendere quello che è strettamente implicato dal potere della separazione»<sup>90</sup> e, quindi, la libertà come potere di distanziamento e di superamento dell'oggettività.

Ogni apparizione finita appare attraverso una limitazione della totalità originaria. L'io rimane una parte del mondo nella pienezza del suo essere, ma è in relazione con il tutto. Gli altri individui, invece, non sono in rapporto col mondo. Il mondo, inoltre, non è l'io e non ha un sapere su sé stesso. L'indipendenza del mondo dall'io, però, sembra incrinata dal fatto che c'è l'apparizione a un soggetto. Se dissociamo l'apparire in quanto tale dall'apparire all'io, devo comunque partire sempre dall'io per ricostituire l'indipendenza del mondo. Per dimostrare

<sup>88</sup> Cfr. PATOČKA, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, a cura di K. Nellen, J. Němec, I. Srubar, *Phänomenologische Schriften II*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, p. 438.

<sup>89</sup> L'indagine empiristica era interessata a spiegare zone oscure della nostra vita che sfuggono alla spiegazione, ma non lo fa mai in maniera descrittiva, ma sempre esplicativa.

<sup>90</sup> RENAUD BARBARAS, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007, p. 19.

l'indipendenza del mondo dall'io sarebbe necessario dimostrare due cose: che l'apparizione non è esterna all'essere del mondo e che l'io è un essere del mondo, ma non diventa un io onnicomprensivo. Resta in sospeso anche un'altra domanda: come va pensato l'apparire dato che di esso fa parte anche il nascondimento (il suo non rapportarsi all'io)?

Escluse le vie dell'oggettività sopra criticate, bisogna tornare a interrogare l'apparire, condizione di tutte le condizioni del darsi del mondo. Patočka concepisce la fenomenologia come un metodo che conduce alla condizione di possibilità del darsi degli oggetti. Il nucleo della sua riflessione è l'ontologia del mondo naturale, e l'unico terreno possibile è quello ontologico. È importante interrogare l'apparire perché comprenderne il senso significa raggiungere il fondo ultimo di ciò che ci si presenta. Secondo Patočka è soltanto grazie all'*epoché* che si schiude un nuovo concetto di mondo: «l'*epoché*, così concepita, [dal punto di vista della filosofia fenomenologica] è una *conferma* della tesi del mondo, forse la più radicale, forse la sola che essa possa davvero ricevere»<sup>91</sup>. Per superare le figure dell'oggettività bisogna allora analizzare l'*epoché* che libera l'apparizione in quanto tale. L'*epoché* si fonda nel rapporto con qualcosa che non può essere oggettivato. In un seminario del 1973 il filosofo si è espresso così: «esiste una profondità dell'essere che sveliamo navigando contro-corrente rispetto alla nostra inclinazione generale e a ogni costituzione istintiva che tende verso la realtà, la cosalità, l'oggettività»<sup>92</sup>. All'esperienza e al suo senso, pertanto, sarà dedicato il prossimo e ultimo capitolo.

<sup>91</sup> PATOČKA, *Vom Erscheinen als solchem*, cit., p. 140.

<sup>92</sup> ID., *Platone e l'Europa*, cit., p. 155.

## Capitolo 4

### TRA ESPERIENZA E REALTÀ

«chi ha raggiunto lo stadio di non meravigliarsi più di nulla  
dimostra semplicemente di aver perduto  
l'arte del ragionare e del riflettere»  
Planck, *Autobiografia scientifica e ultimi saggi*, p. 148

«Più ci occupiamo delle visioni del mondo e dei loro contenuti  
e maggiore è il numero delle analogie che notiamo  
tra le forme che si ripresentano [...] ma è certo che l'anima umana ha una struttura  
che si esprime in tali pensieri»  
Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, pp. 4-5

Per parlare di realtà dobbiamo partire dall'esperienza che facciamo di essa, perché anche l'oggetto esistente diventa noto come esistente solo attraverso le esperienze di esso attraverso le quali ci viene dato come esistente<sup>1</sup>. La

<sup>1</sup> Rinvio a due citazioni di Husserl: «non vi è alcun luogo pensabile dove la vita di coscienza sia o debba essere spezzata sì da farci pervenire ad una trascendenza che potesse avere mai altro senso da quello di una unità intenzionale che si presenta nella stessa soggettività di coscienza» (HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 242) e: «siamo noi stessi la soggettività che non si trova già, come nella semplice riflessione psicologica, in un mondo costituito, ma porta in sé e de esegue come operazioni possibili tutte quelle in cui il mondo deve il suo esser divenuto» (ID., *Esperienza e giudizio*, cit., p. 107).

critica all'oggettivismo e alle sue molteplici figure, esposta nei capitoli precedenti, ci ha fatto capire che la costruzione razionale del mondo ci ha allontanato sempre più dal mondo dell'esperienza fenomenica, considerato dalla scienza come un aspetto soggettivo, e quindi anche "illusorio" della realtà. Come aveva rilevato Sellars, ci sembra quindi di trovarci sempre davanti a queste due prospettive: o consideriamo l'esperienza come ciò che ci dà la realtà, o abbandoniamo l'esperienza fenomenica per assumere la descrizione della realtà offertaci dalla scienza. E la domanda correlata alla seconda opzione è questa: la vera realtà è quella offertaci dalla scienza? E quale valore di realtà hanno le leggi della scienza?

In quest'ultimo capitolo, quindi, cercherò di spiegare, dentro a una prospettiva fenomenologica, in che senso possiamo parlare di esperienza e che cos'è l'esperienza<sup>2</sup>. La risposta a questa domanda ci porterà, di conseguenza, a ridefinire anche il senso della realtà.

### **1. In che senso parlare di esperienza?**

Potremmo esprimere la tesi che guida questo lavoro anche in questi termini: la fenomenologia ci insegna che parlare di oggetti è un modo improprio di esprimerci. È vero che, oltre agli oggetti reali, ci sono anche gli oggetti ideali, ma la storia della filosofia ci mostra che il termine oggetto reca con sé un'ambiguità in sé stesso perché, in realtà, esso contiene una molteplicità di significati. Quando parliamo di un oggetto, allora, ne parliamo sempre da un punto di vista particolare e parziale.

I greci, che vivevano in un mondo molto diverso dal nostro, avevano una tendenza fortissima a oggettivare vi-

<sup>2</sup> Questa domanda accompagna tutto il capitolo 2.

sivamente<sup>3</sup> ciò che pensavano. E di tale oggettivazione non ne facevano un problema perché per loro era naturale. Non avendo però il termine generico “oggetto”, parlavano di “cose” della percezione (αἰσθητά) e di cose del pensiero (νοητά). Pensare che l’oggettività non coincida esclusivamente con la percezione sensibile, consente di attribuire all’oggetto del pensiero un’estensione molto più vasta di quella della percezione sensibile<sup>4</sup>. Può sembrare allora che l’oggetto pensato (τά νοητά secondo Aristotele) sia l’oggetto nel senso più rigoroso del termine. Ciò che è pensato, inoltre, acquisisce una propria autonomia e una propria distanza dall’atto del pensiero. In questo senso, l’oggetto diventa il non-soggetto. Con ciò intendo dire che il pensiero ha sempre un ruolo centrale nella fondazione dell’oggettività perché l’oggetto è costituito dall’atto del soggetto che lo contrappone a sé. La problematica dell’oggetto in quanto presente al conoscente, quindi, nasce all’interno della questione psicologica nel senso antico del presentarsi a noi delle cose sensibili. I primi sviluppi di questa problematica li troviamo nel *De anima* aristotelico<sup>5</sup>. Poiché l’intelletto si rappresenta i suoi oggetti, sorge il problema del costituirsi dell’oggetto *come tale*, del valore della rappresentazione intellettuale dell’oggetto, ma anche quello del rappor-

<sup>3</sup> Secondo questa tendenza (non venuta meno nella nostra società dell’immagine) vedere un oggetto significa già conoscerlo o saperlo. L’etimologia aiuta a comprendere questo legame: il verbo greco ὄραω (io vedo), è un verbo politematico che ha tre temi verbali: ὄρα-, ἰδ- e ὄπ-. Dal secondo tema verbale (ἰδ-) deriva l’aoristo εἶδον e il perfetto οἶδα che significa: io ho preso visione, e quindi so.

<sup>4</sup> D’altra parte c’è in noi anche la necessità di evitare un riduzionismo concettuale, motivata dal fatto che non solo i concetti matematici, ma anche ciò che crediamo e speriamo è presente al nostro pensiero in altro senso.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *De anima*, a cura di G. Movia, Loffredo editore, Napoli 1991<sup>2</sup>.

to tra oggetto e soggetto<sup>6</sup>. Com'è noto, per indicare ciò che noi chiamiamo "oggetto", Aristotele usa il sostantivo ὑποκείμενον (lat. *sub-iectum*, cioè che è posto sotto) con due significati<sup>7</sup>: 1. ontologico (indica la materia che è il sostrato delle forme<sup>8</sup>, o la sostanza che è il sostrato degli accidenti<sup>9</sup>), 2. logico-predicativo (indica il soggetto del giudizio e della proposizione). Il problema dell'oggettività, quindi, è la ricerca di come mai una realtà esterna ai sensi e all'intelletto possa divenire loro oggetto conosciuto, immanente a questa facoltà. Per Aristotele basta la presenza della realtà ai sensi perché essa venga percepita; per spiegare poi come l'intelligenza umana abbia in sé l'intelligibile egli ricorre al processo dell'astrazione operata dall'intelletto<sup>10</sup>. Il concetto di oggetto ha assunto un ruolo centrale tra Ottocento e Novecento con Brentano<sup>11</sup> perché con Brentano l'oggetto riguarda una cosa o un ente secondo l'aspetto o il punto di vista con cui essi ci sono psichicamente presenti. Cioè, ogni attività psichica ha un "oggetto" a cui tende, sia esso visibile, udibile, ecc. Nel capitolo secondo abbiamo visto che anche Husserl nella *Crisi* torna all'ambito della psicologia. Richiamando ciò, voglio semplicemente ricordare che l'identificazione del reale con l'oggettivo è tipico dell'età moderna, come pure l'identificazione della verità obiettiva con la verità in sé (cioè, con la verità che si contrappone all'apparenza). Connesse a queste osservazioni, per completezza, do-

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, 5, 6, 417 b 20 ss.

<sup>7</sup> Cfr. GUZZO A., MATHIEU V., *Oggetto*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, pp. 8065-8066.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino, 1999, I, 7, 190 b 20; Id., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, V, 28, 1024 b 9.

<sup>9</sup> Id., *Metafisica*, cit., I, 4, 985 b 10.

<sup>10</sup> Cfr. Id., *De anima*, cit., III, 5, 430 a 10 ss.

<sup>11</sup> Cfr. FRANZ BRENTANO, *Psicologia dal punto di vista empirico*, I, tr. it. di G. Gurisatti, Laterza, Roma 1997.

vremmo chiarire anche quale ontologia assumiamo come riferimento, tenendo conto anche delle correlate questioni metafisiche che essa implica<sup>12</sup>.

All'interno dell'atteggiamento fenomenologico, invece, la presenza (o evidenza) assoluta di ciò che è presente è impossibile perché non siamo mai di fronte a "oggetti" dati in maniera definitiva e completa; da qui deriva la necessità per la fenomenologia di trasgredire il dato assoluto e di criticare un certo modo di pensare l'esperienza. Come osserva anche Derrida, neppure nell'ambito della riduzione vi è un'aderenza dogmatica o "metafisica" all'evidenza originariamente offerente<sup>13</sup>. Secondo Husserl, infatti,

L'idea della verità obiettiva, cioè della conoscenza, è determinata fin dall'inizio dal suo contrasto con l'idea della verità e della conoscenza della vita extrascientifica, che, nelle sue validità d'essere e nell'aperto orizzonte universale che essa costantemente include coscienzialmente, è designata dal concetto di mondo-

<sup>12</sup> Come suggerisce l'etimologia, l'ontologia è lo studio dell'essere, di ciò che esiste. Quindi, si chiede: quali entità o tipi di entità esistono? Esistono entità astratte (come i numeri) oltre a entità concrete (come le persone)? Esistono proprietà o universali che istanziamo le entità particolari? (cfr. "Object" e "Ordinary Objects" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/object/> e <https://plato.stanford.edu/entries/ordinary-objects/> - 03.11.2024). Uno dei compiti della metafisica, invece, è scomporre la realtà in categorie. È un interrogativo metafisico, ad esempio, chiedersi qual è l'estensione di un oggetto o se esistono cose che non sono oggetti e che natura hanno. "Oggetto" è una categoria astratta e generale, ma secondo la teoria dei *bundle* gli oggetti sono *bundle* di proprietà. Le teorie delle proprietà più comuni sono la teoria dei *tropi* e gli universali immanenti.

<sup>13</sup> Cfr. JACQUES DERRIDA, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1996, *Introduzione*, p. 9. Possiamo affermare ciò mantenendo comunque per vero che, secondo Husserl, «nel suo fondamento ultimo, la filosofia non è sicuramente nient'altro che un'intenzione diretta a una conoscenza assoluta» HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, cit., p. 39.

della-vita, il primo in cui noi ci imbattiamo. Nella vita, e quindi in questo mondo, vale come “reale” ciò che si attesta attraverso l’esperienza. Qualsiasi intenzione, qualsiasi validità d’essere in senso lato, se non è ancora un’intenzione sperimentale (per esempio una semplice percezione), dev’essere verificata attraverso l’esperienza<sup>14</sup>.

Questo testo mi sembra molto importante perché afferma il primato e l’intrascendibilità dell’esperienza (nel senso che ogni pretesa di realtà riconduce alle strutture dell’esperienza). In questa prospettiva possiamo riconoscere che il problema sottostante all’obiettivismo diventa il problema della rottura tra esperienza e scienza<sup>15</sup>. Se la mente per sua natura compie continue oggettivazioni e la scienza è una modalità di conoscenza vera della realtà (nel senso che la rischiarata), e se i concetti scientifici non sono mere convenzioni o finzioni, allora – come osserva Costa – «dobbiamo approfondire in che senso questi enti [...] abbiano una relazione con l’esperienza, evitando di pensare che questa relazione, se sussiste, debba essere una relazione immediata»<sup>16</sup>. Cioè, il rapporto tra esperienza e oggettualità scientifiche va pensato come strutturato da passaggi o soglie, che sono le nostre generalizzazioni, idealizzazioni e formalizzazioni. Nel suo

<sup>14</sup> ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008, Appendice XVIII (al § 34), p. 488. In definitiva, l’esperienza dà all’essere intenzionato l’essere reale.

<sup>15</sup> Ad esempio, «se la spazio-temporalità del mondo così com’è colta nel corso dell’esperienza ordinaria è ignorata dalla scienza obiettiva è perché la vita teoretica e scientifica è entrata a far parte dello stesso orizzonte del mondo-della-vita, è perché l’atteggiamento artificioso dello scienziato che invece di tavoli e spazi aperti vede punti matematici, rette “pure”, piani è diventato uno dei modi in cui il senso comune guarda il mondo» DANILO MANCA, *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Edizioni ETS, Pisa 2016, p. 106.

<sup>16</sup> VINCENZO COSTA, *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 88-89.

procedere, però, a un certo punto la scienza compie anche una rottura rispetto all'esperienza<sup>17</sup>. La lezione husserliana, che abbiamo ripercorso nel capitolo secondo, ci ricorda che c'è un ordine di fondazione di questi processi di idealizzazione, un ordine che parte dall'esperienza percettiva ordinaria e arriva a determinare il reale mediante enti (o costruzioni) di ragione. Questi enti non stanno dietro l'esperienza, ma possono procedere in maniera autonoma e non intuitiva. Come osserva Manca, Husserl amplia perciò la nozione di esperienza «rendendola sinonimo di un processo di maturazione che porta alla formazione dell'atteggiamento filosofico»<sup>18</sup>. Da un lato, quindi, non dobbiamo perdere di vista le diverse fasi che dall'esperienza portano alla scienza<sup>19</sup> (quindi, il rapporto di fondazione), dall'altro lato non dobbiamo dimenticare nemmeno la discontinuità tra realtà esperita e realtà pensata. E, in questo modo, passiamo da ciò che possiamo *vedere* a ciò che possiamo soltanto *pensare*.

Pertanto, per parlare della realtà ci soffermeremo nel prossimo paragrafo sul concetto di esperienza dal punto di vista fenomenologico. Dire "esperienza" significa riferirsi sempre all'esperienza di una coscienza intenzionale, e la coscienza *in-tende* (cioè tende a) ciò che abbiamo *in persona* davanti agli occhi. L'esperienza, quindi, è ciò che verifica l'essere intenzionato; Husserl dice: «la verifica stessa dà all'essere che prima era stato "meramente

<sup>17</sup> Le rotture epistemologiche della scienza (o discontinuità nette tra l'ordine del pensiero e quello dell'esperienza) sono importanti perché evitano di farci ricadere in un'interpretazione obiettivistica forte (che coincide con il naturalismo). Come abbiamo visto nella nota 63 del capitolo 2, per Husserl dal punto di vista filosofico il nesso tra ragione e mondo è essenziale per la correlazione fenomenologica fondamentale.

<sup>18</sup> MANCA, *Esperienza della ragione*, cit., p. 114.

<sup>19</sup> Costa elenca ben dieci fasi. Cfr. COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., pp. 89-90.

intenzionato” il carattere dell’essere “reale” e vero, la verifica dell’“è-proprio-così”»<sup>20</sup>.

Anche il concetto di “esperienza”, però, va delimitato perché ha molti significati: di quale esperienza parliamo? Nella *Crisi* Husserl dice: «dobbiamo indagare l’esser umano nell’esperienza»<sup>21</sup> e per lui, come abbiamo visto, il mondo-della-vita è «la fonte di evidenza ultima che dev’essere indagata»<sup>22</sup>. In Husserl, quindi, l’esperienza del mondo, intesa in maniera non obiettivistica, appartiene a questo *a priori*<sup>23</sup>. La scienza ha sviluppato e articolato in schemi geometrico-matematici questo *a priori* della natura ricavandone una propria concettualità, ma «nel mondo della vita troviamo [...] *le stesse strutture che le scienze obiettive presuppongono nel mondo in sé*, soltanto prive di quell’esattezza che vige nell’*a priori* obiettivo»<sup>24</sup>. Questa asserzione può essere spiegata anche in questo modo: le relazioni tra i fenomeni che si manifestano nell’esperienza sono anche relazioni di tipo causale<sup>25</sup>, ma parlare di nessi di interdipendenza di tipo causale tra i fenomeni dell’esperienza è diverso dall’usare la nozione di causalità utilizzata dalla scienza. Infatti, come abbiamo

<sup>20</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 489.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>23</sup> Cfr. ID., *Esperienza e giudizio*, cit., § 8, p. 63: «Il mondo come tutto (*Ganzes*) è sempre già dato-prima passivamente nella certezza» anche se «geneticamente più originario del nostro dirigerci alla conoscenza del mondo come un tutto è il dirigerci all’esistente singolo, per conoscerlo». Sul contributo critico di Heidegger al concetto husserliano di mondo cfr.: CARLETON B. CHRISTENSEN, *The world*, in S. LUFT – S. OVERGAARD (a cura di), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2012, pp. 201-221.

<sup>24</sup> COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 93.

<sup>25</sup> Per Husserl, «*le causalità* non sono meramente supposte, bensì “visute”, “percepite”» HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo*, a cura di V. Costa, Edizioni Einaudi, Torino 2002, p. 47.

già visto nel capitolo 2, la causalità non deriva dallo stile induttivo dell'esperienza prescientifica<sup>26</sup>. In questo senso – come osserva Costa – grazie alla nuova scienza siamo in presenza di una «esperienza aumentata»<sup>27</sup> nel senso che emergono da essa nessi di esperienza che l'esperienza ordinaria non poteva darci. In sintesi, potremmo dire che il senso del ragionamento proposto da Husserl è questo: è necessario chiarire che la natura delle scienze esatte non è la natura realmente intuita e esperita, e per questo dobbiamo riabilitare il mondo della δόξα tanto disprezzato, ricorrendo al termine “esperienza”. Se, come abbiamo chiarito, un'interpretazione obiettivistica delle scienze disattende il senso dell'esperienza, le scienze possono però avanzare la pretesa di farci conoscere il vero essere della natura, a condizione di non andar contro il concetto naturale di mondo<sup>28</sup>.

Rispetto a questo ragionamento, però, oggi non possiamo più dire che parlare dell'esperienza equivale a rispondere soltanto alle domande che il mondo della vita ci pone, perché il nostro concetto di esperienza è diverso, è appunto “aumentato”<sup>29</sup>. A mio parere, in Husserl troviamo una posizione di equilibrio nel senso che egli da un lato insiste sul ruolo dell'esperienza sensibile/percettiva (dalla quale deriva l'idea che ciò che è più primitivo è anche più fondamentale<sup>30</sup>), dall'altro lato afferma

<sup>26</sup> Cfr. ID., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 68.

<sup>27</sup> COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 95.

<sup>28</sup> Questa condizione implicherebbe, perlomeno, che la scienza traesse la validità del proprio procedere dal riferimento all'esperienza e che il pensiero concettuale non oltrepassasse il piano fenomenico.

<sup>29</sup> Gli sviluppi più recenti della tecnica, quelli connessi ad esempio all'intelligenza artificiale, dovrebbero stimolarci a chiarire con gli strumenti concettuali della fenomenologia se ciò che produciamo significa un nuovo livello di realtà, o se è legittimo parlare di un'“esperienza virtuale”.

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*

che il mondo, in quanto realtà, è accessibile anche per la teoria scientifica, ma «resta sempre aperto»<sup>31</sup>. A me pare che “aperto” possa essere interpretato in questo modo: il mondo rimane sempre e comunque un orizzonte totale che abbraccia tutto, ma è un fondamento diverso (trascendentale)<sup>32</sup>. Infatti, non è concepito *a priori* come qualcosa di previo, ma come un punto di arrivo, raggiunto al termine di una ricostruzione *a posteriori* delle esperienze della coscienza. Il mondo, quindi, rimane un correlato della nostra coscienza intenzionale che ne garantisce l’unità; è questa «ecceterazione» della nostra esperienza, della prosecuzione in una infinità di datità possibili, «una costruzione sistematica dell’infinità delle esperienze possibili»<sup>33</sup>.

## 2. Che cos’è allora l’esperienza?

Nel capitolo 2 e in 4.1 abbiamo detto che la ragione determina ciò che l’essere è. Di fronte al pericolo di soccombere nel diluvio scettico, nel 1935 Husserl ribadisce che è la ragione a dare senso a ogni cosa<sup>34</sup>. In questa prospettiva, allora, è impossibile separare veramente la ragione dall’essente. Si tratta del nesso tra ragione e mondo che Husserl chiama: correlazione fenomenologica

<sup>31</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 314.

<sup>32</sup> Espresso con un’impostazione heideggeriana, potremmo dire che non ci poniamo il problema della verità perché siamo esseri razionali e perché abbiamo un mondo, ma ci poniamo questi problemi in quanto viviamo già in un’*apertura* del mondo che ci dispone verso certi significati e certi giudizi, piuttosto che verso altri.

<sup>33</sup> Id., Manoscritto A VII 1, p. 14. Databile agli anni venti del XX secolo.

<sup>34</sup> Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 42-43. Ricordo che, per Husserl, anche il giudizio, che è il «titolo della *totalità degli atti-d’io oggettivanti*, ossia [...] degli atti dossici» (Id., *Esperienza e giudizio*, cit., § 13, p. 137) svolge una funzione significante, per cui l’oggettivazione del giudizio significa dare significato a un’esperienza.

fondamentale. Possiamo dire che la ragione è tale nesso. In questo paragrafo mi soffermerò prima sul concetto di correlazione (perché intrinsecamente legato al concetto di esperienza) e poi ancora sul concetto fenomenologico di esperienza.

Nella prospettiva fenomenologica, la correlazione ci dice che noi non consideriamo mai la realtà come esistente “in sé”, cioè come qualcosa di slegato dall’esperienza del soggetto, perché la realtà si costituisce proprio nei decorsi dell’esperienza<sup>35</sup>. Soltanto da questi decorsi essa attinge un senso e una legittimità. Tenendo conto del fatto che nei testi husserliani non è facile distinguere il piano ontologico da quello gnoseologico del ragionamento, mi sembra importante ribadire una distinzione che anche Costa rileva, e cioè il fatto che «l’esperienza non va confusa con la conoscenza»<sup>36</sup>. Questa confusione, che è l’errore fondamentale di tutto il neokantismo, ci ricorda che fare esperienza di qualcosa non equivale a esprimere dei giudizi su quello che esperiamo. Infatti, come scrive lo stesso Husserl, «la sintesi dell’esperienza sensibile (la sintesi sensibile) non è una sintesi intellettuale»<sup>37</sup>. Ciò significa che l’esperienza non è un materiale caotico che verrebbe messo in forma dalle categorie dell’intelletto per essere poi espresso mediante il linguaggio, ma l’esperienza possiede già una propria autonomia, delle regole e una propria capacità di auto-organizzarsi<sup>38</sup>. Questo concor-

<sup>35</sup> Su questi temi rinvio al bellissimo libro di COSTA, *Psicologia fenomenologica. Forme dell’esperienza e strutture della mente*, Scholé, Brescia 2018. Dire che l’oggettivo e il soggettivo possono essere compresi correttamente solo nella reciproca relazione argomenta contro qualsiasi assolutismo che taglierebbe fuori le verità delle scienze dalla loro relazione con i soggetti umani.

<sup>36</sup> ID., *Esperienza e realtà*, cit., p. 51.

<sup>37</sup> HUSSERL, Manoscritto A VII, p. 14/4a.

<sup>38</sup> Già nelle *Ricerche logiche* Husserl scrive che dall’esperienza otteniamo *distinzioni oggettive* per le quali «non è necessario alcun ricorso

da con la convinzione di Husserl che il mondo-della-vita abbia già una sua struttura di manifestazione. Anche i dati dell'esperienza, quindi, hanno delle forme proprie di autostrutturazione. Per questo motivo, allora, una cosa è l'oggetto esperito, un'altra cosa è l'oggetto conosciuto. Dare il primato all'esperienza significa fare attenzione al manifestarsi del reale e non trasformarlo subito in un costrutto concettuale perché tale operazione reca con sé, come conseguenza, una svalutazione dell'esperienza in quanto tale. Nella tradizione del pensiero moderno, però, è avvenuta proprio questa riduzione dell'esperienza prevalentemente al piano soggettivo (l'obiettivismo ne è l'esempio). La struttura dell'apparire (o della manifestazione) non può essere però un fatto soggettivo, e non riguarda nemmeno le caratteristiche psicologiche personali; piuttosto, essa si radica nel darsi *delle cose stesse*<sup>39</sup>,

alla coscienza» Id., *Ricerche logiche*, II, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 68 (Terza Ricerca). Questo è il tema anche delle sintesi passive e del primato dell'antepredicativo rispetto al categoriale. Su questo rinvio a: Id., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Brescia 2016; Id., *Esperienza e giudizio*, cit., Sezione prima; BRUCE BÉGOUT, *La généalogie de la Logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Vrin, Paris 2000; FEDERICA BUONGIORNO, *Logica delle forme sensibili: sul precategoryale nel primo Husserl*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2014; FRANCESCO SAVERIO TRINCIA, *Per una fenomenologia della passività. Osservazioni comparative su logica e fondazione passiva in Husserl*, in Schibboleth Edizioni, Roma 2020.

<sup>39</sup> Dire che ci sono date *le cose stesse*, e non dei dati sensoriali, permette a Husserl di concepire l'intuizione non solo come intuizione sensibile, ma anche come intuizione categoriale. Ciò che ci è dato, in realtà, è un senso attorno al quale i decorsi fenomenici si raccolgono. Ancora una volta, l'obiettivismo fallisce nel senso che non coglie il modo in cui le cose si mostrano all'interno dei decorsi fenomenici dell'esperienza (nelle manifestazioni, negli adombramenti e nei modi di datità – *Gegebenheitweisen* – propri delle cose che si manifestano). Dal carattere processuale delle manifestazioni emerge che anche il senso di un fenomeno non è mai qualcosa di dato in modo definitivo (cioè *non coincide* mai con la realtà), ma ha sempre un carattere processuale. In realtà, quindi, più propriamente il senso è una pretesa di verità perché ci è

ossia nell'apparire in quanto tale. Come fa notare ancora Costa, il primato dell'esperienza significa «descrivere e fare emergere regole strutturali ed oggettive attraverso cui si articola la nostra esperienza»<sup>40</sup>. Pensare la correlazione (che viene prima dei due poli, soggettivo e oggettivo) significa dunque non perdere mai di vista la connessione dei rimandi interni (dati sempre in una corrente temporale) che struttura l'apparire e rende possibile un'esperienza sensata. Da questo punto di vista, il trascendentale (che in Kant riguarda le condizioni di possibilità della conoscenza) nella fenomenologia riguarda le condizioni di possibilità della manifestazione che si danno già dentro all'esperienza. La soggettività (o coscienza trascendentale costituente) non costruisce la realtà, ma comprende ed esplicita questa struttura interna al reale<sup>41</sup>. In altre parole, non è la mente a creare il mondo, ma, al contrario, il mondo struttura già la nostra mente.

La correlazione fenomenologica fondamentale è quindi un richiamo a non perdere un punto di vista di "perfetto equilibrio" e a non assolutizzare nessuno dei due poli della relazione: né quello soggettivo (pena il cadere in una forma di idealismo), né quello oggettivo (quindi, contro la tendenza insita nell'atteggiamento naturale e anche nell'obiettivismo a dimenticare le funzioni costituenti proprie della soggettività). Criticando l'obiettivismo, in fondo, Husserl vuole superare una di queste due tendenze troppo unilaterali della ragione che contravvengono al senso più autentico dell'esperienza. L'interpretazione obiettivistica, in particolare, pretendendo di determinare

dato pienamente soltanto quando la cosa potrà essere vista da tutti i punti di vista possibili. Il senso, pertanto, dev'essere sempre corretto nelle esperienze successive che facciamo.

<sup>40</sup> COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 54.

<sup>41</sup> Questo è forse il senso più corretto in cui intendere il significato del concetto heideggeriano di *Auslegung*.

sempre più precisamente l'esperienza<sup>42</sup>, ne fraintende il senso perché arriva a considerare il mondo dell'esperienza come illusorio, ma dimentica che essa stessa trae i suoi concetti (e quindi anche la propria legittimità) proprio da questo mondo. Questo ragionamento ci conduce a:

- 1) non abbandonare il fondamentale concetto naturale di mondo<sup>43</sup>. Data la sua primaria importanza, infatti, possiamo dire che ogni nostra esperienza è un'esperienza *del mondo* (e non di sensazioni slegate).
- 2) in secondo luogo, approfondire il senso della correlazione fenomenologica fondamentale ci aiuta a correggere la nostra comprensione della natura della relazione tra mondo-della-vita e mondo scientifico-oggettivo.

Il concetto di esperienza è il punto di partenza di ogni analisi fenomenologica<sup>44</sup>. In tedesco Husserl impiega regolarmente due termini: *Erfahrung* ed *Erleben*. Il primo termine significa che l'esperienza è esperienza *di* qualcosa, di un oggetto che incontriamo intenzionalmente; il secondo, invece, è centrato maggiormente sull'aspetto interiore o mentale: indica cioè il senso dell'esperienza, l'esperienza vissuta o il vissuto personale che ha una evidenza propria (*Erlebnis*). La maggior parte delle esperienze sono vissute attraverso una direzionalità verso degli oggetti, e anche quando l'atto non è completamente

<sup>42</sup> Le validità del mondo, però, sono sempre relative perché in costante mobilità; inoltre, si danno in un flusso inarrestabile di trasformazioni e di rettifiche. Ciò significa che non c'è nulla di dato in maniera definitiva, una volta per tutte.

<sup>43</sup> Rinvio alle lezioni del 1910-1911 su questo tema. Cfr. HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., capitolo primo.

<sup>44</sup> Per un approfondimento di questo concetto rinvio a: JÉRÔME DE GRAMONT, *Erfahrung*, in *HUSSERL-LEXIKON*, a cura di H.-H. Gander, WBG, Darmstadt 2010, pp. 86-89.

oggettivante c'è comunque una direzionalità (ad esempio, una consapevolezza).

È importante fare una seconda precisazione quando si parla di esperienza in Husserl: l'esperienza del mondo percettivo<sup>45</sup> è un'esperienza mondana/empirica, ma dopo la riduzione fenomenologica diventa un'esperienza trascendentale. La descrizione vale sia per la vita quotidiana, caratterizzata da un'ingenua credenza nel mondo che per la scienza, ma la riduzione ci dà una visione critica dell'esperienza, intesa ora come fenomeno. Ciò apre il campo dell'esperienza trascendentale alle sue strutture universali come la temporalità, l'intenzionalità, l'orizzontalità, ecc. Da un lato, quindi, Husserl si allontana da una comprensione ingenua (o empirista) dell'esperienza perché per principio nessuna esperienza, che resta necessariamente sempre contingente, può fondare una scienza eidetica, né può rappresentare la fonte ultima dell'evidenza apodittica riguardo a un ente; dall'altro lato, però, l'area dell'esperienza sensoriale è già caratterizzata dalla normatività e il categoriale ci è dato anche nella sensibilità<sup>46</sup>. Infatti ogni logica, ogni teoria del giudizio e la lo-

<sup>45</sup> In Husserl la percezione funziona come esperienza primordiale, come «coscienza della *presenza in carne e ossa di un obiectum individuale*» (HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, cit., § 39, p. 94). Essa, quindi, è la fonte ultima da cui trae alimento la tesi generale del mondo. Fa parte della peculiarità della coscienza percettiva di essere un'auto-donazione fisica (una datità). Pertanto, la percezione della cosa è rappresentativa di tutte le altre percezioni. Cfr. *Erfahrung* in WÖRTERBUCH DER PHÄNOMENOLOGISCHEN BEGRIFFE, a cura di H. Vetter, Meiner Verlag, Hamburg 2004, pp. 152-155.

<sup>46</sup> Come osserva Costa, a partire dagli anni venti Husserl intende mostrare che l'esperienza esibisce forme di auto-strutturazione. Nella stessa esperienza ante-predicativa, ad esempio, sono già presenti modalizzazioni (come la certezza, la negazione, il dubbio, la propensione, la disgiunzione) che troviamo anche nel giudizio, ma dipendono dalla maniera in cui i dati si organizzano in sintesi passive. E sul piano dell'esperienza troviamo già la giustificazione della struttura logica

ro evidenza predicativa devono essere geneticamente riconducibili all'evidenza non predicativa o pre-predicativa «che porta allora il nome esperienza»<sup>47</sup>. Come abbiamo visto nel capitolo secondo, questo riferimento al regno delle “prove originali” si dà sotto il titolo di mondo-della-vita, nel quale viviamo sempre e che fornisce anche la base per tutte le nostre costruzioni scientifiche.

Questa posizione apparentemente “ambivalente” nei confronti dell'esperienza (che porta Husserl a sospendere l'atteggiamento naturale) trova probabilmente la sua vera spiegazione in uno spostamento del concetto di esperienza, ossia: Husserl intende affermare che l'unico fondamento di ogni vera conoscenza oggettiva diventa la soggettività trascendentale<sup>48</sup>. Ciò che viene così messo in luce non è tanto l'esperienza in quanto tale, quanto piuttosto la vita trascendentale della coscienza che questa esperienza realizza: una vita centrata sull'ego trascendentale. Oggetto della descrizione del fenomenologo è quindi la fenomenalità dei fenomeni.

Nel senso più ampio e comprensivo, per Husserl «l'esperienza è l'esser coscienti di essere di fronte alle cose stesse, di afferrarle e di possederle in modo affatto diretto»<sup>49</sup>. Il concetto di *mondo*, quindi, diventa l'orizzonte di tutto ciò che può essere sperimentato ed è a questo con-

“soggetto-predicato”. In questo senso, allora, il giudizio è l'esplicitazione di strutture interne contenute nella stessa esperienza, attraverso le quali l'esperienza si articola. Cfr. HUSSERL, *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Brescia 2016, pp. 101-146 (Sezione prima. La modalizzazione); ID., *Meditazioni cartesiane*, cit., § 39, pp. 116-118; VINCENZO COSTA, *Husserl*, Carocci editore, Roma 2009, pp. 85-90.

<sup>47</sup> HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 217.

<sup>48</sup> ID., *Meditazioni cartesiane*, cit., § 12, pp. 61-62.

<sup>49</sup> ID., *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 239.

cetto che ora intendo rivolgermi<sup>50</sup> in conclusione di questo lavoro.

### 3. Che cos'è la realtà?

Da quanto detto fin qui, al centro della problematica della fenomenologia c'è la questione del mondo perché l'esperienza avviene nel mondo e perciò è sempre esperienza *del* mondo. Qualcosa entra nella nostra esperienza solo perché si innesta in un intero di significato, e cioè «intrattiene relazioni con tutto il resto del sistema di implicazioni intenzionali che costituisce il piano di immanenza dell'esperienza»<sup>51</sup>. Nella *Crisi* Husserl scrive che «il mondo è un costante presupposto; il problema è di sapere ciò che esso è»<sup>52</sup>. Indagare che cosa sia il mondo per la fenomenologia vuol dire anzitutto indagare «il come dei modi di datità (*Wie der Gegebenheitsweisen*)»<sup>53</sup> dei fenomeni, e quindi significa ritornare all'esperienza antepredicativa. Questo ci fa capire che il concetto di realtà si costituisce proprio all'interno dell'esperienza perché, secondo Husserl, essere un oggetto reale non significa altro che avere un posto all'interno del mondo intenzionato dalla coscienza secondo la modalità temporale<sup>54</sup>. La re-

<sup>50</sup> Husserl scrive che quello del mondo non è un tema «accessorio e parziale» (ID., *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 151); Il concetto naturale di mondo è «un tema fondamentale attorno al quale si collasano una molteplicità di problemi e di snodi teoretici» (COSTA, *Introduzione*, in HUSSERL, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. XV). Husserl tematizza questo concetto in *Beilage XXVII*, <*Subjektivität und natürlicher Weltbegriff*> (ottobre 1925), in HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962, pp. 487-506.

<sup>51</sup> COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 57.

<sup>52</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 280.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>54</sup> Cfr. ID., *Esperienza e giudizio*, cit., § 38, pp. 391-393.

altà, quindi, non consiste in un dato oggettivo, ma in ciò che ci attesta l'esperienza che facciamo. A conferma di ciò leggiamo sempre nella *Crisi*: «La semplice esperienza in cui è dato il mondo-della-vita è il fondamento ultimo di qualsiasi conoscenza obiettiva»<sup>55</sup>. Se l'esperienza è il terreno ultimo di ogni giustificazione razionale, allora questa è la base delle ragioni per cui l'esperienza non è costruita dai nostri schemi concettuali e dal nostro linguaggio che li esprime, ma ha proprie regole di strutturazione e di organizzazione. Ad esempio, vi sono relazioni spaziali e temporali interne ai fenomeni (relazioni di anteriorità e di posteriorità), e quindi legalità strutturali immanenti all'ordine fenomenale. Le stesse leggi scientifiche, quindi, colgono in realtà relazioni *tra* fenomeni. E per Husserl, infatti, le legalità *a priori* sono materiali, cioè appartengono alle cose dell'esperienza. Come abbiamo abbondantemente dimostrato, questo conduce non solo ad abbandonare qualunque posizione obiettivista o naturalistica, ma anche un'istanza fondazionale fondata sulla soggettività<sup>56</sup>.

Tento ora di rispondere alla domanda posta nel titolo di questo paragrafo.

Dire che cos'è la realtà significa accorgerci anzitutto che il mondo non è costruito da noi, ma è esso che si rivolge e si manifesta a noi. La domanda corretta da porci sarebbe allora questa: cosa vuol dire pensare il mondo che ci sta di fronte? Se ci riferiamo alle *Ricerche logiche*,

<sup>55</sup> Id., *La crisi delle scienze europee*, cit., § 66, p. 248. In tedesco: *ist letzte Grundlage aller objektiven Erkenntnis*. Per questo non incontriamo mai semplici oggetti isolati, ma sono sempre colti sullo sfondo del mondo.

<sup>56</sup> Sono consapevole della non adeguata giustificazione di questa affermazione. Seguire il percorso compiuto da Husserl nei vari scritti, in realtà, ci permette di constatare cambiamenti e approfondimenti del suo pensiero, ma anche prospettive differenti che si sovrappongono e vie lasciate aperte; questo, però, andrebbe ben al di là dell'intento di queste pagine.

per esempio, i vissuti di coscienza sono evidenti e certi; essi, però, non rinviano al mondo, ma a sé stessi. Quindi, il concetto stretto di vissuto (quello limitato alle *Ricerche logiche*) con la sua ascendenza cartesiana non basta da solo a guidare un progetto fenomenologico. Riconosciuto questo, allora, il concetto di mondo non è ricavato dalla totalità dei vissuti di coscienza, perché non si riferisce ai vissuti di coscienza, ma piuttosto – come giustamente rileva Costa – alla rete delle relazioni che li collegano<sup>57</sup>. Il mondo, cioè, non è la totalità delle nostre esperienze, ma è ciò che ci permette di spiegare perché ci rapportiamo a noi stessi in un certo modo piuttosto che in un altro modo.

Entrare in questa prospettiva significa allora riconoscere che il mondo non è il correlato di una conferma percettiva soggettiva, ma che *la percezione è il correlato di un mondo* provvisto di una coesione strutturale<sup>58</sup>. Come abbiamo già rilevato, in Husserl la percezione ha il primato (è l'*ursprüngliche Erfahrung*), ma essa implica un'intera problematica epistemologica soggiacente. Un'esperienza *non è una percezione*, cioè non possiede strutture come la cosa percepita, ma designa sempre i modi di datità di certi oggetti. Affinché un'esperienza sia anche una percezione, deve integrarsi con un sistema di percezioni che ha una propria coesione e una propria struttura. Per questo motivo, quindi, non vi può essere nessuna esperienza isolata. Anche la percezione, quindi, rinvia al mondo e, in questo

<sup>57</sup> COSTA., *Soggettività e mondo*, in «Leitmotiv», 2003, III, p. 14.

<sup>58</sup> Il primato dell'esperienza e l'affermazione di una legalità del pre-concettuale che, in quanto tale, è irriducibile alla logica dell'intelletto, ricorre in molti testi husserliani. Eccone un esempio tratto dalle *Idee* che, di per sé, rappresentano invece proprio la svolta trascendentale del pensiero husserliano: «L'esperienza e le sue esigenze precedono il pensiero concettuale e le sue esigenze» HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo*, cit., § 7, p. 410.

senso, «possiede un carattere olistico»<sup>59</sup>. Dire che la percezione appartiene al mondo significa dire che l'esperienza ci offre una percezione soltanto sullo sfondo dell'esperienza percettiva come un tutto; e quindi ogni esperienza dipende dal tutto dell'esperienza.

Il mondo, quindi, come totalità di significatività è un intreccio che lega e unisce ogni nostra esperienza dandole una significatività. Nell'impostazione trascendentale il mondo diventa così la condizione dell'apparire delle cose, dei significati delle nostre esperienze e dello stesso soggetto. "Mondo" quindi, non è il concetto di una cosa, ma «regola l'essere di tutte le cose nella loro concepibilità, e, quindi, nella loro forma particolare»<sup>60</sup>; è il campo di manifestazione di tutte le cose che è già dato alla coscienza, ma la coscienza non lo può mai afferrare esplicitamente e totalmente.

L'esperienza quindi, come scrive Claude Romano, «forma un sistema olistico»<sup>61</sup>. Da questo punto di vista, più che partire dagli atti intenzionali per capire il senso dell'esperienza, dovremmo partire dalla superiorità del concetto di essere-al-mondo<sup>62</sup>. Questa formulazione

<sup>59</sup> CLAUDE ROMANO, *Al cuore della ragione, la fenomenologia*, tr. it. di L. Possati, Mimesis, Milano-Udine, 2019, p. 495.

<sup>60</sup> HUSSERL, Ms. K III 6, p. 56.

<sup>61</sup> ROMANO, *Al cuore della ragione*, cit., p. 498. Anche Costa parla di «olismo dell'esperienza» (COSTA, *Esperienza e realtà*, cit., p. 72) nel senso dell'orizzonte strutturale dei rimandi. Da quanto abbiamo visto nel capitolo 2, astrarre e idealizzare (come fa la matematica) significa, invece, allontanarsi da una prospettiva olistica perché nasce dal prendere qualcosa come un tutto indipendente, anche se in realtà è solo una parte dipendente di un tutto più grande.

<sup>62</sup> Rispetto alla primarietà ontologica in Husserl della percezione, Heidegger ha messo meglio in luce che l'esperienza non è qualcosa di mentale o di psicologico, ma è una maniera di essere-al-mondo, ossia uno stare a contatto con le cose e con le persone senza intermediari, una transazione continua con l'ambiente che ci circonda. In Heidegger la comprensione è continuamente all'opera nel nostro sperimentare il mondo ed ha un carattere pratico (Cfr. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a

ci sembra esprimere meglio il senso di ogni singola esperienza nel senso che, in realtà, possiamo considerare ogni percezione come una proprietà del sistema stesso, cioè integrata nel tutto di cui essa è parte<sup>63</sup>. Se ogni nostra esperienza presenta una coesione strutturale con il tutto dell'esperienza nella sua totalità, deve allora integrarsi in un tutto dell'esperienza che resta irriducibile alle proprietà di organizzazione delle sue parti.

Seguendo questa linea di pensiero, la soggettività e il *cogito* perdono la loro "sovranità"<sup>64</sup> e diventano l'apertura in cui si rivela il senso d'essere delle cose. A maggior ragione, allora, qualsiasi concezione obiettivistica è esclusa in partenza perché il costituirsi della realtà avviene prima del *cogito*, e non avrebbe alcun senso parlare di un essere "obiettivo" (vero in sé stesso) che non si dia in successive manifestazioni fenomeniche. Piuttosto, l'io è ricettività delle manifestazioni fenomeniche mondane; la realtà esiste per noi sempre soltanto in quanto si costituisce in molteplici atti di esperienza. Come dice Husserl, non avrebbe nemmeno senso parlare di realtà dove non facciamo esperienza di essa. E di conseguenza, inoltre, non possiamo nemmeno più pensare il mondo come una totalità di cose, perché esso diventa la condizione stessa dell'apparire delle cose.

Per designare questa condizione dell'apparire la fenomenologia utilizza anche il termine *orizzonte*. A tal riguardo Romano scrive: «Molto più che i *fringes* di James, l'orizzonte fenomenologico realizza il superamento di una concezione dell'oggetto come correlato di una visio-

cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, §§ 31-32, 44, 58, 68a).

<sup>63</sup> Husserl dedica la *Terza ricerca logica* alla dottrina del tutto e delle parti: la mereologia.

<sup>64</sup> Nel senso che la *Sinngebung* non proviene più da essi. Il conferimento soggettivo di senso è, in realtà, un aderire a una pre-delineazione passiva.

ne frontale, di un puro *theorein*»<sup>65</sup>. Se partiamo dall'orizzonte la cosa non può essere intesa né come un *objectum* né come un *Gegen-stand* perché, se comprendiamo il modo in cui siamo inseriti nel mondo e come la globalità del mondo è presente fin nelle minime percezioni a titolo implicito in tutte le parti, allora «l'oggetto non è altro che una panoramica limitata sul mondo e non il mondo un'appendice alla coscienza dell'oggetto»<sup>66</sup>. Qualunque nostra apprensione rimane limitata se la base a partire dalla quale osserviamo un fenomeno è lo sfondo che rende possibile qualunque apparizione all'orizzonte, ma che rimane sempre implicito e inosservato. In altre parole, questo significa che la totalità si sfugge sempre. Ogni apparizione, in fondo, rappresenta una modulazione potenzialmente illimitata di un tutto che noi non riusciamo mai a rendere tematico, ma che è la condizione di possibilità di ogni apparire. L'aspetto a mio parere maggiormente rilevante di questo concetto è che ha un ruolo cruciale nel senso che rimane sempre in sottofondo e indeterminato, eppure è ciò che determina tutto il resto. L'orizzonte non è la percezione di un oggetto, ma precede e accompagna sempre quest'ultima. Se fenomenologicamente la totalità degli adombramenti è infinita, allora anche la manifestazione ha una profondità infinita che non possiamo percepire, ma che appartiene alla cosa. E ancora: se l'orizzonte, dunque, è un fenomeno limite, «il residuo inoggettivabile di ogni oggettivazione»<sup>67</sup> non ci è mai possibile pensare il mondo come una somma di oggetti; al contempo dobbiamo anche riconoscere che «l'orizzonte precede la coscienza e la rende possibile ed è di un'altra natura rispet-

<sup>65</sup> ROMANO, *Al cuore della ragione*, cit., p. 507.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 508.

to a essa»<sup>68</sup>. Rispetto alla tendenza, innata dentro di noi all'oggettivazione<sup>69</sup>, l'orizzonte non va inteso invece come un limite negativo, che retrocede a mano a mano che l'oggettivazione del mondo avanza, ma esprime il modo positivo in cui il mondo si manifesta a noi. Come osserva ancora Romano,

Per apprenderlo bisogna sottrarre la descrizione al primato dell'oggetto e dell'oggettivazione per come regnano incontrastati nella fenomenologia husserliana. Non è partendo dall'oggetto e dal modo della sua presenza che si potrà pensare in seno ad esso l'orizzonte, ma è inversamente la pienezza interamente positiva della sua indeterminazione costitutiva [...] a permettere di cogliere l'orizzonte interno e esterno di un oggetto come dei casi particolari. Non si partirà quindi dall'oggettività per giungere a un pensiero del mondo come somma di tutti gli orizzonti, "orizzonte degli orizzonti" secondo l'espressione di Husserl. Al contrario, si scoprirà nella preminenza del mondo e nella pura positività di un'Apertura che nessun soggetto può anticipare né costituire lo sfondo onnipresente non circoscritto sul quale si staglia ogni orizzonte particolare. *L'orizzonte è la latenza propria a ogni apparizione del mondo nella sua coesione strutturale*<sup>70</sup>.

Il sottrarsi del mondo, quindi, non è un limite, ma appartiene al modo del suo darsi, è la sorgente a partire dalla quale ogni cosa comincia ad essere e ogni fenomeno (o situazione) si distacca dallo sfondo inoggettivabile del mondo. Diversamente da una certa impostazione

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 509. Tesi molto simili a queste sono state formulate dal filosofo ceco Jan Patočka.

<sup>69</sup> Nel senso che il pensiero è sempre pensiero dell'ente e si smarrirebbe se fosse posto dinanzi a qualcosa di diverso dall'ente; ma che il pensiero debba essere *soltanto* pensiero dell'ente: questo è perlomeno discutibile.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 514.

“coscienzialista” husserliana, «il mondo non ha bisogno di essere totalmente presente a una coscienza affinché la percezione formi un sistema olistico»<sup>71</sup>.

Dunque, se l'esperienza è una maniera di essere-al-mondo, viene da chiedersi se possiamo parlare ancora di un senso e come possiamo parlarne. Il senso, per quanto capisco, riguarda il rapporto tra ragione e realtà e personalmente concordo con l'interpretazione di Romano secondo la quale:

questa totalità di rinvii nella quale esso consiste può essere ugualmente determinata in termini anche di “significato” [...] Il mondo circostante [...] può dunque essere caratterizzato ontologicamente come “significanza” (*Bedeutsamkeit*)<sup>72</sup>.

Seguendo questo ragionamento, allora, il senso è presente già in modo passivo in ogni esperienza perché è la caratteristica olistica *del sistema* prima che essere un atto della soggettività cosciente che conferisce il senso<sup>73</sup>. Invece, descrivere l'essere-al-mondo come una percezione sensibile significa aderire a un atomismo e a un teoreticismo di principio che mette in luce, in realtà, proprio l'oblio del concetto di mondo come totalità (*Ganzheit*). Il senso, quindi, dipende per essenza dall'intero contesto a cui si riferisce<sup>74</sup>. Nel mondo, quindi, ogni cosa è ciò che è soltanto perché è già inserita in una totalità di cose che hanno qualcosa in comune con essa, anche se il mondo

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>73</sup> Ancora una volta la sintesi passiva (cioè, la legalità che organizza la sensibilità in maniera autonoma) resta sempre l'operazione primordiale e fondante; in sua assenza, l'esperienza si disgregherebbe in un caos di eventi e la mente non sarebbe più in grado di funzionare perché le verrebbe meno l'orientamento primario.

<sup>74</sup> Fenomenologicamente la nozione di rinvio (*Verweisung*) rimanda a qualcos'altro che rappresenta il proprio senso e la propria appagatività (*Bewandtnis*) e destinazione.

come connessione di tutti i rinvii non emerge mai come qualcosa di tematizzabile, ma rimane uno sfondo implicito e atematico.

Queste considerazioni sul senso trascinano con sé una domanda però: è ancora possibile allora dire che l'esperienza è soggettiva?<sup>75</sup> Lo è ancora? Sembra ora più corretto affermare che l'esperienza è sempre esperienza di sé e, allo stesso tempo, esperienza del mondo<sup>76</sup>. L'esperienza dev'essere sempre relativa a un soggetto, ma ha sempre un costitutivo carattere relazionale perché è esperienza di sé *nel mondo* ed esperienza *del mondo* rispetto a sé. Questo ribadisce l'idea che l'esperienza che faccio è esperienza in prima persona, ma non mi appartiene, perché non è *dentro* di me. Più correttamente possiamo affermare che l'esperienza è la maniera in cui *il mondo* si apre e si dà a me<sup>77</sup>.

Parlare dell'esperienza della realtà in questi termini assume, però, anche un altro aspetto tutt'altro che irrilevante. Come osserva anche Vincenzo Costa<sup>78</sup>, parlare del "mondo" come totalità strutturata e aperta rappresenta probabilmente una contestazione radicale a una filosofia trascendentale e all'intero progetto fenomenologico<sup>79</sup>. Questo tema, quindi, è un esempio di come nella

<sup>75</sup> Romano distingue 5 sensi di esperienza soggettiva. Cfr. *Ibid.*, pp. 605-638.

<sup>76</sup> Rinvio al saggio del 1972 di Jan Patočka intitolato: *Forma-del-mondo dell'esperienza ed esperienza del mondo* (in Id., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Centro studi Campostrini, Verona 2009, pp. 133-151).

<sup>77</sup> Non va dimenticato che la soggettività in cui si costituisce il mondo oggettivamente esistente non è, però, la coscienza singola, ma è l'intersoggettività, cioè la comunità intermonadica degli io.

<sup>78</sup> Cfr. COSTA, *Margini del trascendentale. Questioni metafisiche nella fenomenologia di Husserl*, Brescia, Scholé 2024.

<sup>79</sup> Partire, infatti, dal mondo come totalità preliminare aperta rompe con l'impostazione trascendentale "classica", che assegna il primato alla soggettività.

fenomenologia si delineino questioni metafisiche – “problemi-limite” (*Grenzprobleme*) nel linguaggio di Husserl – che non sono riducibili all’esperienza. Questo, però, muta il senso dell’esperienza perché l’esperienza della coscienza, invece di essere costituente, diventerebbe un epifenomeno o una parvenza (illusione). Mettere in discussione i margini dell’esperienza produrrebbe certamente nuovi sommovimenti nella fenomenologia e aprirebbe delle sfide non semplici per la ragione<sup>80</sup>.

In questo lavoro ho ripercorso sinteticamente in alcuni dei suoi momenti e delle sue espressioni il problema filosofico dell’oggettività. Essa rappresenta senz’altro una delle questioni più dibattute dal pensiero moderno e contemporaneo, e ha dato origine alle soluzioni più diverse: dallo scetticismo più radicale a un altrettanto radicale relativismo, dal realismo all’idealismo, a seconda che si neghi la possibilità di apprendere le cose come sono in sé stesse, o che si faccia dell’oggettività un dato o un prodotto della comprensione stessa. Criticare l’atteggiamento obiettivante (o cosificante) è quindi in primo luogo una critica del nostro conoscere e riguarda proprio le teorie della conoscenza. Ritengo, però, che abbiamo discusso di un modo di vedere la realtà che non può ridursi soltanto al livello teoretico<sup>81</sup>. Proprio per questo motivo desidero terminare con un’osservazione di carattere etico.

<sup>80</sup> Ad esempio, ci si può chiedere se qualcosa, per esistere, deve necessariamente manifestarsi per una coscienza; oppure se ha comunque senso parlare di qualcosa anche se non possiamo farne esperienza. In riferimento a questo tema, ci sembra che il contributo della fenomenologia a-soggettiva di Patočka sia uno dei più rilevanti. Mi permetto di rinviare, in quanto attinente agli sviluppi post-husserliani della riflessione sul concetto di mondo, al mio contributo: MARCO BARCARO, *Il mondo come paradosso. Patočka e gli sviluppi della Lebenswelt*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

<sup>81</sup> Cfr. GILBERT, *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, cit., p. 46.

Il pensare è sempre anche etico, perché coinvolge la coscienza che è anche *Gewissen*, coscienza morale. Allora, chiarire come pensiamo la realtà non si limita mai a una mera analisi; piuttosto fa presagire il modo in cui, forse spesso in maniera poco consapevole, *ci poniamo* di fronte alla realtà (sia che ci riferiamo a una persona, alla natura, o a un oggetto qualsiasi). Le “cose” – ma preferiamo qui dire i “fenomeni” – non si lasciano mai confinare da un unico punto di vista. Essi, piuttosto, richiedono un’accolgenza prudente, ci invitano a scoprire di più ogni volta che prestiamo attenzione ad essi. Per questo motivo, è sempre improprio parlare di conclusioni in filosofia perché la filosofia non dà risposte definitive che chiudono, ma, in quanto esperienza travagliata della coscienza che modifica il modo di vivere del soggetto umano, apre cammini e insegna a muoverci dentro alla complessità del reale. E se nelle relazioni aperte con le altre persone un’esigenza fondamentale è quella del mutuo riconoscimento (che ci consente di stare di fronte all’altro nella giusta postura interiore), dobbiamo riconoscere che anche il mondo reclama ormai da secoli il nostro riconoscimento. La coscienza della nostra relazione con esso non va solo pensata, ma soprattutto va impostata e *vissuta* in maniera più equilibrata.



## Bibliografia

- AGAZZI E., *Oggettività, intersoggettività, verità, realismo scientifico*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, pp. 8049-8061.
- ID., *Scientific Objectivity and Its Contexts*, Springer International Publishing, Cham 2014.
- AGASSI J., *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, tr. it. di E. Rivero, Borla, Roma 1983.
- ALTOBRANDO A., AURORA S., *Phenomenology and the Sciences*, in «*Studia Phaenomenologica*», 2024, XXIV.
- ANTISERI D., *Teoria unificata del metodo*, Liviana, Padova 1980.
- ARISTOTELE, *De anima*, a cura di G. Movia, Loffredo editore, Napoli 1991<sup>2</sup>.
- ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.
- ID., *Fisica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1999.
- AURORA S., *Filosofia e scienze nel primo Husserl. Per una interpretazione strutturalista delle Ricerche logiche*, Cleup, Padova 2017.
- AVENARIUS R., *Critica dell'esperienza pura*, tr. it. di A. Verdino, Editori Laterza, Bari 1972.
- ID., *Il concetto umano di mondo*, tr. it. di C. Russo Krauss, Morcelliana, Brescia 2015.
- BACHELARD G., *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di A. Alison, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- ID., *Metafisica della matematica*, a cura di C. Alunni, G.

- Ienna, Castelvecchi, Roma 2022.
- ID., *Studi di filosofia della scienza*, a cura di A. Cavazzini, Mimesis, Milano-Udine 2006.
- BACONE F., *Instauratio magna*, in ID., *Opere filosofiche*, I, tr. it. di E. De Mas, Laterza, Bari 1965.
- BADINO M., *L'epistemologia di Planck nel suo contesto storico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.
- BANCALARI S., *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003.
- BARBARAS R., *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007.
- BARCARO M., *Il mondo come paradosso. Patočka e gli sviluppi della Lebenswelt*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- BÉGOUT B., *La généalogie de la Logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Vrin, Paris 2000
- BENOIST J., *Pre-datità e filosofia trascendentale nella Crisi*, in G. GIGLIOTTI (a cura di), *Tre studi sulla Krisis*, supplemento alla «Rivista di storia della filosofia», 2008, LXIII (2), pp. 9-23.
- BERGHOFER P., *Transcendental Idealism in Kant and Husserl*, in *Natur und Freiheit*, Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, a cura di Violetta L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner, De Gruyter, Berlin-Boston 2019, pp. 3523-3532.
- BERNSTEIN A., *Objectivism in One Lesson: An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand*, Hamilton books, Connecticut 2008.
- BERNSTEIN R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basic Blackwell, Oxford 1983.
- BESOLI S., *Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl*,

- «Bollettino Filosofico», 2020, 35, pp. 249-279.
- BLONDEL M., *Lotta per la civiltà e filosofia della pace*, tr. it. di B. Gentile, Sansoni, Roma 1946.
- BOUCKAERT B., *Introduction*, in J. PATOČKA, *Conférences de Louvain: sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Ousia, Bruxelles 2001.
- BRENTANO F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, tr. it. di G. Gurisatti, Laterza, Roma 1997, 3 voll.
- BRINKMANN K., *Idealism without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Springer, Cham / Heidelberg / New York / Dordrecht / London 2011.
- ID., *Oggettività*, in L. ILLETTERRATI – P. GIUSPOLI (a cura di), *La filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci editore, Roma 2016.
- BUCCI P., *La crisi delle scienze europee di Husserl*, Carocci, Roma 2013.
- BUONGIORNO F., *Logica delle forme sensibili: sul precategoriale nel primo Husserl*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2014.
- BURGE T., *Origins of Objectivity*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- BURTT E.A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, London 2000.
- CARLINI A., PIERETTI A., *Teoria*, in *Enciclopedia filosofica*, XII, Bompiani, Milano 2006, pp. 11466-11477.
- CARR D., *Husserl's Problematic Concept of the Life-World*, «American Philosophical Quarterly» 1970, 7/4, pp. 331-339.
- CATAUDELLA Q. (a cura di), *I frammenti dei presocratici*, Cedam, Padova 1958.
- CHIEREGHIN F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2011.
- CHIGI N., *La metafisica di Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007.
- CHIODI P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di

- Comunità, Milano 1963.
- CHRISTENSEN CARLETON B., *The world*, in S. LUFT – S. OVERGAARD (a cura di), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2012, pp. 201-221.
- CONNELL R.J., *Matter and Becoming*, The Priory Press, Chicago 1966.
- COSTA V., *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*, Morcelliana, Brescia 2021.
- ID., *Husserl*, Carocci editore, Roma 2009.
- ID., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007.
- ID., *Introduzione*, in HUSSERL, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. di A. Staiti, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. XI-XLVIII.
- ID., *Margini del trascendentale. Questioni metafisiche nella fenomenologia di Husserl*, Brescia, Scholé 2024.
- ID., *Psicologia fenomenologica. Forme dell'esperienza e strutture della mente*, Scholé, Brescia 2018.
- ID., *Soggettività e mondo*, in «Leitmotiv», 2003, III, pp. 11-26 (Atti del convegno: Attualità della fenomenologia, Milano, Università degli Studi - Gargnano, Palazzo Feltrinelli 20-22 Marzo 2002) <<https://www.ledonline.it/leitmotiv-2001-2006/allegati/leitmotiv030301.pdf>> (6 novembre 2024).
- CRISTIN R. (a cura di), *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, in E. HUSSERL, M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, pp. 11-129.
- CROMBIE A.C., *The primary Properties and Secondary Qualities in G. Galilei's Natural Philosophy*, in *Saggi su Galileo Galilei*, a cura di C. Maccagni, Firenze, Barbèra 1972.
- CROWELL S., *Ontology and Transcendental Phenomenology. Between Husserl and Heidegger*, in B.C. HOPKINS (a cura di), *Husserl in Contemporary Context. Prospects*

- for *Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1997, pp. 13-36.
- DAHLSTROM D.O., *The Heidegger Dictionary*, Bloomsbury Publishing Plc, 2013.
- DAVIDSON L., *Overcoming psychologism. Husserl and the transcendental reform of psychology*, Springer, Cham 2021.
- DE GANDT F., *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, Paris 2004.
- DE PALMA V., *Il soggetto e l'esperienza: la critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001.
- DERRIDA J., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, trad. it. di C. De Martino, Jaka Book, Milano 1987.
- ID., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di G. Dalmasso, Jaka Book, Milano 1996.
- DODD J., *Crisis and Reflection: an Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 2004.
- EINSTEIN A., *Induktion und Deduktion in der Physik*, «Berliner Tageblatt», 25 dicembre 1919.
- FAGGIOTTO P., *L'interpretazione husserliana del pensiero moderno. Guida alla lettura della parte I e II della Crisi*, Gegoriana, Padova 1971.
- FERRARIN A., *Galilei e la matematica della natura*, ETS, Pisa 2014.
- ID., *Hegel and Husserl on the emergence of the I out of subjectivity*, «Hegel Bulletin», 2017, 38/1, pp. 7-23.
- FERRARIN F. – MORAN D. – MAGRÌ E. – MANCA D. (a cura di), *Hegel and phenomenology*, Springer, Cham 2019.
- FEYERABEND P.K., *Come essere un buon empirista*, tr. it. di G. Gava, Borla, Roma 1982.
- ID., *I problemi dell'empirismo*, tr. it. di A.M. Sioli,

- Lampugnani Nigri Editore, Milano 1971.
- FINK E., *Monde et histoire*, in H.L. VAN BREDÁ (a cura di), *Husserl et la pensée moderne*, M. Nijhoff, La Haye 1959.
- FØLLESDAL D., *The Lebenswelt in Husserl*, in D. HYDER – H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford CA 2010, pp. 27-45.
- FRIEDMAN M., *Science, History and Transcendental Subjectivity in Husserl's Crisis*, in D. HYDER – H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010, pp. 100-115.
- GABBIANI C., *Salvare i fenomeni? Filosofia della mente e fenomenologia tra immagine scientifica e immagine manifesta*, in R. LANFREDINI (a cura di), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi fenomenologica*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 69-99.
- GADAMER H.-G., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2010.
- GARGANTINI M., *Didattica delle scienze*, in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, I, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Urbaniana University Press, Città Nuova, Roma 2002.
- ID., *Planck, Max Karl*, in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, II, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Urbaniana University Press, Città Nuova, Roma 2002.
- GENS, J.-C. (a cura di), *La Krisis de Husserl: approches contemporaines*, Le cercle Hermeneutique, Vrin, Paris 2008.
- GILBERT P., *Dalla ragione allo spirito. La dinamica affettiva del conoscere umano*, Stamen, Roma 2023.
- GURWITSCH A., *Galileian Physics in the Light of Husserl's Phenomenology*, in E. McMULLIN (a cura di), *Galileo. Man of Science*, Basic Books, New York-London 1967,

- pp. 388-401.
- ID., *Husserlian perspectives on Galilean physics*, in L. EMBREE (a cura di), *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston 1974, pp. 33-59.
- ID., *Phenomenology and the Theory of Science*, Northwestern University Press, Evanston IL 1974.
- GUTTING G., *Continental Philosophy of Science*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford (UK) 2005.
- GUZZO A., MATHIEU V., *Oggetto*, in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006, pp. 8062-8074.
- HABERMAS J., *Edmund Husserl su mondo della vita, filosofia e scienza*, in ID., *Testi filosofici e contesti storici*, trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 31-46.
- HACKING I., *Husserl on the Origins of Geometry*, in D. HYDER - H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford CA 2010, pp. 64-82.
- HAMPE M., *Science, Philosophy, and the History of Knowledge: Husserl's Conception of a Life-World and Sellars's Manifest and Scientific Images*, in D. HYDER - H.-J. RHEINBERGER (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010, pp. 150-163.
- HARDY L. - EMBREE L. (a cura di), *Phenomenology of Natural Science*, Kluwer, Dordrecht 1993.
- HARTIMO M., *On the Origins of Scientific Objectivity*, in F. KJOSAVIK - C. BEYER - C. FRICKE (a cura di), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, Routledge, New York and London 2018, pp. 302-321.
- HEFFERNAN G., *The Concept of Krisis in Husserl's the Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, «Husserl Studies», 2017, 33/3, pp.

229–257.

- HEGEL G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000.
- ID., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004<sup>3</sup>.
- ID., *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004.
- HEIDEGGER M., *Che cos'è metafisica*, in ID., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77.
- ID., *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.
- ID., *Dell'essenza e del fondamento*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1987.
- ID., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- ID., *Identità e differenza*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- ID., *Il principio di ragione*, tr. it. di F. Volpi, G. Gurisatti, Adelphi, Milano 1991.
- ID., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- ID., *La cosa*, in ID., *Conferenze di Brema a Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- ID., *La storia dell'essere*, a cura di A. Cimino, Marinotti Edizioni, Milano 2012.
- ID., *L'epoca dell'immagine del mondo*, a cura di P. Chiodi, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- ID., *Nietzsche*, 2 voll., trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- ID., *Scienza e meditazione*, in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991.
- HEISENBERG W., *Fisica e filosofia*, tr. it. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano 1961.
- HERRMANN F-W. VON, *Il concetto di fenomenologia in*

- Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997.
- HOPKINS BURT C., *Phenomenological philosophy as transcendental idealism*, in ID., *The philosophy of Edmund Husserl*, Acumen, Durham 2011, pp. 148-155.
- HOPP W., *Phenomenology and Transcendental Idealism*, in ID., *Phenomenology. A Contemporary Introduction*, Routledge, New York and London 2020, pp. 270-295.
- HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, tr. it. di E. Vaccari Spagnol, Giulio Einaudi editore, Torino 2000.
- HORKHEIMER M., ADORNO T., *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Giulio Einaudi editore, Torino 2010.
- HUSSERL E., *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1989.
- ID., *Aus der Einleitung der Vorlesung "Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik" (1898/99)*, in ID., *Allgemeine Erkenntnistheorie Vorlesung 1902/03*, Kluwer Academic Publishers, The Hague 2001, pp. 225-255.
- ID., *Briefwechsel*, Band 7 Wissenschaftlerkorrespondenz, a cura di K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, The Hague 1994.
- ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, a cura di W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1954.
- ID., *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, tr. it. di F. Masi, Scholé, Brescia 2022.
- ID., *Filosofia dell'aritmetica*, tr. it. di G. Leghissa, Bompiani, Milano 2001.
- ID., *Filosofia prima (1923-24). Seconda parte. Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di P. Bucci, ETS, Pisa 2008.
- ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, a cura di V. Costa, Edizioni Einaudi, Torino 2002.

- ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo*, a cura di V. Costa, Edizioni Einaudi, Torino 2002.
- ID., *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012.
- ID., *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, a cura di C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano 1990.
- ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008.
- ID., *La filosofia come scienza rigorosa*, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2010.
- ID., *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di V. Costa, Editrice La Scuola, Brescia 2016.
- ID., *Logica formale e trascendentale*, tr. it. di G.D. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- ID., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- ID., *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962.
- ID., *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, I-II.
- ID., *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini e Associati, Milano 2013<sup>3</sup>.
- HUSSERL-LEXIKON, a cura di H.-H. Gander, WBG, Darmstadt 2010.
- HYDER D. – RHEINBERGER H.-J. (a cura di), *Science and the Life-World: Essays on Husserl's Crisis of European Sciences*, Stanford University Press, Stanford CA 2010.
- ILLETTERATI L., GIUSPOLI P., MENDOLA G., *Hegel*, Carocci editore, Roma 2010.
- ILLETTERATI L. (a cura di), *L'oggettività del pensiero: la filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e*

- realismo*, Pubblicazioni di Verifiche 2007.
- JASPERS K., *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, casa editrice Astrolabio, Roma 1950.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005.
- ID., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Bari 1925.
- KERN I., *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964.
- KERSZBERG P., *L'idéal de rationalité dans le monde de la vie*, in A. FERRARIN (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 137-164.
- KJOSAVIK F., *Husserl on Intersubjectivity and the Status of Scientific Objectivity*, in F. KJOSAVIK – C. BEYER – C. FRICKE, *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, Routledge, New York and London 2018, pp. 322-338.
- KOCKELMANS, J., *Ideas for a Hermeneutical Phenomenology of the Natural Sciences*, Kluwer, Dordrecht 1993.
- KUHN T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009.
- LANDGREBE L., *Analisi fenomenologica della coscienza e metafisica*, in ID., *Itinerari della fenomenologia*, tr. it. di G. Piacenti, Marietti Editore, Genova 1974, pp. 104-156.
- ID., *Il distacco di Husserl dal cartesianesimo*, in ID., *Itinerari della fenomenologia*, tr. it. di G. Piacenti, Marietti Editore, Genova 1974, pp. 231-295.
- LEIBNIZ G.W., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2011.
- LEWIS C.I., *Il pensiero e l'ordine del mondo. Schizzo di una teoria della conoscenza*, tr. it. di S. Cremaschi,

- Rosenberg & Sellier, Torino 1983.
- LIVI A., *Metafisica*, in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti, A. Strumia, Urbaniana University Press, Città Nuova, 2002, I, pp. 939-957.
- LIVIERI P., *Il pensiero dell'oggetto: il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2012.
- LOHMAR D., *Husserl's Concept of Categorial Intuition*, in D. ZAHAVI – F. STJERNFELT (a cura di), *One Hundred Years of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London, 2002, pp. 125-145.
- ID., *Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse*, in C. IERNA – H. JACOBS – F. MATTENS (a cura di), *Philosophy, phenomenology, sciences: essays in commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer 2010, pp. 191-229.
- LUFT S., *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 2011.
- MACH E., *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, tr. it. di S. Barbera, Einaudi, Torino 1982.
- ID., *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Praga 1872.
- ID., *La meccanica nel suo sviluppo, esposto in modo storico-critico*, tr. it. di A. D'Elia, Paolo Boringhieri, Torino 1977.
- ID., *L'analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli-Bocca, Milano 1975.
- MANCA D., *Esperienza della ragione. Hegel e Husserl in dialogo*, Edizioni ETS, Pisa 2016.
- ID., *Husserl's lifeworld and Sellars's Stereoscopic vision of the world*, in D. DE SANTIS – D. MANCA (a cura di), *Wilfrid Sellars and Phenomenology. Intersections*,

- Encounters, Oppositions*, Ohio University Press, Athens 2023.
- MODENATO F., *La conoscenza e l'oggetto in A. Meinong*, Il Poligrafo, Padova 2006.
- MORAN D., *Husserl's Crisis of the european sciences and transcendental phenomenology: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- MORIN E., *Scienza con coscienza*, a cura di P. Quattrocchi, Franco Angeli, Milano 1990<sup>5</sup>.
- NAGEL T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1989.
- NENON, T., *Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy*, «Continental Philosophy Review», 2008, 41/4, pp. 427-439.
- NERI G.D., *Introduzione*, in E. HUSSERL, *L'obiettivismo moderno. Riflessioni storico-critiche sul pensiero europeo dall'età di Galileo*, Il Saggiatore, Milano 1976, pp. IX-LIV.
- ORTH E.W., *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.
- PAPI F., *Mondo della vita*, «Paradigmi», 2002, XX (58), pp. 9-23.
- PATOČKA J., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, tr. it. di G. Di Salvatore, M. Fučíkova, E. Novakova, Centro studi Campostrini, Verona 2009.
- ID., *Conférences de Louvain: sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, a cura di V. Löwit, F. Karfik, Ousia, Bruxelles 2001.
- ID., *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phänomenologische Schriften II*, a cura di K. Nellen, J. Němec, I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.
- ID., *Il mondo naturale e il movimento dell'esistenza umana*, tr. it. di E. Bentivogli, Mimesis, Milano-Udine 2022.

- ID., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1992.
- ID., *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del “mondo della vita”*, in ID., *Il mondo naturale e il movimento dell’esistenza umana*, tr. it. di E. Bentivogli, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- ID., *Le monde naturel comme problème philosophique*, a cura di E. Abrams, Vrin, Paris 2016.
- ID., *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1990.
- ID., *Papiers phénoménologiques*, a cura di E. Abrams, Millon, Grenoble 1995.
- ID., *Platone e l’Europa*, tr. it. di M. Cajthaml, G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- ID., *Platonismo negativo e altri frammenti*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano 2015.
- ID., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, a cura di H. Blaschek-Hahn, K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg/Munchen 2000.
- PEIKOFF L., *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, Meridian, New York 1993.
- PERREAU L., *Life-world*, in D. DE SANCTIS – BURT C. HOPKINS – C. MAJOLINO (a cura di), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge, London and New York 2021, pp. 271-277.
- PIANA G., *Conversazioni sulla “Crisi delle scienze europee” di Husserl*, Lulu Press, Raleigh 2013.
- POLANYI M., *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London 1973.
- ID., *Studio dell’uomo*, a cura di C. Vinti, Morcelliana, Brescia 2018.
- POPPER K.R., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, tr. it. di A. Rossi, Armando Editore, Roma 1975.

- ID., *Problemi, scopi e responsabilità della scienza*, in ID., *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, tr. it. di M. Trinchero, Giulio Einaudi editore, Torino 1969<sup>2</sup>.
- QUINE, W.V., *On What There Is*, «*Review of Metaphysics*», 1948, 2(1), pp. 21-38.
- RAND A., *Introduction to objectivist epistemology*, New American Library, New York 1979.
- REYNOLDS J., *Phenomenology, naturalism and science: a hybrid and heretical proposal*, Routledge, New York-London 2018.
- RIGOBELLO A., *Interpretazioni del mondo della vita*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Il mondo della vita: interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1981.
- RORTY R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- ROMANO C., *Al cuore della ragione, la fenomenologia*, tr. it. di L. Possati, Mimesis, Milano-Udine, 2019.
- SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Brianese, Einaudi Editore, Torino 2013.
- SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, in ID. *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, a cura di C. Marletti, G. Turbanti, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 175-248.
- ID., *Introduction to the Philosophy of Science*. Lectures given at the Summer Institute for the History of Philosophy of Science at the American University, Washington, DC, June 1964.
- ID., *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*, a cura di P. Amaral, Ridgeview Publishing Company, Atascadero CA 2002.
- ID., *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, in ID., *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, a cura di C. Marletti, G. Turbanti, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 3-46.

- ID., *Osservazioni sulla teoria kantiana dell'esperienza*, in ID., *L'immagine scientifica e l'immagine manifesta*, a cura di C. Marletti, G. Turbanti, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 111-128.
- ID., *Science and metaphysics: variations on Kantian themes*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero CA 1992.
- SIGNORE M. (a cura di), *Husserl. La «Crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- SMITH B., SMITH D.W. (a cura di), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- SOKOLOWSKI R., *The Life World and Intersubjectivity*, in ID. *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000, pp. 146-155.
- SOLDINGER E., *Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik*, Ergon-Verlag, Würzburg 2010, pp. 189-217.
- SPINICCI P., *Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della 'Crisi delle scienze europee'*, in A. FERRARIN (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 233-252.
- STRASSER S., *Phenomenology and the human sciences. A contribution to a new scientific ideal*, Duquesne University Press, Pittsburg, Pa, Editions E. Nauwelaerts, Louvain 1963.
- STRÖKER E., *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- ID., *The Husserlian Foundations of Science*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London 1997.
- TARDIVEL É., *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris 2011.
- THORPE L., *The Kant Dictionary*, Bloomsbury Publishing

Plc., 2015.

- TIESZEN R., *Science as a Triumph of the Human Spirit and Science in Crisis: Husserl and the Fortunes of Reason*, in G. GUTTING (a cura di), *Continental Philosophy of Science*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, pp. 93-112.
- ID., *Science within Reason: Is There a Crisis of the Modern Sciences?*, in M. OTTE, M. PANZA (a cura di), *Analysis and Synthesis in Mathematics*, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 243-259.
- TRINCIA F.S., *Guida alla lettura della "Crisi delle scienze europee" di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- ID., *Il «problema di una scienza del mondo della vita»*, in A. FERRARIN (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, pp. 325-348.
- ID., *Per una fenomenologia della passività. Osservazioni comparative su logica e fondazione passiva in Husserl*, in Schibboleth Edizioni, Roma 2020.
- TRIZIO E., *Husserl e l'oggetto fisico*, in R. LANFREDINI (a cura di), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi fenomenologica*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 175-190.
- ID., *What is the Crisis of Western Sciences?*, «Husserl Studies», 2016, 32, pp. 191-211.
- TUGENDHAT E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967.
- VAN FRAASSEN B.C., *The Empirical Stance*, Yale University Press, Yale 2002.
- VINTI C., *Il soggetto qualunque. Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997.
- VOLPI F., *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, «Theoria», 1984, I, pp. 125-162.
- ID., *Mondo-della-vita e patologie del moderno. Attualità*

- delle riflessioni husserliane, in *E. Husserl: la "crisi della scienza europea" e la responsabilità storica dell'Europa*, a cura di M. Signore, Franco Angeli, Milano 1985.
- WATKINS J., *Tre saggi su scienza e metafisica*, tr. di E. Prodi, Borla, Roma 1983.
- WHITEHEAD A.N., *Avventure di idee*, tr. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997.
- ID., *La scienza e il mondo moderno*, tr. it. di A. Banfi, Editore Boringhieri, Torino 1979.
- WILLARD D., *Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study in Husserl's Early Philosophy*, Ohio University Press, 1984.
- WISDOM J., *Paradox and Discovery*, Basil Blackwell, Oxford 1965.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Giulio Einaudi editore, Torino 1989.
- WÖRTERBUCH DER PHÄNOMENOLOGISCHEN BEGRIFFE, a cura di H. Vetter, Meiner Verlag, Hamburg 2004.
- WUNDT W.M., *Grundriss der Psychologie*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1902.
- ZAHAVI D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford CA, 2003
- ZELLINI S., *Wittgenstein, Mach e il senso comune*, in P. GORI (a cura di), *Ernst Mach. Tra scienza e filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 2018.





Marco Barcaro ha conseguito il dottorato presso l'università di Padova con una tesi sul concetto di mondo nella riflessione fenomenologica post-husserliana. Autore della monografia *Il mondo come paradosso* (Mimesis, 2016), ha scritto diversi articoli in riviste internazionali e curato tre traduzioni degli scritti del fenomenologo ceco Jan Patočka. Attualmente è docente presso la Facoltà teologica del Triveneto.

Questa monografia affronta una delle questioni con cui la riflessione filosofica da sempre si è scontrata, cioè: il problema dell'oggettività. Ripercorsa la storia di questo concetto in alcuni autori dell'epoca moderna e nel pensiero scientifico, il secondo capitolo analizza come questo tema emerge nell'ultima opera di Husserl: la *Crisi delle scienze europee*. Il terzo capitolo esplicita ulteriormente diverse figure dell'oggettività ricostruite nel pensiero di un allievo di Husserl: Jan Patočka. Sulla base della riflessione fenomenologica più recente, l'ultimo capitolo riformula il senso del rapporto tra l'esperienza soggettiva e la realtà non-oggettiva del mondo.

ISBN 978-88-6938-456-1



9 788869 384561