

Edmund Husserl

presentazione tratta da Tommaso Tuppini, *Husserl*, RCS-Corriere della Sera, Milano 2014, e V Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, con integrazioni e adattamenti didattici

0) Vita e opere

Edmund Husserl, fondatore della fenomenologia, uno dei maggiori indirizzi filosofici della riflessione contemporanea, nasce a Prossnitz, in Moravia, nel 1859; appartiene a una famiglia ebraica della media borghesia. Nel 1883 si laurea in matematica a Vienna e diviene per breve tempo assistente del famoso professor Karl Weierstrass. Dopo la laurea, sempre nella capitale asburgica, ha luogo l'incontro con Franz Brentano, filosofo di impostazione psicologista, che determina in Husserl una svolta verso la filosofia. Nel 1886 egli si converte al cristianesimo protestante, sposandosi l'anno seguente con Malvine Charlotte Steinscheider, maestra elementare da cui avrà tre figli. Sempre nel 1887 Husserl inizia la carriera di docente universitario presso l'Università di Halle; in seguito, insegna a Gottinga e, dal 1916, a Friburgo, dove incontra Heidegger, che, dopo essere stato per qualche tempo suo assistente, gli dedica nel 1927 *Essere e tempo* e gli succede nel 1929 sulla cattedra. Gli anni di Gottinga sono quelli della nascita e della prima diffusione della fenomenologia, che negli anni di Friburgo si afferma definitivamente come una delle maggiori correnti della filosofia contemporanea mondiale. Nel 1928 Husserl raggiunge la pensione, ma continua la sua attività intellettuale, ricevendo la nomina di "professore emerito". Nel 1933, dopo l'avvento al potere del nazionalsocialismo, viene radiato dal corpo accademico per via delle sue origini ebraiche. Muore a Friburgo nel 1938.

Husserl ha pubblicato molte opere e ha lasciato oltre quarantamila pagine stenografate inedite. Queste ultime sono state salvate durante la Seconda guerra mondiale da un suo allievo belga, frate Van Breda, che ha fondato l'"Archivio Husserl" presso l'Università di Lovanio, in Belgio. Tra le sue numerose opere, sono assolutamente centrali le *Ricerche logiche* (1900-01), le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I* (1913), le *Meditazioni cartesiane* (1931), nate da un ciclo di lezioni tenuto alla Sorbona di Parigi nel 1929 e, infine, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale* (1954), pubblicata postuma e nata da due conferenze tenute nel 1935 a Vienna e a Praga.

1) La fenomenologia

Lo slogan della fenomenologia è "alle cose stesse". Che cosa sono le cose stesse? Esse sono

1) le cose che si fanno, che noi facciamo, che i greci chiamavano "*ta pragmata*",
ossia

2) le nostre prassi, i modi della nostra azione, del nostro pensare e sentire.

Ciò che abbiamo indicato nei punti uno e due Husserl chiama "fenomeni", cioè

a) quello che accade;

b) la nostra vita e tutto ciò che essa contiene ...

... in quanto dotato di senso. Il fenomeno è il senso che la fenomenologia vuole recuperare nell'epoca in cui il mondo sta perdendo senso. La filosofia come fenomenologia vuole riscoprire il senso di ciò che si fa e di ciò che si è, quando il senso è andato perduto. Tale senso riguarda l'esistenza in tutti i suoi aspetti: pratici, conoscitivi, affettivi, religiosi, valutativi, intellettuali, immaginari, estetici,

morali, sociali etc. Una tipica sottrazione di senso è una vita ridotta alle dinamiche di produzione e consumo, in cui non si riesce a cogliere il perché si vive. Di fronte a ciò e ad altre simili perdite di significato, la fenomenologia vuole ricercare le fonti del senso, comprendendo chi siamo noi, che cosa è il mondo, come il mondo diventa qualcosa di significativo per noi.

2) Il senso

Nel mondo ci sono tante cose: *per chi* sono le cose del mondo? Esse non sono mai “semplici presenze” di oggetti naturali, non sono mai lì come semplici oggetti e basta, ma sono sempre “per qualcuno”. Per esempio un filo d’erba è

- 1) una piattaforma di appoggio *per* un insetto;
- 2) un alimento *per* un ruminante;
- 3) una vibrazione cromatica *per* un pittore.

Il volo di una mosca; l’appetito di una mucca; la creatività di un pittore danno senso e mettono in essere un filo d’erba. L’oggetto prende senso dentro una *cornice di senso* che qualcuno gli dà entrando in una speciale relazione con esso. Senza un certo senso, dato da una certa visione di quell’oggetto, non ci sarebbe quell’oggetto, ma un fantasma inconoscibile. Così è, per esempio, per la malattia nei riguardi della medicina (tutti coloro che fanno i medici e curano); per la guerra nei riguardi della strategia militare (tutti coloro che combattono); per la famiglia a partire dalle istituzioni dalla società (tutti coloro che si danno regole di convivenza). Questi ultimi oggetti non sono entità naturali, ma significati per una certa esperienza, cioè assumono significato dentro alcune “prassi” che sono cornici di senso. C’è sempre qualcuno che fa qualcosa, esperisce qualcosa, per il quale un qualcosa accade con un certo senso. Senza una prassi, cioè qualcuno che pensa-fa-esiste non c’è alcun oggetto sensato. Le cose si rivelano nel loro senso cioè si manifestano, si scoprono e si svelano dentro le operazioni di entità, in particolare di quell’entità chiamata *coscienza*. Il *primum*, ciò che viene prima e anzitutto, non sono le cose, i fatti, ma i fatti che accadono dentro cornici di senso, date loro da una coscienza, un “chi” per cui le cose sono sensate (quindi l’empirismo, che dice che il mondo è semplicemente una collezione di fatti bruti, indipendenti da ogni coscienza, ha torto). Se un certo senso viene meno, esso viene sostituito da un altro. Se io non so che cosa è un libro, lo userò per stabilizzare una scrivania. Il mondo, quindi, viene alla coscienza che lo accoglie, sempre rivestito dalla stessa coscienza di un senso. Esso cambia a seconda delle azioni che compie tale coscienza (Io trascendentale, nel senso che non riguarda il singolo uomo empirico, ma le strutture comuni a tutti gli uomini) sul mondo. Per esempio: dato quello che compiono un cestista o un calciatore, una palla è per ciascuno dei due un oggetto diverso, con un diverso senso. Per esempio: quell’organo anatomico che noi chiamiamo mano è per Glenn Gould o per un chirurgo che la analizza sotto il profilo medico, qualcosa di diverso. Lo stesso oggetto può pertanto venire incontro alla coscienza in modi diversi e con diversi sensi. L’esperienza non è mai l’incontro tra due cose prestabilite, come da un lato l’occhio e dall’altro il colore; come da un lato il tatto e dall’altro un corpo; come da un lato il piede e dall’altro il pavimento. Questa è la vecchia concezione del rapporto soggetto-oggetto, in cui i due sono separati e invarianti. L’esperienza viceversa è fatta di tre elementi sempre concomitanti: la coscienza, l’oggetto, il senso ossia il modo della loro relazione. La fenomenologia studia il fenomeno, cioè *quello-che-accade-per-qualcuno*, in cui questi tre elementi si danno sempre assieme.

3) L'epoché

La fenomenologia inizia nella piatta banalità di tutti i giorni, cioè dall'adesione al mondo così come siamo abituati a intenderlo

1) sia dal punto di vista pratico-estetico (in quello che facciamo e nel nostro atteggiamento emotivo verso le cose),

2) sia da quello conoscitivo-scientifico;
cioè

1) sia nella nostra irriflessa e quotidiana convinzione che "le cose stanno così perché stanno così" e non c'è molto da domandarsi,

2) sia nel pregiudizio dello scienziato, affetto dal medesimo naturalismo dell'uomo della strada, che pensa che il mondo è quello che è e lui non può farci niente, ossia che pensa che esso altro non è che una collezione di oggetti che deve essere pensata come esistente per sé senza alcuna azione che gli conferisca senso.

La differenza tra lo scienziato e l'uomo della strada è che il primo vuole sapere "come è fatto" il mondo e dà per scontata una sua struttura matematica di leggi evidenti. Quindi lo scienziato va più in profondità, ma non si discosta dall'atteggiamento naturale ("la tesi generale dell'atteggiamento naturale", secondo l'espressione di Husserl). Di fronte all'atteggiamento naturale - il mondo è dato così e così, come semplice collezione di oggetti -, il fenomenologo si domanda: "Dove le cose assumono il carattere di essere fatte così e non altrimenti?" E così risponde: "Per capire come si costituisce il mondo, anche quello dello scienziato, io devo risalire al fenomeno", cioè appunto allo spazio e al tempo della costituzione del senso delle cose.

L'*epoché* è esattamente la via per raggiungere il fenomeno. Essa significa, dalle sue lontane origini nella filosofia scettica, "sospensione del giudizio". Husserl la intende come una "messa tra parentesi" della pretesa di validità del mondo naturale, cioè della realtà e di tutti i modi consueti, ereditati, tradizionali, abitudinari di considerarla. L'*epoché* fa fuori le spiegazioni date e usuali della realtà, che non comprendono veramente il mondo. L'atteggiamento naturale dà gli eventi per scontati e si preclude la ricerca di una loro evidenza di significato originaria e depurata da pregiudizi. L'*epoché* fa rinunciare a tutto ciò e interrompe i sentieri già tracciati. Per esempio: essa interrompe quel pregiudizio scienziato per cui gli eventi che non sono riconducibili ad un linguaggio matematico non appartengono alla realtà autentica del mondo delle cose. In verità la lettura matematica del mondo è uno dei tanti modi possibili di scoprire il mondo stesso, e nemmeno il più importante per la nostra vita. Effetto dell'*epoché* è la perdita di interesse per tali pre-interpretazioni del mondo (che Husserl chiama *Weltanschauungen*, visioni del mondo) per accedere a un atteggiamento nei confronti della realtà simile a quello che gli stoici chiamavano *eklèpsis*: lo sbalordimento pieno di paura, la sorpresa che assomiglia ad una botta in testa, cioè, insomma, la disposizione a stupirsi delle cose come se fosse la prima volta che le si vedono. L'*epoché* deve così permettere di raggiungere un rapporto più autentico con queste ultime, ma per fare ciò, tale procedura di messa tra parentesi del pregiudizio e delle convinzioni predeterminate va continuamente coltivato per contrastare giudizi e opinioni che subdolamente sostituiscono quelle appena cancellate diventando nuovi pregiudizi.

Dopo l'*epoché*, appare il fenomeno, cioè emerge lo stesso apparire a me del mondo: il mondo mi viene incontro, torna a stupirmi e appare ad un Io che non è altro che la stessa coscienza che accoglie il suo essere sensato e in un certo modo. Insomma dopo l'*epoché*, alla procedura di radicale sospensione del giudizio, resiste solo la solidarietà ineliminabile della relazione di un mondo con il

suo accogliente “per-chi”, cioè la coscienza. Il fenomeno è quindi, in altre parole, il puro apparire delle cose a una coscienza, la certezza che c’è qualcosa di sensato per qualcuno. Così, grazie a tale apparire, la fenomenologia spiega come si costituisce in senso lasciandolo affiorare dall’evidenza libera da pregiudizi, appunto dal suo puro apparire.

4) La coscienza e l’intenzione

Il residuo fenomenologico dell’*epoché*, cioè quanto rimane dopo la messa fra parentesi del mondo, è l’Io, un Io per sua natura in relazione con un mondo che viene incontro, cioè con l’apparire delle cose in un certo senso mai sperimentato. Ma tale Io è diverso dall’Ego psicologico e da quello filosofico di Cartesio (non è una cosa, un oggetto del mondo come gli altri) o di Kant (non è un polo solo soggettivo ma un elemento in strutturale relazione e apertura con il mondo; non è semplicemente un *software* che ordina dei dati per costruire teorie, ma accoglie evidenze oggettive rivestendole e investendole del suo punto di vista).

L’Io, non essendo una cosa del mondo, è una *pura coscienza delle cose*, pura nel senso che è il pensiero, ma non il pensiero di Tizio o di Caio, bensì il pensiero come tale, che non appartiene a nessuno ma è di chiunque pensi. Esso è l’anonimo andare incontro al mondo, un mondo il quale, a sua volta, avanza in direzione dell’Io e a poco a poco si fa sensato. Come pensiero, tale coscienza è un flusso, non è qualcosa di statico e dato, poiché è impossibile al pensiero essere statico e dato. La coscienza è vita e il suo andare incontro al mondo è continuo, inesausto come continuo è il fare esperienza che nella vita non è mai concluso e non si ferma mai.

Bene, l’esperienza compiuta da questa coscienza nella relazione con il mondo è sempre *intenzionale*. *Intentio* (concetto, espresso in latino, che Husserl deriva dalla scolastica medievale e dal filosofo Franz Brentano) significa “diretto-a”, “rivolto-a”. La coscienza è per sua natura estroflessa, rivolta a qualcos’altro, cioè rivolta a un oggetto: quando si ha coscienza, quando si fa esperienza, si ha coscienza sempre “di qualcosa”, ci si rivolge sempre a qualcosa. Ogni prassi umana, ogni agire, ogni singolo atto che caratterizza la vita umana è riferito a un oggetto che la coscienza incontra sensatamente. Per questo gli atti della coscienza sono sempre *Erlebnisse*, vissuti che riguardano il modo in cui la coscienza *vive* un suo oggetto, vi si rivolge come a qualcosa che a sua volta è *vissuto*. Ora, poiché la coscienza è intenzionale, il ricordare come atto della coscienza ha sempre un ricordato (nel ricordare vive un ricordo, che è il suo oggetto intenzionale, il suo vissuto), l’immaginare ha un immaginato, l’amare ha un amato, il percepire ha un percepito. Husserl si sofferma in modo particolare sulla percezione che mantiene un evidente interesse filosofico gnoseologico. Come avviene l’atto intenzionale della percezione, per esempio, di una casa?

1) C’è una parte della casa, un suo lato che mi si manifesta direttamente e che io *intenziono* esplicitamente “in primo piano”;

2) c’è un’intenzionalità di orizzonte, di sfondo, di rimando per la quale la casa contiene il riferimento ai suoi *orizzonti interni* - cioè a tutte le prospettive che possono avere sulla casa stessa oltre a quella che ora ho, come per esempio il lato che non vedo adesso, la cantina, il camino e così via - e a suoi *orizzonti esterni* - cioè le molteplici intenzioni verso tutti gli oggetti che si raccolgono attorno alla casa: il giardino, il marciapiede, l’entrata, l’albero, il quartiere, la città, eccetera, fino ad allargare il quadro in modo indefinito.

Orbene, l’orizzonte del mondo è la somma di tutti gli orizzonti esterni e interni che si articolano attorno a un’esperienza e a un punto di vista su un dato oggetto. Così l’esperienza di una cosa

determinata, considerando i suoi orizzonti interni ed esterni, è sempre virtualmente infinita e sempre capace di nuovi sviluppi. Se partiamo dal concetto di orizzonte esterno e interno, si può dire che esso è il ricettacolo dell'oggetto, cioè nella fattispecie della casa, la quale si staglia nella sua evidenza da un orizzonte socchiuso. L'orizzonte socchiuso, a partire da un dato oggetto intenzionato, è una promessa di evidenza: ci dice che ci saranno ulteriori oggetti da conoscere e scoprire nella loro evidenza. Ciò stimola una infinita ricerca. Siccome da un oggetto io posso passare sempre al suo orizzonte, la mia ricerca di comprensione di cose e di aspetti della realtà non ha fine. L'orizzonte ultimo del mondo è lo sfondo di ogni apparire, ma è mobile perché non è mai dato una volta per tutte, bensì solo in successive illuminazioni che, a loro volta, rimandano a parziali dischiusure di questa totalità. Ogni volta che percepisco qualcosa, mi si apre un orizzonte, che è un mondo visto dal punto di vista di quel qualcosa. Quando la mia attenzione da lì si rivolge a qualcos'altro, cambiando l'oggetto, cambia anche il punto di vista attraverso cui guardo l'orizzonte del mondo, cioè la totalità delle cose che si ricollegano in infiniti rimandi a quell'oggetto. Perciò appunto l'orizzonte è mobile.

5) Fondare ed esaudire

Fondare significa che le esperienze intenzionali, in quanto prassi, si appoggiano, cioè appunto si fondano, su altre prassi. Per esempio: posso danzare (prassi fondata) solo se ho imparato a deambulare (prassi fondante, che sta alla base della prima); ma poi posso deambulare solo se ho dato forza al mio corpo, nutrendolo; e così via. La prassi precedente fonda la successiva, ma ciò avviene non nel senso che la causa meccanicamente (come se fra le due ci fosse la totale separazione e discontinuità di due cose che poi vengono associate in una relazione in cui una è causa e l'altra è effetto), né nel senso che già la contiene in tutte le sue espressioni (preformazionismo dello spirito, cioè l'idea di una totale continuità in cui ciò che viene prima contiene già in modo implicito tutto ciò che viene dopo).

Il rapporto tra prassi fondante e fondata è evolutivo: l'atto nuovo e quello vecchio trovano l'uno nell'altro il proprio senso e la propria giustificazione. La danza si appropria degli aspetti costitutivi della deambulazione e li utilizza dentro una nuova cornice di senso. Così essa diviene il *télos*, il fine, lo scopo della deambulazione, e quest'ultima la condizione di possibilità della prima, come avviene, con un esempio preso da un campo totalmente diverso, nella pratica pura del geometra che è fondata sull'agrimensura del contadino. Dunque queste prassi, cioè questi atti intenzionali della coscienza, si innestano le une nelle altre e fanno dell'esperienza stessa un tessuto coerente.

Esaudire significa non intendere a vuoto, fare in modo che si produca un'evidenza, ossia che l'oggetto cui si rivolge l'intenzione venga effettivamente incontro. Ciò deve accadere in tutte le esperienze intenzionali, ma la sua dinamica si osserva in modo particolare nella percezione. L'intenzione percettiva di una cosa è esaudita quando la cosa è effettivamente presente in carne ed ossa. Se c'è l'oggetto, si percepisce e l'intenzione percettiva è esaudita; se non c'è l'oggetto, l'intenzione fallisce, come quando, per esempio, si scambia qualche cosa per qualcos'altro.

Ciò è vero anche se l'oggetto intenzionale è in ultima analisi ineffabile (= indicibile), cioè non specificabile né descrivibile in modo definitivo. Di ogni cosa i suoi predicati dicono le sue caratteristiche (X è Y, il prato è verde; X è Z, il prato è grande; X è F, il prato è pianeggiante). I predicati (verde, grande, pianeggiante e così via) si collegano tuttavia a un fondo X (la verità piena, ultima, definitiva del "prato") che io pure intenzio, ma che rimane vuoto, una sorta di sostanzialità profonda, ma indicibile, di nucleo profondo della cosa che non posso dire che cosa sia. Questo fondo irraggiungibile della cosa si circonda di predicati che tentano di avanzare nella sua descrizione ma

che non finiscono mai di descriverla, perché mai le intenzioni possono dare una descrizione assolutamente definitiva. Questo vuoto X è il supporto di tutto ciò che io posso dire di lui, cioè dell'oggetto che ho intenzionato. L'assoluta evidenza di un oggetto, che esaurisce tutto quello che si può dire di esso, è sempre di là da venire. La X indicibile e vuota significa che l'oggetto mi può sempre sorprendere e, se non ci fosse, l'esperienza sarebbe finita e il mondo sarebbe annichilito dall'eccessiva pienezza di un'esperienza che non ha più nulla da dire o da cercare.

6) Il noema

Il *noema* è l'oggetto che è percepito come sensato, una cosa in quanto data alla coscienza: il pensato nel pensare, il ricordato nel ricordare, il giudicato nel giudicare, il goduto nel godere. L'atto corrispondente - pensare, ricordare, giudicare, godere - è chiamato *noesis* (i due termini greci, *noema* e *noesis*, potrebbero essere rispettivamente tradotti con *conosciuto* e *conoscenza*, indicando l'uno l'oggetto e l'altro l'atto del conoscere). Il *noema* ci dice, di volta in volta e a seconda dei diversi atti, il "come" della datità dell'oggetto, ossia quale significato assume l'oggetto venendo incontro alla coscienza che lo intenziona. L'oggetto, come una donna che si spoglia davanti a un uomo (metafora usata per dire del rapporto tra la verità e chi la cerca), si fa avanti e si esibisce in modo diverso: sfacciato, pudico, aggressivo, ritroso, seducente, repellente eccetera. Il *noema* è l'avanzare e l'esibirsi dell'oggetto intenzionato o della cosa nelle più diverse modalità. In diversi atti di *noesis*, il *noema* si fa avanti in modo diverso. Per esempio: come percepito l'oggetto ha una presenza che non ha in quanto immaginato. In particolare nella percezione un oggetto si dà per adombramenti successivi (vedo e colgo un aspetto, un lato, e poi un altro aspetto, un altro lato, e poi ancora un altro e così via) e mai tutto in una volta, cioè per tagli prospettici che ne colgono di volta in volta singoli lati, singoli aspetti. L'esposizione/esibizione totale della cosa è impossibile, perché contraria al modo stesso della percezione, che è sempre un punto di vista. Tale vista complessiva sarebbe invece piuttosto accessibile al modo dell'immaginazione, che unisce e dispone liberamente degli aspetti delle cose e delle loro qualità.

In generale il *noema* è il vero fenomeno, cioè il cardine attorno al quale ruota la vita della coscienza intenzionale e il mondo oggettivo, legati da questa cerniera noematica. Il *noema*, cioè, è lo scopo degli atti intenzionali, e al tempo stesso il punto di arrivo e di esibizione degli oggetti fuori dalla coscienza. In questo senso il *noema* è cerniera tra la coscienza e il mondo fuori di essa. Il mondo della vita è proprio questa relazione originaria, dentro un *noema*, tra la vita e le cose, che sono in relazione sin da subito grazie ai processi intenzionali in cui la coscienza si rivolge al mondo, e il mondo viene incontro alla coscienza, diventandone il suo oggetto. Così il mondo della vita non è un mondo di oggetti semplicemente presenti fuori dalla coscienza, ma è il mondo degli oggetti dentro un'esperienza, degli oggetti dentro una coscienza che vi si rivolge.

7) Il corpo

La coscienza si apre alle cose e le cose entrano in rapporto con la coscienza mediante il corpo. Per significare il corpo esistono in tedesco due sostantivi: *Leib* e *Koerper*. *Leib* è il corpo vissuto, il corpo che io sono; *Koerper* è il corpo come oggetto fra gli oggetti, come lo potrebbe vedere un anatomo-

patologo. Il *Leib*-corpo vivente non è una cosa nello spazio, ma “apre” uno spazio, cioè rende possibile la stessa spazialità mediante la possibilità di orientamento e di spostamento. Proprio perché io sono un corpo che si muove e che entra in relazione con oggetti, questi oggetti assumono una spazialità cioè una certa posizione rispetto al mio corpo. L’essere vivente del corpo significa che ogni sua parte non è un semplice oggetto ma possiede un senso specifico: la mia mano non è un agglomerato di carne e nervi, ma è ciò con cui afferro gli oggetti che mi servono per vivere, e così vale per tutte le altre parti. Queste parti agiscono in strettissima connessione con la coscienza. Non c’è nulla che io posso capire degli oggetti che non sia mediato dal rapporto che essi hanno con il mio corpo. La mia coscienza è quindi “incorporata”: non è generale e universale, ma viaggia sempre con me, cioè con il mio Io corporeo. La coscienza è quindi sempre in una situazione spazio-temporale ed è concretizzata dal corpo.

La coscienza incorporata, muovendosi il corpo, spazializza tutti gli oggetti del mondo. Essa tuttavia si distende anche nel tempo, perché, mentre percepisce nel presente, si protende verso il futuro, cioè attende una risposta dai suoi atti percettivi. Intenzionando un lato/adombramento della cosa, essa si attende di cogliere l’oggetto in tutti gli altri lati per averne un’immagine completa. Gli altri lati sono “attesi” cioè ci si aspetta che siano fatti in un certo modo, piuttosto che in un altro. Se io guardo la parte anteriore di un’automobile, mi aspetto che la parte posteriore esista, sia fatta in un certo modo e abbia i fari, il baule, la marmitta etc. Proprio in virtù di tale attesa, potrò rivolgermi al lato posteriore, constatare ciò che vedo, e farmi un’idea di come è quella macchina. In ogni oggetto che percepisco anticipo gli aspetti che non colgo attualmente, attendendomi una certa loro configurazione. Ciò non solo ha a che fare con il futuro, ma anche con il passato, perché la costruzione dell’immagine dell’automobile, fatta di una parte anteriore, centrale e posteriore, deve trattenere la percezione iniziale della parte anteriore, per poi aggiungervi la centrale e la posteriore, ricordando le precedenti. Altrimenti, man mano che si procede nella conoscenza di un oggetto, si perderebbe quella precedente e non si potrebbe conoscere niente, come in un romanzo in cui ci si dimenticasse nella pagina successiva ciò che è avvenuto in quella precedente. La percezione è pertanto una sintesi in cui adesso, mentre avviene l’atto, ci si protende verso il futuro (protenzione) e procedendo nella conoscenza, si ricordano gli aspetti *già* intenzionati (ritenzione). Tutto ciò può avvenire perché si percepisce, in quel modo incorporato che permette di “scorrere” nell’analisi dell’oggetto, passando di lato in lato e di adombramento ad adombramento. Il corpo, dunque, porta con sé una coscienza che, proprio perché incorporata, in una situazione presente, si può distendere nel futuro e nel passato. La corporeità della coscienza è quindi la sua *situazione* che è insieme apertura e chiusura. È chiusura perché dal luogo e dal tempo che essa occupa non tutto è percepibile e disponibile (non si può vedere il panorama delle Ande da Milano); è apertura proprio perché partendo dalla sua situazione, la coscienza può via via scoprire sempre nuove “fette” di mondo (può “viaggiare! In tutto il mondo), procedendo verso l’ideale mai raggiungibile dell’orizzonte totale.

8) Io, io, io ... e gli altri?

Nel mondo non ci sono solo oggetti. Tra tutto ciò che percepiamo, c’è qualcosa, ci sono segni e adombramenti speciali, che mi si mostrano come “comportamenti”. Alcuni oggetti non solo sono e hanno certe qualità, ma “si comportano”. Il comportamento è un modo del disvelarsi di un oggetto

che io percepisco come analogo a quanto anch'io, come coscienza corporea, potrei fare o disvelarmi. Nella filigrana degli atteggiamenti di un *Koerper* che mi sta di fronte posso quindi vedere qualcosa di me stesso, quindi un altro *Leib*. In sostanza riconosco che sono in presenza di un altro, cioè di un'altra coscienza, quando posso vedere me stesso nell'altro, con un riconoscimento che Husserl chiama accoppiamento o empatia. Da ciò la differenza nel mondo tra gli oggetti e le coscienze.

9) La prima volta: le essenze

Nella fenomenologia il filosofo pretende di essere un descrittore di fenomeni. Dopo l'*epoché*, le cose e il mondo è come se gli fossero dati per la prima volta. Questo lasciarsi sorprendere dalle cose consente di cogliere i loro tratti essenziali o strutturali, cioè le loro essenze.. L'intuizione delle essenze, cioè della struttura logica fondamentale che determina l'essere di una cosa e la distingue dall'essere di un'altra cosa, corrisponde al fatto che noi quando le cose sono presenti "in carne e ossa" (questo tavolo, questo computer, questo colore rosso, questo suono etc.) e noi le percepiamo, al tempo stesso ne cogliamo la loro dimensione essenziale (il Tavolo, il Computer, il Rosso, il Suono), con lo stesso grado di universalità ed esemplarità che possiedono concetti logico matematici come la Causa, il Triangolo, la Contraddizione, la Retta : "L'essenza (*eidōs*) è un oggetto di nuovo tipo. L'intuizione empirica, in particolare l'esperienza in senso naturalistico, è coscienza di un oggetto individuale, e come coscienza intuitiva, porta l'oggetto ad essere dato ... Parimenti l'intuizione dell'essenza è coscienza di qualcosa, di un oggetto, di un *quid* al quale si rivolge lo sguardo della coscienza e che le è dato in se stesso" (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, par. III) Nelle *Idee* del 1913 sembra che tale strutturazione logico universale degli oggetti che pensiamo e percepiamo si attui immediatamente. Successivamente in *Esperienza e giudizio* (uscito postumo nel 1939) Husserl precisa che ciò avviene in modo processuale e l'intuizione, come "presa intuitiva attiva", si colloca solo alla fine del processo.. Tale processo è chiamato da Husserl *variazione eidetica*. A partire dalla mia esperienza e dalla mia coscienza che intenziona oggetti, quando incontro qualcosa all'interno di una pluralità indistinta di enti, per capire che cosa è questa cosa, come è fatta nell'intimo, che cosa la distingue da altri, devo variare, partendo dall'intenzione attuale, ma facendo uso dell'*immaginazione*, la sua forma, le sue caratteristiche, i modi in cui appare fino al limite in cui la cosa cessa di essere se stessa e passa ad essere un'altra cosa. Sottoponendo una cosa tutte le variazioni possibili, posso dunque trovare quel nucleo che tutte le porta e sopporta, fino al suo limite, cioè fino a quel carattere che la renderebbe un'altra cosa. Quella parte della cosa che contiene tutte le sue variazioni possibili, rimanendo invariata, è l'essenza della cosa. L'essenza è dunque ciò che contenendo tutte le variazioni, non varia: è l'invariante di ciò che varia. Un esempio di variazione eidetica si trova in Cartesio: si chiedeva quale fosse l'essenza delle cose corporee. Così egli ha cominciato a variare le sue caratteristiche: un pezzo di cera può avere un certo colore, odore e sapore; se addirittura lo ponessimo vicino al fuoco esso si scioglierebbe, le sue proprietà muterebbero, ma pur sempre diremmo che il pezzo di cera sciolta è un corpo. Che cosa farebbe venir meno il fatto di essere una cosa da parte del pezzo di cera? Il fatto di non occupare più uno spazio. Se il pezzo di cera non occupasse più uno spazio non sarebbe più una cosa corporea, dunque l'estensione è l'essenza della materia. Essa coincide pertanto con l'invariante di tutte le possibili variazioni su un certo oggetto. Conoscere le essenze ha il compito fondamentale di delineare le ontologie regionali, cioè i tipi di oggetti, le classi di oggetti, che costituiscono "regioni", parti della totalità dell'essere da conoscere ed esperire, da sottoporre ad analisi e da approfondire. Così si può

delineare una mappa delle ricerche fenomenologiche possibili e delle loro destinazioni, che insieme costituiscono la mappa infinita dell'infinita ricerca del senso delle cose. L'invariante di tutte le possibili variazioni di tutti i possibili oggetti sensati è la coscienza impersonale che vive, cioè il modo della vita: non si dà infatti alcun oggetto se non nel mondo della vita.

10) L'etica in Husserl

Gli atti percettivi hanno i loro oggetti intenzionali e ne svelano i caratteri descrivendoli in modo tale da farne emergere il senso per noi che diciamo di volta in volta: "Le cose stanno così, oggi è accaduto questo e quello, il mondo circostante è pieno di cose, gli oggetti hanno una struttura, gli altri esistono, sono accanto a noi e insieme a noi comprendono la realtà". Vi sono tuttavia atti in cui gli oggetti del mondo non si presentano come esistenti o non esistenti, veri o falsi, ma come buoni o cattivi, belli o brutti ("Il Partenone è bello", "Mi piace Julia Roberts", "Odio fare i compiti"). Questi ultimi svelano una sfera o una classe di oggetti attraverso la mediazione delle emozioni le quali rendono manifesti dei valori corrispondenti. Una certa emozione mi fa sentire qualcosa come desiderabile e apprezzabile o no, cioè mi svela un oggetto da un altro punto di vista rispetto a quello conoscitivo (altro è dire: "Il gelato è fatto di latte, zucchero e aromi", altro è dire: "Vado matto per il gelato"). L'atto che mi svela la regione dell'essere delle cose buone o cattive, belle o brutte è un atto emotivo. Ovviamente già le cose devono potere essere buone o cattive, belle o brutte: le regioni dell'essere sono determinate dal fenomeno, cioè dalla solidarietà indissolubile dell'atto di coscienza e del suo oggetto intenzionale. Pertanto ci sono tante regioni dell'essere quanti sono i tipi generali di oggetti che si offrono alla coscienza, in diversi modi, nelle diverse sfere del suo interesse (conoscitivo-percettive, morali, religiose, sociali, politiche, storiche etc.). Dagli atti emotivi (per esempio: amore, odio, simpatia, disprezzo, stima, ammirazione, incanto etc.) sono dunque resi manifesti alcuni "valori", cioè i loro specifici oggetti intenzionali, che possiamo riassumere per l'appunto in tutti quelli che si fanno comprendere nella regione dell'essere, cioè nelle tematiche *essenziali*, della bellezza e della bontà.

Siccome tali atti sono "emotivi, allora tutta la sfera morale dipende dal sentimento, e tutto ciò che mi sembra bello oggi, e brutto domani, o tutto ciò che mi piace adesso che ho fame e che rifiuto invece dopo mangiato, è "in sé" bello, apprezzabile, buono? Insomma, la vita morale dipende da fuggevoli sentimenti? No, perché gli atti emotivi esprimono una loro interna razionalità, giacché tra i valori e le azioni vi è una consequenzialità (1), così come tra i giudizi di valore (2), così come nel rapporto tra valori diversi (3). Ergo: se giudico che ricevere una votazione positiva nella verifica di filosofia una cosa buona, mi devo rallegrare per un 9 e sarebbe assurdo se la conseguenza emotiva della realizzazione di un evento buono fosse la tristezza (1). Inoltre se giudico buono uno scopo, devo giudicare positivamente i mezzi per raggiungerlo, quando coerenti con la bontà dello scopo. Per esempio: se apprezzo la salute non posso disprezzare i comportamenti che me la fanno raggiungere (2). Infine se un valore è considerato più importante, non posso sacrificarlo a un valore considerato inferiore. Per esempio: se considero migliore l'amicizia rispetto all'arricchimento, non posso truffare un amico per guadagnare soldi (3).

Pertanto, sulla base di questi rapporti razionali tra valori, viene messo ordine nella vita emotiva, che è chiamata a fare chiarezza rispetto a ciò che "vale" di più: "Così, mentre il fare o il volere un bene, presi per sé, hanno il carattere di valore positivo, la legge ci mostra che questo stesso valore non soltanto diminuisce, ma addirittura scompare quando il bene, all'interno di una scelta, si dà come

possibilità pratica accanto a qualcosa di migliore che è stato trascurato” (E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, tr. it. ,p. 145).

In tale rapporto di implicazione, di più e di meno, tutto prende il suo senso dal valore che è sentito come supremo e non-negoziabile. Da questo sarà costruita una scala che va da valore supremo a quello infimo, passando per tutti gli altri. Il rispetto della gerarchia dei valori, nella vita pratica degli individui, conferirà alla vita stessa coerenza e unità. Viceversa una persona che non rispettasse i rapporti razionali tra i valori, sarebbe consegnata alla dilacerazione (faccio X, ma non lo desidero, perché so che è meglio Y), al peccato (faccio ciò che non devo fare), al senso di colpa (avverto il rimorso per aver compiuto scelte contrarie alla mia stessa scala di valori). Ciò avviene appunto quando non si è cosciente di quella che Husserl chiama “assiologia formale”. L’assiologia formale è la scienza dei valori che studia i loro rapporti formali, cioè logici, cioè relativi alle loro differenze e implicazioni e alle differenze e implicazioni tra valori e azioni corrispondenti. Capire questi temi è fondamentale per vivere una vita buona, ossia unitaria e in pace con se stessa, a prescindere dal valore fondante che si è posto al vertice della graduatoria, sul quale, essendo una questione di contenuto, l’assiologia formale non si pronuncia.

11) Il mondo ha uno scopo: fenomenologia della vita religiosa

Certamente il fatto che Husserl si mantenga su questo piano formale, senza dire che cosa è il Bene supremo, attorno a cui far ruotare razionalmente la vita etica, appare una mancanza. La strada che ha voluto compiere il nostro filosofo è, però, più indiretta, fenomenologicamente raffinata e in grado di essere meglio giustificata sul piano dell’esperienza. È la strada della sua filosofia religiosa. Qui Husserl compie un percorso solo abbozzato nei diversi scritti del suo lascito (le migliaia di pagine di appunti e riflessioni che sono state trasferite a Lovanio dopo la morte del filosofo e lì custodite da padre Van Breda), tra i quali vi sono le bozze che avrebbero dovuto costituire l’ossatura del grande progetto di un *Sistema di filosofia fenomenologica*, mai portato a termine. Nel quinto volume di quest’opera egli avrebbe voluto parlare dei problemi teleologici e infine del problema di Dio.

Che cosa sono i problemi teleologici e che rapporto hanno con Dio? *Télos* in greco vuol dire “fine”, “scopo”. Se io parlo di un bene, parlo di uno scopo, perché il bene diventa l’oggetto di un tendere, di un’azione finalizzata a conseguirlo. Quando parliamo degli atti dei singoli, questo tema è già stato trattato come un tema di morale. Ma Husserl va più a fondo. Ricollegandosi alla più genuina tradizione aristotelica e platonica, il tema dello scopo e del fine assume una portata universale: non più quale debba essere lo scopo delle mie azioni qui ed ora, ma quale sia lo scopo di tutta la realtà che, visto sotto questo profilo cosmico, non può che essere, ammesso che ci sia, qualcosa di divino. Il rischio tuttavia è quello di postulare una metafisica che cerchi una “realtà ultima”, come se fosse il noumeno di Kant, e incontri le inevitabili antinomie della ragione quando si allontana dall’esperienza. Perciò Husserl ci tiene a mantenersi sul piano dell’esperienza, ovviamente intesa fenomenologicamente.

Di che cosa si tratta? L’esperienza in senso fenomenologico è la realtà che si costituisce nella coscienza attraverso atti intenzionali e diviene realtà-per-la-coscienza cioè fenomeno. Fare esperienza significa cogliere il fenomeno in modo puro. Dentro l’esperienza cioè si può cogliere la verità e l’essenza della realtà, che si struttura mediante gli adombramenti percettivi e si offre nella sua dimensione essenziale e ideale. Il soggetto/coscienza in questa esperienza si mostra nella sua intenzionalità, cioè “rivolto a” oggetti che comprende grazie alla mediazione del corpo vivo. Ma come

nasce questa intenzionalità, questa capacità di divenire coscienti del mondo che è propria dell'essere umano adulto che ha sviluppato tutte le sue potenzialità conoscitive? Nasce nel suo sviluppo di persona (ontogenesi) come perfezionamento logico di una dimensione istintuale che è fondamentale per la prime relazioni vitali con la realtà.

L'uomo nella prima età evolutiva istintivamente fa cose, si "dirige verso" oggetti di cui ha bisogno, reagisce alla realtà, pur non essendone cosciente e non avendo chiara percezione di sé come essere distinto dal suo ambiente. Questa intenzionalità istintiva mostra che nel vivente c'è uno stadio anteriore e preparatorio rispetto alla dimensione razionale e coscienziale, cioè all'intenzionalità piena. Tale istintualità è essenziale alla vita, è espressione di una fondamentale volontà di vita. La volontà di vita è quindi ciò che caratterizza il vivente agli stadi primitivi del suo sviluppo e plausibilmente tutta la realtà che si organizza dall'inorganico all'organico per "vivere". Ma i passaggi, le tappe di sviluppo di tale volontà di vita sono dedotti dall'analisi della coscienza umana razionale, dal soggetto razionale che ne è il punto d'arrivo. Siccome dunque si può individuare un cammino che va da stadi infimi di razionalità a stadi sempre più alti in tutte le cose che 1) hanno un corpo, 2) vivono, 3) pensano, ciò consente di dire che la razionalità è il punto d'arrivo dello sviluppo di tutto il reale e che lo sviluppo della razionalità verso forme sempre più alte è il *télos*, cioè lo scopo di tutta la realtà, essendo lo scopo del soggetto razionale.

Quindi c'è una razionalità verso cui tende la volontà di vita (che non è cieca come quella di Schopenhauer) e questa è una razionalità cosmica, totale, universale, comprendente tutte le sfere della realtà. Questa dà forma al mondo, anzi è il mondo che pian piano prende forme razionali sempre più articolate, perché la ragione è il suo scopo. Il mondo quindi ha una sua forma, e tale forma, entelechia (da Aristotele: *en eauto telos echon* = ciò che ha in sé stesso lo scopo) del mondo è Dio come ragione assoluta di tutte le cose, verso cui tutto le cose del mondo tendono.

Ciò diviene infine evidente allo sguardo della fede che illumina in modo particolare proprio la teleologia del mondo. Quest'ultima guadagnata mediante l'analisi della coscienza si fa chiara proprio nello sguardo credente che assume come oggetto la luce sul mondo che proviene dalla razionalità assoluta di Dio.

Husserl così ci offre gli strumenti per accedere, di là dal formalismo della sua etica, a un valore ultimo. Questa razionalità del mondo, che è il suo scopo interno, dove può collocarsi se noi la considerassimo oggetto di un atto valutante, cioè di un atto emotivo? Se noi ci pensiamo, non può che essere qualcosa di supremo che, affacciandosi alla nostra coscienza, non può che suscitare, a prescindere dalle culture e dalle tradizioni, un'adesione etico-emotiva, diventando quell'oggetto degno della nostra più profonda devozione morale. Ecco il compimento teologico dell'etica. Nella sua devozione alla razionalità come essenza e guida della vita umana, Husserl si mostra orientato ad una simile considerazione di Dio: "L'esigenza religiosa universalmente umana è dunque nient'altro che l'esigenza di quell'etica religiosa assolutamente universale, l'etica di quell'umanità che trascende tutti i popoli terrestri o marziani: in virtù dell'unicità di Dio" (Husserl, Manoscritto trascritto A VII 9, *Horizont*, 1933, p. 19).

12) La storia d'Europa e la filosofia

(cfr. E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Idem, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 327-358)

La filosofia di Husserl, affrontando nell'omonimo testo la crisi delle scienze europee, delinea il significato profondo della filosofia per l'uomo contemporaneo e il ruolo in essa della civilizzazione europea. Le scienze europee sono in crisi perché hanno creduto di fornire un'immagine complessiva della realtà considerandola in modo naturalistico e obiettivistico: esiste solo la realtà naturale ed essa ha una consistenza perfettamente autonoma dal soggetto. Ogni elemento soggettivo va eliminato dalla considerazione scientifica della realtà, e quindi anche ogni elemento spirituale, per raggiungere la perfetta obiettività matematica delle sue leggi. Anche l'uomo, i suoi pensieri, il suo modo di agire e i suoi progetti vanno trattati con lo stesso metodo sperimentale e matematizzante tipico delle scienze naturali (come fanno per esempio le moderne discipline sociologiche e psicologiche). Con ciò si raggiunge un perfetto controsenso perché all'origine della scienza vi è sempre un certo modo di pensare e agire della coscienza umana, che è il centro di ogni atto conoscitivo con le sue strutture intenzionali sempre in rapporto di apertura al mondo, quel mondo-della-vita, quel mondo in cui concretamente si svolge la nostra quotidianità, quel mondo prescientifico e pre-categoriale con il quale siamo originariamente e restiamo per lo più in contatto.

Questo coinvolgimento soggettivo primordiale con le cose è confermato dai resoconti della fenomenologia: il mondo e il suo senso si costituisce nel soggetto, nella coscienza e per la coscienza. La coscienza soggettiva è un Io trascendentale, una struttura soggettiva che opera in tutti i soggetti umani e li fa collaborare assieme per costruire il loro mondo in tutti gli infiniti significati che si sviluppano in tutte le discipline e gli ambiti di conoscenza e nell'intera storia umana. Eliminare il soggetto per matematizzare la natura ottenendo leggi utilizzabili in chiave di dominio tecnico del mondo è una maniera di interpretare la natura che si costruisce (un'intenzione fondata) su un modo precedente di rapportarsi al mondo che è quello in cui esso ha una validità prescientifica, il mondo-della-vita (intenzione fondante) che la ricerca fenomenologica ci dice essere fondamentale per il soggetto e la sua esistenza.

Quindi le scienze sperimentali moderne si instaurano su un precedente sapere, dal quale prendono le mosse e che tuttavia esse poi svuotano progressivamente della sua ricchezza. Perché dal mondo della vita che è fatto di verità a portata di mano e dell'immediata validità di un sapere empirico, nasce nell'uomo l'interesse per una verità più profonda e universale. L'uomo si libera cercando, mediante un uso critico della ragione, una libera conoscenza delle cose che abbia validità incondizionata, cioè che possa valere per tutti e in ogni tempo. Da tale atteggiamento nasce in Grecia la filosofia, cioè lo sguardo disinteressato sul mondo – pura teoria – che alcuni uomini coltivano in comunità di ricerca e che man mano diventa accessibile a tutti gli altri scavalcando i confini nazionali. Tale sapere filosofico affida all'uomo il compito dell'uomo di giungere a comprendere il mondo, e se lui stesso al suo interno, elaborando convinzioni, teorie, leggi, statuti, dalla sempre maggiore articolazione razionale sempre maggiormente in grado di offrirgli un senso razionale per la totalità dell'esistenza, della realtà e della storia.

Qui da un lato abbiamo un compito "decostruttivo": "La critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che sono sorti nel corso della vita dell'umanità, l'umanità che vive un'esistenza concreta e quindi anche naturale"; dall'altro lato abbiamo un compito positivo: "Innalzare, attraverso la ragione scientifica universale (non la scienza speciale moderna ma appunto il sapere filosofico, n.d.r.), l'umanità, mediante multiformi norme di verità, e trasformarla in un'umanità radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se stessa assoluta e fondata su intuizioni teoretiche assolute" (Husserl, *La crisi*, cit., p. 341).

Quindi non si tratta solo di una lettura esatta della realtà, oggettiva, raffinata sul piano delle tecniche sperimentali e di laboratorio, feconda sul piano dell'innovazione tecnologica e capace di trasformare la quotidianità. Tutto questo è opera della scienza. La filosofia si colloca su un piano più originario e più alto. Essa si pone il problema di uno stile di vita improntato alla razionalità, quello stesso che ha reso capace l'umanità europea di realizzare lo scopo stesso dell'umanità, il compito infinito del sapere. Su questa strada essa è divenuta capace di "responsabilità assoluta di se stessa". Responsabilità di se stessa significa rendere conto, saper spiegare quello che si è, quello che si fa, perché lo si fa, con quale scopo e con quale senso. Qui c'è tutto: la verità, la giustizia, il bene, la fede, le relazioni umane, le emozioni, l'arte, la fantasia, la gioia di vivere, ma anche la tragicità e il senso del dolore e della morte. Tale responsabilità si può guadagnare solo mediante "intuizione teoretiche assolute", cioè mediante la conoscenza di verità sempre più universali, profonde e sganciate dai condizionamenti sociali, storici, ideologici della mentalità e del senso comune. Questa è la grande opera della filosofia e dell'Europa spirituale al cui compito Husserl vuole mantenersi fedele con il lavoro di ricerca di tutta la sua vita.

La crisi delle scienze europee nell'omonimo testo di E. Husserl (dalla lezione video di S.

Biancalari): https://www.youtube.com/watch?v=226l_CRUMrM

(Si presentano qui degli appunti riassuntivi, come guida alla visione e alla comprensione del video, da integrare necessariamente con il video stesso!)

La crisi delle scienze europee è un'opera che ha avuto grande influenza e quindi è stata soggetta a distorsioni. Così è necessario ritornare alle fonti, per evitare fraintendimenti, come quello secondo il quale Husserl nel suo testo affermerebbe l'impossibilità di realizzare il sogno della filosofia come scienza rigorosa, ideale a cui ha consacrato l'intera sua esistenza filosofica e che ritiene di dover ancora perseguire.

Per fare ciò è necessario un ripensamento del rapporto tra scienza, filosofia e concetto di rigore, cosa che egli intende attuare proprio nel testo in questione. Tale scritto, pubblicato postumo nel 1954, raccoglie tre conferenze di Husserl, la prima tenuta nel 1935 a Vienna, le altre due nello stesso anno a Praga. Delle tre parti, solo le prime due sono state licenziate dal loro autore, la terza è stata rielaborata dopo la sua morte da un curatore.

La crisi delle scienze è una crisi dell'Europa ed equivale a una crisi dell'umanità intera. In effetti oggi, però, tutto sembra in crisi tranne le scienze, che invece appaiono funzionare molto bene. Ma tale idea è ancora parte di quella crisi della scienza stessa di cui si deve parlare. Per Husserl la scienza nel suo significato più autentico è diversa dall'acquisizione di informazioni, bensì riguarda il senso o l'insensatezza della vita umana. L'uomo ha a che fare con la scienza quando capisce che il senso o l'insensatezza dipendono dall'uomo stesso. Quando la ragione comincia a funzionare, l'uomo si appropria della sua esistenza; inizia a praticare un percorso di libertà. La razionalità, infatti, conduce alla libertà. La razionalità non è autentica se esclude quelli che sono gli argomenti tradizionali della metafisica: precisamente il tema della libertà, che si associa a quello di Dio e a quello della verità (l'interesse fondamentale della filosofia da Platone a Kant). La vocazione dell'uomo all'esercizio della razionalità lo conduce a ricercare per suo mezzo il fine e il senso della vita. Se questo percorso va in crisi, ciò riguarda in particolare il destino dell'Europa e quindi dell'intera umanità (perché la

filosofia che affronta la tematica del *sensu* nasce in Europa e diventa poi patrimonio dell'umanità). Che cosa è successo quando la scienza, intesa autenticamente come vocazione alla ricerca del significato della vita mediante la razionalità, è entrata in crisi?

Il percorso per rispondere è duplice, teorico e storico.

A) dal punto di vista teorico la crisi consiste nel fatto che la scienza non ha più nulla da dirci sulle grandi questioni dell'essere umano. La crisi nasce con la frattura tra scienza e mondo della vita. Il mondo della vita esprime l'unità tra la vita umana e un mondo (cioè la realtà intera), che la crisi interrompe. Esso è l'interazione efficace tra la vita che vive sensatamente nel mondo per mezzo di costituzione in senso e il mondo stesso, in cui il mondo si mostra per quello che è alla vita, e in particolare alla vita della coscienza. La terapia efficace per superare questa separazione patologica tra la vita e il mondo è la fenomenologia.

B) Quando è intervenuta la frattura dal punto di vista storico? Con la crisi, il percorso storico si sdoppia. Da un lato rimane nell'uomo la vocazione alla ricerca del senso, dall'altro vi è propriamente la direzione della crisi che fa smarrire tale senso. Prendiamo per esempio tra le scienze la geometria antica. Con essa avviene una straordinaria scoperta ma anche l'inizio del travisamento. La scoperta è quella di un mondo di forme pure e ideali a partire dal mondo della vita. È nella vita che si manifesta la necessità dell'*agrimensura* per migliorare le pratiche di coltivazione. Da questa disciplina "vitale" si determina, per esempio, la necessità di tracciare linee. Esse, da elemento che separa due campi diventano, nella geometria, le forme idealizzate della retta, che poco ha a che vedere con la sua origine pratica. Dalla nascita della disciplina geometrica si sviluppa poi il passaggio fondamentale di Galileo. Egli è il genio che scopre la possibilità di un nuovo utilizzo della geometria antica: il mondo ideale non è che il perfezionamento del mondo imperfetto della vita, riportato appunto su un piano di perfezione. Così tutte le forme che constatiamo nella vita reale hanno un corrispondente ideale nel mondo delle perfette forme geometriche. Persino un piatto scheggiato, non si discosta più dalla perfezione del cerchio esatto della geometria, anche la forma imperfetta che il piatto assume può trovare un riferimento in una forma ideale perfetta dal punto di vista concettuale. Così non c'è più differenza tra il mondo della vita e il mondo della geometria, perché quest'ultima ha esaurito tutte le possibilità contenute nel primo in modo tale che il mondo della vita risulta interamente geometrizzato. Quella che Husserl chiama "matematizzazione indiretta" è la *traduzione di ogni elemento del mondo della vita in forme matematiche*, comprese le qualità secondarie, quelle propriamente "qualitative" come il suono o il colore, che vengono ricondotti a elementi quantitativi e misurabili. Galileo, dunque, compie l'operazione di trascrivere completamente il mondo della vita in forme matematiche.

Questa scoperta ha un costo: l'esperienza viene ridotta a esperimento in cui l'elemento soggettivo dell'esperienza stessa diventa irrilevante e anzi un ostacolo da superare. Le scienze, pertanto, producono un mondo oggettivo a partire dall'esperienza soggettiva della vita, dopodiché dimenticano la loro origine pratico-empirica ed esperienziale e sostituiscono il mondo oggettivo della matematica al mondo della vita come se non ci fosse uno scarto, come se il mondo reale non fosse il mondo della vita ma il mondo oggettivo matematizzato.

Dal momento in cui si opera questa *sustruzione logica*, cioè questa traduzione in termini logico matematici del mondo della vita, si apre la frattura tra le scienze e la vita e inizia la crisi delle scienze europee, con la riduzione delle scienze al puro ambito di una oggettività matematica (che pure rimane un lato necessario delle scienze, il problema è che tale lato viene assolutizzato). Per questo è necessaria la cura, il farmaco rappresentato dalla fenomenologia trascendentale che ricorda la genesi delle scienze. Il pensiero filosofico affronta quindi un conflitto che lo oppone all'oggettivazione

assoluta delle scienze cioè alla loro ricerca di assoluta oggettività, e che insiste invece sulla dimensione trascendentale, ossia sulla sensatezza di qualcosa *per il soggetto*.

Con Cartesio la scoperta del *Cogito* fa affiorare l'istanza trascendentale: irrompe la soggettività del pensiero ("penso dunque sono"), cioè la funzione fondamentale del soggetto pensante nella conoscenza. Ma il nostro filosofo non è fedele alla sua scoperta perché la soggettività del *cogito* viene interpretata come un pezzetto di mondo. Il pensiero, il soggetto pensante, viene concepito come una *res cogitans* e come tale viene anch'esso oggettivato, diventando appunto *res*, ovvero cosa fra le altre, oggetto fra gli oggetti.

In Hume la critica alla conoscenza che tende a oggettivare il mondo - cioè il suo scetticismo gnoseologico - porta per contraccolpo in primo piano l'idea che l'oggettività della conoscenza del mondo fallisce nel momento in cui non viene ancorata ad una istanza soggettiva: la pretesa di una conoscenza obiettiva e certissima delle cose diventa utopica e inconsistente, se non si tiene conto della funzione del soggetto nel processo conoscitivo ("È evidente che tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro, vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo modo dalla scienza dell'uomo, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali. È impossibile prevedere quali mutamenti e progressi noi potremmo fare in queste scienze, se conoscessimo a fondo la portata e la forza dell'intelletto umano e se potessimo spiegare la natura delle idee di cui ci serviamo e delle operazioni che compiamo nei nostri ragionamenti - J. Hume, *Trattato sulla natura umana* - n.d.r.)

Kant è erede di Hume e Cartesio: egli insiste sul fattore soggettivo con la sua analisi della funzione costitutiva dell'Io penso, che pure mantiene un carattere mitologico, cioè non ancora perfettamente fondato e descritto secondo un metodo fenomenologico.

Con la fenomenologia si riconquista il tema della coscienza trascendentale come luogo e manifestazione ultima del senso delle cose. Anche la fenomenologia, nel suo voler essere rigorosa, ha sperimentato il rischio di un assoluto oggettivismo. Ma questo è stato superato introducendo il tema nuovo del mondo della vita cioè prendendo coscienza che se è necessario stabilire in modo esatto come avviene la conoscenza del mondo per comprenderne la realtà oggettiva, è altrettanto necessario capire e tale realtà oggettiva è sempre un fenomeno, cioè qualcosa che accade *per qualcuno*, cioè per la coscienza-Io trascendentale che ha un rapporto originario, soggettivo, qualitativo con la realtà.