

*Per una Fenomenologia della Scienza: le lezioni husserliane
del 1927 su «Natura e Spirito».*

Giorgio Jules Mastrobisi*

L'uomo, giungendo a maturità, non può sopportare di vivere in un mondo non razionalizzato, in un mondo di casualità, di destini incomprensibili, di morte, di una storia incomprensibile fatta di progressi e crolli nazionali di culture che ora fioriscono magnificamente e che subito dopo appassiscono. Egli vuole imporre la propria signoria su se stesso e sul suo ambiente circostante, egli cerca una vita che sia sempre soddisfacente per lui attraverso una comprensione del mondo e di se stesso in quanto soggetto che vive in quel mondo e che in esso profonde i suoi sforzi. L'interesse universale, puramente teoretico, assume quindi allo stesso tempo una funzione che sta al servizio non solo di un interesse universale di auto-conservazione fisica, ma anche di un'auto-conservazione spirituale¹.

Ovvietà e ingenuità naturalistica: il difetto metodico delle scienze specialistiche.

La riflessione su *Natura e Spirito* in Husserl non può prescindere da alcune considerazioni metodologiche preliminari, considerazioni che ci permettono di chiarire, prima di tutto, l'“orizzonte di senso” entro il quale il filosofo svolge le sue indagini, ma, soprattutto, che ci permettono di accedere ad una prima via mediante la quale la filosofia potrebbe liberarsi dallo stile dell'*ingenuità naturale*, da ciò che Husserl definisce, con una bella immagine,

*Dottore di Ricerca - Università del Salento.

¹ Edmund Husserl, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, in *Husserliana* (in seguito: *Hua*) XXXII, a cura di Weiler M., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 12-13. Traduzione italiana a cura di Mastrobisi G. J. con Prefazione di Nonon T. in corso di stampa per i tipi di Aracne, Roma. Per una prima introduzione generale all'opera rimane imprescindibile la recensione di Kern I., «Edmund Husserl, “Natur und Geist, Vorlesungen Sommersemester 1927”», in *Husserl Studies*, 19, 2, 2003, pp. 167–177. Fondamentali per il presente lavoro risultano gli ultimi studi di Staiti A., *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge, University Press, 2014 e Konopka A., *The Role of Umwelt in Husserl's Aufbau and Abbau of the Natur/Geist distinction*, in “Human Studies”, 32, 2009, pp. 313–333.

una sorta di “infanzia mondana” (*Weltkindschaft*)², che si riflette sullo sviluppo di qualsiasi impresa scientifica.

Ogni pensiero scientifico, ed anche qualsiasi problematica di tipo filosofico, implicano da sempre delle *ovvietà* (*Selbstverständlichkeiten*), e la prima di queste ovvietà, secondo Husserl, è proprio quella che riguarda l’atteggiamento *naturalistico* nei confronti del mondo. Il mondo risulta l’unico universo di ovvietà già date e, di conseguenza, il compito della fenomenologia e del fenomenologo *in primis* deve essere proprio quello di trasformare l’ovvietà universale dell’essere del mondo in qualcosa di comprensibile e chiaro.

Ma in cosa consisterebbe questo atteggiamento naturalistico per Husserl? Esattamente nel fatto che:

tutte le scienze storicamente *pre-date* — e perfino una parte di quelle che di solito sono annoverate tra le scienze filosofiche, come la logica formale, la psicologia, l’etica — tutte portano avanti le loro ricerche in un’*ingenuità* (*Naivität*) naturale, sebbene tale [ingenuità] sia in un certo qual modo necessaria³.

Infatti, tutto ciò di cui tratta la scienza, ed in particolare le scienze specialistiche, le loro questioni, le loro concettualizzazioni, si riferiscono necessariamente ad un mondo che ci è “*pre-dato*” nella vita, in modo *ovvio*, prima di ogni scienza, senza considerare che queste *pre-datità* racchiudono in sé “una vera infinità di questioni nella forma di *rompicapi*”, che, tuttavia, nell’atteggiamento dello specialista, un atteggiamento appunto “naturalistico”, non possono essere assolutamente intravisti.

Mediante l’*epoché* fenomenologica, viene fornita la possibilità di considerare la correlazione trascendentale tra soggetto e oggetto in un modo completamente nuovo: attraverso una sorta di “riflessione autentica sulle cose”, noi riconosciamo che il mondo che abbiamo di fronte, questo mondo che è per noi, “attinge il suo senso ontologico esclusivamente nella nostra vita intenzionale”. Solo in questo modo si giunge alla definizione di quei *problemi trascendentali* la cui unica scoperta, per Husserl, ha reso possibile un’autentica “filosofia scientifica” della natura:

l’intero mondo naturale, nella sua unità, e la totalità delle scienze che sono da riferire ad esso — delle scienze che si trovano per così dire nell’atteggiamento

² Cfr. *Infra*, p. s., nota 4.

³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 7.

dell'infanzia mondana (*Weltkindschaft*)⁴ — giungono [infine] ad un *milieu* unitario *relativo alla problematica trascendentale*, che le abbraccia tutte; soltanto in tale *milieu* queste scienze ottengono il proprio senso pienamente concreto, ovvero la loro piena scientificità, che è la stessa cui ambisce la filosofia⁵.

D'altro canto, questa sorta di *radicalismo* fenomenologico–trascendentale, costituisce — come lo stesso Husserl ribadisce in *Krisis* — «la peculiarità essenziale di una filosofia che intende ricominciare da capo»⁶, di una filosofia che metta in crisi tutte le *ovvietà* non solo della scienza moderna e contemporanea, ma anche dello stesso pensiero filosofico, così come si è andato dipanando fino ai nostri giorni. Questo è il metodo *in fieri* della fenomenologia⁷, ovvero di una filosofia, che nasce dall'esigenza del superamento di quell'*ingenuità* che fonda positivamente la verità, e che dirige ora il suo sguardo sulla soggettività conoscitiva, sulle sue operazioni concettuali e prima ancora coscienziali, da cui deriva, per il soggetto, ogni essere semplicemente presunto e ogni essere fondato come vero, così come

⁴ Il termine fa riferimento più precisamente a quell'atteggiamento d'ingenuità naturale nei confronti del mondo, proprio del bambino, che lo stesso Husserl descrive più precisamente in *Erste Philosophie*, p. 123: «Chi vuole diventare fenomenologo, deve liberarsi sistematicamente della propria infanzia mondana (*Weltkindschaft*) naturale [...] Contemporaneamente a questo, il bambino naturale, il figlio del mondo (*Weltkind*), si trasforma nel bambino fenomenologico, nel figlio del regno del puro spirito» (cfr. Husserl E., *Filosofia Prima*, trad. it. a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 158). Pertanto, il riferimento husserliano sembrerebbe soffermarsi sullo sguardo disincantato del bambino, lo stato naturale del bambino nei confronti del mondo, atteggiamento proprio di quell'ingenuità naturale (*Naivität*) che precede l'*epochè* fenomenologica e che risulta caratterizzare l'atteggiamento naturalistico–positivo delle scienze. Per questo, alcuni studiosi hanno significativamente associato tale termine a quello di una a–critica *naive Welthörigkeit*, «dipendenza ingenua nei confronti del mondo» (Druee H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 204). La traduzione francese “enfant du monde” (Cfr. Bégout B., *L'enfance du Monde*, Les éditions de la transparence, 2007) ci riporta al primo significato di *Weltkind* che, almeno in questo contesto, non sembrerebbe soddisfare appieno il senso del termine husserliano. Cfr. inoltre Pažanin A., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 114–115.

⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 7.

⁶ Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Hua VI* (in seguito: *Krisis*), a cura di Biemel W., The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 207.

⁷ Cfr. Id., *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Hua VIII*, a cura di Boehm R., The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, p. 14.

ogni teoria semplicemente presunta e anche ogni teoria che si riveli cogliere la verità oggettiva.

Ecco che emerge, allora, il senso dell'interrogazione circa il rapporto tra *Natura e Spirito*. Un senso che potrebbe apparire, in realtà, come un vero e proprio controsenso, un paradosso; ma la fenomenologia vive e opera costantemente in questo paradosso, ossia il paradosso di dover considerare la *natura* e lo *spirito* come due dimensioni strettamente *intrecciate* l'una all'altra⁸, quasi fuse insieme ed irriconoscibili, come fossero due facce della stessa medaglia, di un'unica realtà. Ad onor del vero e per iniziare a sgombrare il terreno da inutili e pericolosi equivoci, nella fenomenologia husserliana non c'è spazio per alcun tipo di *monismo* ontologico⁹, per una dottrina che tenda, per così dire, nello spirito dell'idealismo più radicale, a riconoscere un unico tipo di realtà indistinta e creatrice, ossia lo *spirito*; allo stesso modo, non c'è spazio per un ritorno al dualismo cartesiano ingenuo, ad una teoria meccanicistica o psico-fisica della relazione mente-corpo.

Husserl ripete più volte che:

anche la *natura* e lo *spirito*, sebbene ognuno di essi indichi un concetto universale, un'infinità che abbraccia il mondo, possiedono una propria reciproca non-indipendenza di senso: la natura non è pensabile senza lo spirito, e lo spirito non lo è senza la natura. È chiaro che tutto ciò che qui o altrove viene afferrato in concetti universali, possiede, oltre al suo senso costitutivo, un orizzonte esterno di senso indeterminato, ma non un orizzonte di senso qualsiasi. La natura presenta anche delle determinazioni spirituali, così come lo spirito ha anche una determinazione naturale. Ciò significa che ogni comprensione concettuale, che dal punto di vista scientifico tende a separare le due sfere, è sicuramente astrattiva¹⁰.

Allo stesso modo, il *concetto di natura*, che determina l'idea della scienza naturale e, di conseguenza, dà origine ad un complesso estremamente ampio di scienze particolari, non risulterebbe, secondo Husserl, in alcun modo una *pre-datià ovvia*. D'altra parte, vi è poca chiarezza quando si parla di questo concetto di natura in base a determinati orientamenti che non risultano affatto

⁸ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 4.

⁹ Cfr. Andrea Zhok, «Phenomenological Ontology and Supervenience», in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. 3, n. 2, 2015, pp. 47–79. Cfr. anche Strawson G., *Realistic Monism*, in Strawson G. (a cura di), *Real Materialism and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 54–74; e Pereboom D., *Russellian Monism and Absolutely Intrinsic Properties*, in Kriegel U. (a cura di), *Current Controversies in Philosophy of Mind*, Routledge, London 2012, pp. 40–69.

¹⁰ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 16.

radicati nella prassi scientifica. È il caso del tanto temuto *naturalismo* nelle varie forme di materialismo, positivismo, ecc.¹¹, che ha fatto sì che gli studiosi della natura diventassero «dei veri e propri tecnici», «degli ingegneri della scienza», i quali, padroneggiando e manipolando con maestria le formule metodiche emerse in sede filosofica, le hanno applicate ai domini sempre nuovi dell'esperienza adattandole a quest'ultimi¹². Tuttavia, in quanto esseri umani pre-scientifici, essi assumono la natura come un *essere assoluto*, non considerando quelle *correlazioni trascendentali*, in base alle quali «*natura e spirito* si costituiscono in modo trascendentale, co-determinandosi reciprocamente»¹³.

Questi studiosi delle scienze naturali:

vivendo secondo abitudine nell'atteggiamento dell'esperienza esterna, che sola fornisce loro l'orizzonte della ricerca, scoprono come, a livello di esperienza esterna, l'elemento fisico e quello psichico, ovvero l'elemento fisico e quello spirituale siano uniti fra loro e, allora, dal momento che accettano la realtà fisica come una realtà effettiva assoluta, essi ricadono in una naturalizzazione inversa dell'elemento spirituale, che diventa una loro appendice contingente, ovvero un'appendice empirica e fattuale dell'elemento fisico, degli stessi rapporti fisici, anzi fisico-spaziali. Proprio così, poi, tutto diventa "spirituale" nel senso più alto del termine, [infatti] i soggetti e le comunità di soggetti liberi e, all'interno di quest'ultime, alcune formazioni spirituali libere, che appartengono agli accadimenti che si verificano in modo contingente nel mondo spaziale, proprio lì si presentano regolate sui corpi, in base alle leggi contingenti della natura, leggi che sono, infatti, ancora e soltanto in modo fattuale, appartenenti alla dotazione della natura¹⁴.

¹¹ Utile a questo proposito risulta, per alcuni versi, anche lo studio di Eduard Marbach, "*Naturalisierung des Geistes*" oder "*Natur und Geist*"?, "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", Vol. 1, n. 1/2013, pp. 2–13.

¹² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 175-176.

¹³ Ivi, p. 176.

¹⁴ Ibidem. Questo passo richiama da vicino, e potremmo dire anche esplicita maggiormente il senso di un altro passo fondamentale, quello di *Erfahrung und Urteil*, in cui Husserl afferma: «La naturalizzazione dello spirito non è un'invenzione filosofica; quando viene fraintesa, e solo allora, è un errore fondamentale. Essa ha però la sua ragione e il suo diritto nel fatto che tutto ciò che è mondano e reale ha direttamente o indirettamente il suo posto nella sfera spazio-temporale. Ogni cosa è qua o là, e il suo luogo è tanto determinabile (come lo sono i luoghi in generale) quanto ogni esistente spazio-temporale, quindi è determinabile temporalmente mediante strumenti fisici, siano orologi a sabbia, a pendolo o altri cronometri. Perciò anche ogni ente non sensibile partecipa alla sensibilità; esso è un ente del mondo, un ente nell'unico orizzonte spazio-temporale» (Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung 1939, p. 29; trad. it. a cura di Costa F. e Samonà L., Bompiani Milano 2007, p. 69).

In quanto filosofia *in fieri*, è, dunque, obiettivo della fenomenologia non la critica del lavoro delle scienze, né tantomeno fornire utili suggerimenti al ricercatore sul proprio mestiere, bensì essa intende soltanto mettere sotto esame i *principi di chiarificazione* di ogni ambito scientifico particolare. Infatti, essa cerca di realizzare, innanzitutto, una conoscenza del mondo che risalga alle fonti ultime per mezzo delle scienze, e così facendo, unisca la coscienza pre-scientifica e la coscienza scientifica, indagando i dati empirici della prima, senza i quali la scienza non può divenire un *fatto* comprensibile.

Con un lessico che, dal punto di vista meramente formale, sembrerebbe avvicinarsi molto a quello idealistico-hegeliano¹⁵, Husserl afferma di voler considerare la natura, in quanto natura «oggettivata nello spirito in gradi sempre più alti e in ultima analisi nelle scienze della natura», e lo spirito, «in quanto esso, sia a livello di singoli che a livello di società, prende la forma di un mondo circostante di carattere spirituale in quanto mondo della cultura dentro il quale esso stesso si sviluppa, ma d'altro canto, in quanto spirito esso stesso si aliena nella natura, diventando tema delle scienze naturali»¹⁶.

Allora appare come un ideale non più procrastinabile, dal punto di vista fenomenologico, quello relativo ad una scienza oggettiva che «rimandi a necessarie scienze correlative, come sono quelle di una soggettività e del suo mondo soggettivo circostante con le sue formazioni soggettive»¹⁷, con tutto ciò che vi si trova di “semplicemente soggettivo”. Ovvero, una scienza che, «in quanto funzione dell'umanità vivente» sia diretta a questa stessa soggettività in tutti i suoi aspetti vitali, ad essa in quanto soggetto che compie l'esperienza, come «costantemente riferita al suo mondo circostante intuitivo e che dona la sua configurazione nella sua stessa vita»²⁷.

Lo sviluppo della cultura scientifica è stato caratterizzato fin da subito, per Husserl, da un carattere di profonda *drammaticità* che ha investito ogni comunità umana, e che ha assunto la forma di una cultura scientifica meccanizzata e meccanizzante, che ha poi privato l'umanità del suo potere di risvegliare e stimolare una certa libertà spirituale. La scienza, ripete Husserl, dovrebbe renderci liberi, «liberi innanzitutto a livello teoretico e poi liberi in ogni nostro atto di creazione e produzione; ma essa, nella sua funzione specializzante e, di conseguenza, tecnicizzante, non ci rende affatto liberi a

¹⁵ Un'originalissima linea di ricerca su quest'argomento è quella della scuola pisana di Alfredo Ferrarin. A tal proposito rimandiamo il lettore a Danilo Manca, Elisa Magrì, Alfredo Ferrarin, *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015.

¹⁶ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 179.

¹⁷ Ivi, p. 193.

livello teoretico. Solo chi è tornato alle fonti spirituali più profonde del metodo, solo chi può comprendere il significato più profondo e ultimo dell'operazione di conoscenza e può rendere conto del senso assoluto dell'essere logicamente costituito dalla scienza in tutte le sue regioni, solo costui perviene ad una libertà effettivamente teoretica, e può giudicare a partire dall'autonomia di un punto di vista più veritiero e ultimo»¹⁸.

Ecco che allora tutte le scienze specialistiche, nel loro progressivo proliferare, possono apparirci feconde proprio in quanto “operazioni di una prassi teoretica geniale”¹⁹, ma le loro verità sembrano come *velate*, non sono verità semplici e chiare, sono come avvolte da misteri e contraddizioni, e non ci dicono affatto ciò che il mondo è nel suo complesso. Tutto questo porterebbe ad una situazione di sfiducia nei confronti dei risultati scientifici, che a tutti i livelli, tutte le scienze conseguono, e che risultano essere proprio quei concetti fondamentali scientificamente autentici. Pertanto, da quanto afferma il filosofo di Prossnitz, si riesce a comprendere perfettamente che il metodo che fornisce i concetti fondamentali, scientificamente autentici, che fungono da materiale che rende possibile le scienze stesse, questo metodo, «è un metodo essenzialmente diverso rispetto a <quello> di [erigere] edifici in modo teorico»²⁰.

Se con ciò Husserl ha soltanto mostrato che le verità delle scienze positive sono delle verità *velate*, o forse, per meglio dire, delle verità pervase in ogni parte di poca “chiarezza di principio” e che, proprio per questo, né singolarmente prese né tutte insieme, esse sono in grado di dirci cosa sia il mondo; tuttavia ciò che ancora deve dimostrare è il fatto che «la peculiarità della ricerca sui fondamenti conduce sempre all'*universale*, a ciò che è specificamente proprio della filosofia, e che, quindi, non può essere attuato nell'atteggiamento specialistico»²¹. Per provare ciò, Husserl mette in evidenza quella che irrimediabilmente risulta essere una carenza congenita del sapere tecnicistico-specialistico, ovvero, quella relativa al fatto che i concetti fondamentali di ogni scienza specialistica non possono essere tra loro separati e quindi non possono essere studiati separatamente gli uni rispetto agli altri; bensì, afferma Husserl: «tutti i concetti fondamentali di tutte le

¹⁸ Ivi, pp. 177-178.

¹⁹ Ivi, p. 13.

²⁰ Ivi, p. 14.

²¹ Ibidem. Utili a questo proposito sono le considerazioni di Martin Heidegger in *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, in *Gesamtasugaben*, Bd. 41, Frankfurt, Klostermann, 1984, pp. 66-69; tr. it. *La questione della Cosa*, a cura di V. Vitiello, Mimesis Milano 2011, pp. 61 e ss.

scienze realmente effettive e possibili costituiscono un'unità inseparabile e dunque, un'unità di un'inseparabile ricerca universale»²². Trascurare gli orizzonti di senso che permettono l'inclusione di tutte le specificità delle scienze e di tutti i tipi di singolarità presenti in esse nell'universalità dell'intero e della sua tipologia, produce incomprendibilità, enigmi, confusioni, che vengono assolutizzati come qualcosa di esistente per sé, con la pretesa di voler comprendere quanto può esser compreso soltanto nella scienza dell'universale²³.

La natura si presenta, dunque, come un tema generale in base al quale costruire le scienze in conformità ad un materiale fondamentale che, in ultima analisi, non è scientifico, poiché esso non è chiarito fin da principio dal punto di vista universale di una filosofia *in fieri*; tuttavia, le scienze particolari, con i loro domini specifici, con i loro metodi specifici, presuppongono una tecnica teoretica specifica, una predisposizione personale specifica che agisce costantemente sulla natura.

Il senso concettuale proprio della *natura* offre appunto un'unità essenziale a tutte le discipline scientifico-naturali, e quindi lo stimolo ad ottenere il senso concettuale essenzialmente proprio dello *spirito* e di tutte le scienze dello spirito. In questo modo Husserl dimostra che *natura* e *spirito* non sono domini a sé stanti, ma anzi dovrebbe essere ricercato un dominio superiore, un dominio chiuso, autonomo, quello che crea l'unità della scienza in senso pregnante, cui appartengono entrambe le discipline in quanto sue specificazioni. Soltanto così la ripartizione delle scienze specialistiche non sarà arbitraria, o astratta, come lo è quella relativa ai domini di natura e spirito, ma tutte le scienze saranno soltanto organi, ramificazioni di un unico albero della scienza universale²⁴.

Pertanto, Husserl conclude che:

“Scienza in generale” è un titolo per un certo genere di operazioni spirituali, innanzitutto operazioni del giudizio, i cui soggetti sono naturalmente i soggetti che indagano, i soggetti che pensano. Non è a questi soggetti, però, che dirigiamo la nostra attenzione. Nella loro attività spirituale essi creano o hanno creato alcune formazioni (*Gebilde*) permanenti, innanzitutto giudizi, proposizioni, le quali tenendo di mira le verità, devono essere giudizi veri e che di norma, circostanza che [qui] vogliamo presupporre, lo sono. Tutti questi giudizi sono espressi linguisticamente, sono proposizioni enunciative

²² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 14.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 25-27.

(*Aussagesätze*) che, appunto, vengono denominate perfino “affermazioni vere”²⁵.

Una singola verità non costituisce un dominio di una scienza: ad una scienza appartiene una molteplicità, un’infinità aperta di verità, essa stessa è questa stessa infinità di verità; allo stesso modo noi intendiamo la scienza come un insieme di enunciati, che sono in accordo tematico e teoretico tra di loro. Tali verità ed i loro conseguenti enunciati, dunque, si co-appartengono reciprocamente per quanto riguarda il loro tema e possiedono così un intrinseco intreccio²⁶. Detto dal punto di vista dello *spirito*, un’unità dell’interesse teoretico che ha di mira la verità, l’unità della volontà di conoscenza, abbraccia la molteplicità infinita di oggetti tematici in un tema universale, che li determina tutti in base ai loro intrecci intrinseci, nell’essere mondano²⁷.

La concezione della natura e della scienza dal punto di vista dello spirito: l’essenza.

Un elemento che bisogna mettere necessariamente in rilievo in queste lezioni husserliane e che anticipa, in modo originale, il tema principale della stessa “*Crisi delle scienze europee*”, è quello relativo all’idea, sedimentatasi nei secoli, che il mondo reale, concreto, si mostri ai soggetti conoscenti nelle sue manifestazioni proprie sotto la forma appunto di *fenomeni*, e che, dunque, proprio nei “fenomeni fisici”, nei fenomeni della cosiddetta sensibilità materiale, si manifesti una certa natura fisica che, già a partire da Galileo, pervenne ad una conoscenza indiretta ed esatta attraverso i metodi *matematizzanti* della scienza moderna della natura. Al contrario, ma in parallelo, sorse l’idea che nei *fenomeni* psichici, nei nostri vissuti soggettivi del rappresentare, pensare, sentire, etc. si manifestasse un altro regno, un mondo in sé, quello appunto della psiche o dei soggetti spirituali²⁸.

A tal proposito, Husserl afferma che ogni essere umano, e anche colui che si atteggia in modo ingenuo nei confronti della natura e che egli definisce il *Naturmensch*²⁹, il quale non ha mai sentito parlare di scienza e che non ha mai avuto a che fare con i concetti della scienza, tuttavia, nella sua esperienza

²⁵ Ivi, p. 31.

²⁶ Cfr. ivi, p. 31.

²⁷ Cfr. ivi, p. 32.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 70-71.

²⁹ Ivi, p. 72.

quotidiana ha imparato a riconoscere la distinzione «tra i modi soggettivi di apprensione e la realtà effettiva dell'esperienza stessa» e, inoltre, «anche quanto l'apparenza (*Schein*) e la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) possano divergere»³⁰.

In compenso, la scienza esatta ed oggettiva della natura chiama le cose di cui noi facciamo esperienza nella nostra vita quotidiana non con il nome di *apparenze* ma con quello di *manifestazioni*, “*fenomeni*”. Husserl imputa alla scienza, a tutta la tradizione scientifica moderna e contemporanea, l'errore fondamentale di sostenere che i *fenomeni* che essa esamina nella sua ricerca siano soltanto “relativo-soggettivi” e che, di conseguenza, i concetti e le verità sensibili che ad essi si riferiscono sarebbero validi solo relativamente ai soggetti esperienti. Rispetto a ciò, essa cerca di determinare, come delle “verità oggettive”, gli oggetti dell'esperienza mediante l'uso di concetti e giudizi non sensibili, «in modo tale ch'essi rimangano liberi da questa relatività ai soggetti sensorialmente esperienti»³¹. Secondo Husserl, quindi, nella loro pratica scientifica, gli scienziati non si rendono conto che ciò che essi dapprima denominano come “fenomeni” sono già le *cose veritiere* della vita ordinaria, le cose con cui noi abbiamo a che fare e che esperiamo nel nostro vivere in modo comunitario.

Ad uno sguardo più attento, la scienza non afferma, però, che le *verità relative* sono false, ma soltanto che esse sono appunto *relative* e, per tale motivo, essa impiega l'espressione di “apparenza”, soltanto in determinati casi, quelli in cui anche la vita naturale distingue tra *apparenza* e *realtà effettiva*.

In modo del tutto simile a come ognuno definisce “apparenza” il movimento del paesaggio che si manifesta stando alla guida di un'auto, alla stessa maniera chiama “apparenza” anche il movimento del sole nella volta celeste; noi non ci accorgiamo che siamo mossi unitamente alla Terra stessa. Una simile distinzione, tuttavia, sebbene dovuta innanzitutto ad un pensiero scientifico, si colloca su un livello completamente diverso rispetto alla contrapposizione tra realtà effettiva dell'esperienza e quella della scienza matematica della natura, [che emerge] in ogni teoria e in ogni risultato in cui essa [scienza] raggiunga il suo scopo ultimo. La rettifica del carattere apparente del moto del sole non è ancora in grado di fornirci alcuna conoscenza fisica della terra e del sole né tantomeno una conoscenza fisica di entrambi i loro rispettivi moti; essa corregge soltanto ciò che è valido per il fenomeno stesso, mentre la fisica ha a

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

che fare, in un senso nuovo, in generale con la verità in sé che viene ad essere determinata teoreticamente solo a partire dai fenomeni³².

Simili considerazioni verranno efficacemente e più diffusamente illustrate da Husserl in un manoscritto degli anni '30 dal titolo: «*Rovesciamento (Umsturz) della dottrina copernicana nell'interpretazione dell'attuale visione del mondo. L'Arca-Terra non si muove. Ricerche fondamentali sull'origine fenomenologica della corpo-spazialità della natura nel suo primo significato scientifico-naturale. Tutto quanto concerne delle necessarie ricerche iniziali*»³³. La Terra, così come immaginata da Husserl in questo manoscritto, non è altro che una grande nave, un'Arca primordiale; da questo punto di vista essa costituisce un grande sistema di riferimento stazionario, *apparentemente* in quiete, immobile per noi che ci viviamo sopra, perché la velocità e l'intensità del suo moto non può affatto essere percepita rispetto a quella della luce. La percezione del suo moto è simile a quella di un qualsiasi altro essere umano, che si trova su una nave o su un mezzo che si muove e che non avverte alcun movimento relativo del mezzo stesso rispetto a se stesso. Ma questo non significa che tale sistema di riferimento, nel nostro caso la Terra, o un mezzo in movimento, sia assolutamente immobile o realmente immobile per un altro essere vivente che osserva da un'altra parte dell'universo.

La differenza di punti di vista che qui abbiamo sotto gli occhi può essere, quindi, compresa nel modo seguente: un oggetto come la Terra può essere tema di una scienza nella misura in cui un interesse teoretico esclusivo si rivolge a questo nostro "luogo di residenza", che Husserl chiama appunto *Wohnplatz*³⁴. Ma questo interesse per ciò che è terreno conduce già, di per sé, ad un interesse per ciò che è extra-terreno.

³² Ivi, p. 73.

³³ Questo manoscritto (dalla sigla D17) è stato pubblicato per la prima volta nel 1940 da Marvin Farber con il titolo: *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*, in Farber M., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge Mass., Greenwood Press, 1940. Una prima traduzione italiana di questo ms. è stata curata da Guido D. Neri sulla rivista "Aut aut", n. 245, del 1991.

³⁴ Husserl usa un termine molto simile proprio in *Umsturz*: perché - si chiede Husserl - non iniziare a considerare proprio la Luna una sorta di possibile dimora umana? - «Warum soll ich mir nicht den Mond als so etwas wie eine Erde, als so etwas wie eine tierische Wohnstätte denken?» (Id., *op. cit.*, p. 324).

Seguiamo, ancora una volta, più da vicino le argomentazioni di Husserl in queste lezioni:

La Terra non è un mondo intero a sé stante, essa è ciò che è in quanto membro di un mondo infinito, ma pur sempre compiuto e intero, che la abbraccia. In questo contesto la Terra deve essere innanzitutto considerata, per dirla astronomicamente, quale membro del sistema solare, come un pianeta tra pianeti. Anche il sistema solare entra necessariamente quale unità superiore nella sfera d'indagine, quindi non per un arbitrio teoretico. Conformemente all'essere e all'essere-così [della Terra] e per tutto quanto la riguarda effettivamente, la Terra è dipendente dalla luce, dal calore, dalla forza di gravitazione che le vengono offerti dal Sole e, inoltre, è altresì dipendente dagli altri pianeti [del sistema solare]. L'intero sistema forma, per dirla brevemente, un'unità tenuta insieme da un legame reale, in cui i singoli elementi sono realmente non indipendenti. Ma il nostro stesso sistema solare è un sistema tra altri sistemi, dei quali nessuno è effettivamente isolato, per quanto irrilevante sia ciò che dapprima compare nella nostra esperienza sensoriale. Tutte le costellazioni, come sappiamo, in base al loro essere ed esser-così, sono legate l'una all'altra³⁵.

Emerge a questo punto l'importanza della *cinestesi* fenomenologica all'interno di una determinazione adeguata dei *fenomeni* fisici. L'importanza della percezione del «corpo vivo» in base alla propria ed altrui «posizionabilità»³⁶, come datore di senso, portatore di quel significato reale, che riempie di senso le strutture concettuali delle scienze naturali³⁷. Le cinestesi sono qualcosa di diverso dai semplici movimenti del corpo vivo, che Husserl denomina «*Leib*», per distinguerlo dal corpo nel suo senso fisico-materiale, il «*Körper*», in cui tali cinestesi si rappresentano materialmente e a cui sono intimamente connesse nella loro duplice natura di cinestesi interne e movimenti corporei-reali esterni. La rappresentazione del moto dipende

³⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 52.

³⁶ Su questo tema Husserl si era già lungamente confrontato nelle lezioni su «Ding und Raum» (Cosa-spazio) del 1907: Cfr. Id., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in *Husserliana*, a cura di U. Claesges, The Hague, Martinus Nijhoff, vol. XVI, 1973; Id., *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, tr. it. a cura di Costa V., Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

³⁷ Kerszberg Pierre, *The Phenomenological Analysis of the Earth's Motion*, "Philosophy and Phenomenological Research", II, 48, 1987, pp. 177-208, p. 196; Id., *The Invented Universe, The Einstein-De Sitter Controversy (1916-17) and the Rise of Relativistic Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 104-ss. Molto interessanti anche le considerazioni di Himanka J., «Husserl's Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth», in *The Review of Metaphysics*, III, 58, 2005, pp. 621-644, in particolare pp. 634 e ss.

dalla mobilità del corpo e solo in base al campo percettivo si costituisce la realtà cosale: tutto avviene all'interno di una sorta di sistema di *possibilità* (*Vermöglichkeit*) cinestetiche, «il cui correlato è il sistema degli inerenti effetti concordemente possibili»³⁸.

Si tratta di un «sistema di luoghi di tutte le cose suscettibili di esperienza, ma anche un sistema di luoghi nel senso delle mie possibili posizioni (*Positionen*)»³⁹.

Dovunque mi trovi, io ho una posizione, e in essa ho un luogo in cui io stesso ritrovo il mio Qui momentaneo, e così ho la possibilità di rendere come un mio Qui ogni luogo nel sistema dei luoghi, a partire dal quale io faccio esperienza e a partire dal quale posso andare in qua e in là ed esperire qualsiasi altra cosa. Inseparabilmente da ciò, le cose stesse devono avere necessariamente i loro luoghi ed giungere ad esperienza nei loro luoghi con questo mutamento delle mie posizioni. È chiaro che – nel nostro mondo spaziale infinito in cui tutte le cose hanno il proprio posto (*Ort*) – il sistema dei luoghi deve necessariamente essere un sistema che permane come identico attraverso il tempo ed essere persino sempre di nuovo identificabile in base ai suoi posti in un riconoscimento⁴⁰.

Ma in che modo deve essere riconoscibile senza essere numerabile e misurabile? Certamente mediante l'esecuzione di alcune fasi pratiche, attraverso la cui misurazione, posso, dapprima in misura grossolanamente approssimativa, determinare se, seguendo una certa direzione, da un posto determinato giungo ad un posto completamente diverso, oppure allo stesso posto. Nel mio procedere libero posso anche cambiare direzione, modificando

³⁸ Edmund Husserl, *Krisis*, cit., p. 164. Sulla cinestesi fenomenologica e su questo manoscritto si concentrarono anche le riflessioni, fondamentali per il nostro studio, di Merleau-Ponty M., *Husserl's Concept of Nature*, in Silvermann H. J., Barry J. (a cura di), *Texts and Dialogues: On Philosophy, Politics and Culture*, Humanity Books, New York, 1992, p. 166; e soprattutto Id., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945. Interessante per l'approccio "ecologico" anche lo studio di Heft H., «Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception», in *Journal for the theory of social behavior*, v. 1, n. 19, 1989, pp. 1-30. Per ciò che riguarda l'influenza che la fenomenologia ha esercitato sulle teorie dell' "embodied cognition" cfr. lo studio fondamentale di Francisco Varela, Eleanor Thompson, Evan Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge 1991 e il più recente: Thompson E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2007. Imprescindibili anche gli studi di Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, University Press 2003 e Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge (2008¹), New York 2012².

³⁹ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 62.

⁴⁰ Ibidem.

la relativa misurazione: abbiamo, così, in noi stessi - come afferma Husserl riprendendo la Teoria della Relatività einsteiniana - uno dei più primitivi sistemi di coordinate (*Koordinatensystem*)⁴¹ al fine di acquisire una primissima, relativa (*relative*) e, quindi, quantitativa determinazione di luogo. Ciò, tuttavia, non rappresenta una semplice misurazione di una spazialità data, bensì costituisce la «condizione di possibilità affinché la spazialità abbia per noi un senso che possa scaturire dalla stessa esperienza in quanto tale»⁴². Husserl, a questo punto, osserva che da queste considerazioni scaturisce chiaramente l'idea di un *a priori*, che è quello proprio di: un ordinamento spazio-temporale, ma anche di una misurazione spazio-temporale in quest'ordinamento⁴³.

Ma la considerazione di quest'*a priori*, che come ben si può considerare risulta enormemente lontano dall'*a priori* kantiano, contempla anche la considerazione della sua variabilità (*Veränderlichkeit*), ovvero della variabilità che appartiene all'essenza-tipo di un oggetto individuale in quanto oggetto temporale⁴⁴. Questo carattere di variabilità è fornito proprio dallo *spazio* in quanto forma della coesistenza che rimane identica attraverso tutto il *tempo*, in connessione alla capacità di spostarsi ad esso relativo e che gli conferisce il carattere soggettivo di una forma di via d'accesso: «esso è la condizione di possibilità per il riconoscimento empirico e, ancora, per una

⁴¹ Lo stesso termine verrà adoperato anche da Hermann Weyl in *Philosophy of Mathematics and Natural Sciences* (University Press, Princeton 1949, p. 75). Ho cercato di documentare questa sorta di travaso scientifico-filosofico in atto negli anni '20 del Novecento tra Husserl-Weyl-Einstein nel mio: *Fenomenologia e Relatività*, Roma, Stamen, 2015. Tuttavia, rimando il lettore all'opera fondamentale di Hermann Weyl, *Raum-Zeit-Materie*, Springer, Berlin 1919³ (1918¹) e soprattutto alla più recente raccolta postuma a cura di Peter Pesic dal titolo significativo: *Mind and Nature. Selected Writings on Philosophy, Mathematics, and Physics*, Princeton University Press, Princeton 2009. Imprescindibile rimane lo studio di Thomas Ryckman, *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915–1925*, Oxford University Press, Oxford 2005 e quello sempre fondamentale di Boi L., *Le problème mathématique de l'espace*, Springer, New York-Berlin 1991.

⁴² Cfr. Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 62.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. su quest'argomento Andrea Zohk, *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in "New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy", 2012, XI, pp. 99-130. Recentemente è apparso su quest'argomento anche un interessante studio di Roberta De Monticelli, *Il dono dei vincoli*, Milano, Garzanti, 2018, che sembra ampliare la discussione iniziata da Zohk (*op. cit.*) e nel quale l'autrice propone un'interpretazione originalissima dell'essenza fenomenologica nel senso di un vincolo di natura ontologica, oltre che gnoseologica.

verificazione conoscitiva di un oggetto che perdura, ma propriamente e innanzitutto solo finché detto oggetto dura e non si modifica»⁴⁵.

Ecco che allora la geometria, in quanto dottrina *a priori* dello spazio, viene designata come la scienza dei possibili *tipi* universali *a priori* di uno spazio vero, ossia, uno spazio che è un concetto, un'idea, precisamente l'idea di una forma-limite (*Limesform*) concettuale⁴⁶, «a cui tutti gli spazi vicini e lontani, tutti gli spazi effettivamente intuitivi di una natura intesa come unità di una possibile esperienza infinita, devono necessariamente avvicinarsi in un'approssimazione concordante e conseguente; si tratta, dunque, di un'idea che conferisce a queste infinità di esperienza quella unità di stile, in cui soltanto può costituirsi, secondo una conseguenza concordante, un essere in costante presunzione ma, anche, in una forma costante di verifica»⁴⁷. La geometria, come scienza *a priori-materiale*, quindi, si comporta per Husserl allo stesso modo di una sorta di «ontologia della natura», che «si rapporta al *Faktum* della Natura», natura che costituisce proprio quell'*Eidos*, che deve essere ottenuto da questo *Faktum* della Natura, piuttosto che assunto dalla geometria come una delle sue realizzazioni»⁴⁸.

Al contrario, non accade così all'interno della *logica* formale e dell'analisi pura. Esse non si curano minimamente della geometria, e ugualmente chi si occupa di algebra, di teoria delle funzioni e altre cose simili, che si veda costretto a impiegare teoremi dell'aritmetica e persino della teoria degli insiemi, che appartengono a loro volta alla matematica formale, non avrà mai bisogno di un assioma geometrico. «Lo spazio e il tempo non hanno per lui alcuna importanza»⁴⁹. D'altra parte, se ci limitiamo alla teoria pura degli insiemi, oppure alla teoria pura dei numeri o alla teoria pura dei numeri ordinali, esse sono scienze a sé stanti, chiuse in sé, come lo è la geometria del piano all'interno della geometria dello spazio.

La geometria pura si occupa, dunque, degli ideali puri, che trascendono *a priori* ogni esperienza, ogni possibile intuizione, e tuttavia possono essere afferrati, in modo specifico, attraverso uno sguardo

⁴⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 63.

⁴⁶ Lo stesso problema che si era posto, sulla scia delle *Ricerche logiche* e dei primi studi husserliani sull'aritmetica, anche Ernst Cassirer nel suo *Substanzbegriff und Funktionbegriff* (B. Cassirer Verlag, Berlin 1910), pp. 31-33 soprattutto in funzione dello sviluppo della matematica e della fisica contemporanea. Cfr. Id., *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, Chicago-London, The Open Court Publishing Company 1923, pp. 23-25.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 182-183.

⁴⁸ Ivi, p. 183.

⁴⁹ Ivi, p. 53.

all'esperienza, la cosiddetta intuizione geometrica, un'intuizione che, però, non è un'intuizione empirica ma, usando un termine kantiano, un'intuizione pura.

L'elemento che è stato intuito costituisce qui un'idea, ricavata intuitivamente a partire da una serie di datità sensibili ed intuitive, che decorrono nel senso di un incremento della perfezione e che si trovano ad essere pensate in questa progressione *in infinitum*, sebbene non siano più esperite in tal modo. Tuttavia, c'è un grande salto da questa scienza puramente ideale alla fisica esatta, il cui scopo è conoscere la natura e superare il relativismo delle percezioni sensibili costruendo una verità ideale o costruendo un mondo ideale come mondo in sé vero, che sta a fondamento di tutta la relatività sensibile. Inoltre, si andrebbe troppo lontano nell'affrontare qui il difficile problema del modo in cui la geometria e le altre scienze di idealità pura, ovvero, in breve, scienze matematico-ideali, rendano possibile un metodo, effettivamente realizzato sulla base dell'esperienza, per determinare la natura idealmente vera ed idealmente esatta. *Ad ogni modo, due compagini differenti appartengono ad una scienza matematica della natura nella fattispecie della fisica, [innanzitutto] come livello inferiore, [197] l'esperienza*, le cui datità tuttavia non sono ancora datità fisicalistiche e, come livello superiore, la formazione di idee, che chiamiamo anche *idealizzazione*, con il metodo corrispondente che è quello che permette di scoprire, a partire dalle datità empiriche, gli oggetti ideali che gli appartengono con le relative determinazioni ideali. Così, la trascendenza della natura fisicalista è, certamente, una trascendenza in contrapposizione all'intuizione, ma non qualcosa che si può denominare una trascendenza metafisica, forse immaginata nei sogni o vagamente congetturata, ma piuttosto una trascendenza che è perfettamente accessibile all'interno di un pensiero che forma i metodi e le idee ad esso corrispondenti e che mostra l'essere delle idee in quanto idee. Ciò che la sensibilità non può raggiungere, lo raggiunge la ragione o l'intelletto — ma questo è solo un modo di dire che deve attingere il proprio senso dal metodo che viene effettivamente utilizzato e che opera in modo evidente⁵⁰.

Dal momento che il mondo intuitivo è il nostro mondo circostante pratico nella sua generalità e che la soggettività pratica non ha nulla a che fare con alcuna altra realtà se non quelle intuitive, così la scienza esatta non può mai rendere superflua la verità relativa delle scienze intuitive; tuttavia, la sua funzione autentica non consiste più in una ricerca in un mondo ideale "ultra-intuitivo", bensì nel condurre da ciò che è intuitivamente dato all'idea non più relativa, che costituisce, al contrario, ogni constatazione esatta e che, nel

⁵⁰ Ivi, pp. 196-197.

contempo, indica retrospettivamente l'ambito immediato delle intuizioni che vanno sotto l'idea.

Detto in modo divulgativo: quando il fisico legge una formula esatta, egli sa subito come i fatti fisici in questione si presentino secondo l'intuizione sensibile. E così il tecnico, che possiede una formazione nella fisica e che è mosso dall'interesse puramente pratico a costruire motori a vapore, telefoni, ponti, etc., potrà utilizzare i risultati esatti della fisica matematica in modo da fornire una configurazione soddisfacente all'ambiente circostante intuitivo, al mondo in cui noi uomini viviamo praticamente⁵¹.

D'altra parte, la differenza tra concreto e astratto, attraverso l'idealizzazione, entra anche nella sfera ideale; se abbiamo, ad esempio, ottenuto l'idea di spazio puro, o del corpo puro, possiamo distinguere tra una differenza di più basso grado e una di genere superiore o di genere più alto. Oppure, se abbiamo l'idea di un corpo naturale essente in sé come un'"idea", allora possiamo parlare della differenza specifica di più basso grado, che abbraccia in sé tutte le direzioni astratte di determinazione in quanto *concretum* assoluto e così via. La vecchia logica, fin da principio orientata verso la matematica, comprendeva, senza rendersi perfettamente conto delle distinzioni in questione, ogni identità come identità esatta, ogni verità come verità esatta; essa ha operato come se i concetti fossero — o non potessero essere altro che — fissi e non più tipici, fluidi, quindi ha operato per mezzo di concetti ideali. Così, il mondo si è trovato, fin da principio, logicizzato, ovvero un mondo di idee è stato posto come suo fondamento, mentre il mondo-della-vita intuitivo nella sua relatività non ne sapeva nulla delle idee, e fu soltanto con la fisica moderna, da Galilei in poi, che si è elaborato un metodo di logicizzazione o idealizzazione della natura⁵².

Qui, innanzitutto, si delinea un concetto differente di realtà, che è attinto dall'intuizione concreta del mondo, e che sarebbe infatti quello della "realtà spaziale", un concetto formale che introduce la *verificabilità materiale* nei confronti della semplice facoltà del giudicare. Di conseguenza esiste una *via discendente che conduce dall'analitico-formale al formale-materiale*⁵³, dalle condizioni formali (o come dice Husserl "legali") di possibilità della semplice non-contraddittorietà, alle nuove condizioni formali di una possibile verità materiale: dall'*a priori analitico-matematico* a quello *sintetico-materiale*. Sul versante sintetico, ciò che ne risulta è, dunque, «l'*a priori* materiale completo

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 198.

⁵³ Cfr. ivi, p.110.

di un mondo possibile come tale e in quanto conoscibile per una soggettività»⁵⁴.

La via inversa è quella che va dall'intuizione concreta del mondo dell'esperienza, che nella sua libera variazione (*Variation*) fa emergere l'*a priori* concreto di un mondo possibile, attinto proprio a partire dall'intuizione pura, per mezzo della quale si mette in risalto una componente universale di tale *a priori*, che può sicuramente essere considerata come una componente analitica, diretta a ogni mondo possibile e vero. In seguito alla considerazione di questo *a priori* analitico, emerge l'autentico *a priori* materiale o sintetico, ed emerge «come sistema apriorico di esigenza di una molteplicità reale in generale nel senso più ampio»⁵⁵.

Ciononostante, proprio questa via che procede dall'analitico al sintetico, o come dice anche Husserl, dall'*universum* delle possibilità di pensiero analitico-matematiche all'*universum* delle reali possibilità d'essere, non si presenta priva di difficoltà. Con Kant si è colto, dapprima, il contrasto tra un nuovo tipo di logica sintetica o, come egli la chiama, "trascendentale" e la logica formale tradizionale, risalente all'analitica aristotelica. Kant, tuttavia, secondo Husserl, non ha visto che l'intera analisi matematica, che egli adottava come modello di questo nuovo tipo di logica, «appartiene al dominio delle possibilità di pensiero semplicemente non contraddittorie, e dunque essa si presenta come un'estensione esattamente naturale dell'antica logica formale o analitica»; perciò, il fatto che Kant abbia compreso la matematica — e non solo la geometria e le discipline aprioriche ugualmente materiali — ed anche l'aritmetica (con tutte le discipline della cosiddetta analisi) entro la sfera dell'*a priori* sintetico, creò «una grande confusione nel compito, in sé stesso visibilmente enorme, di una *logica trascendentale* che si eleva progressivamente dalla sfera della non contraddittorietà a quella dell'unità materiale»⁵⁶.

Ciò si comprende meglio se ci interroghiamo circa la questione di conoscere quando una molteplicità matematica possa diventare una molteplicità *realmente possibile*, in quel momento noi travalichiamo i limiti della sfera puramente matematica, e così facendo, dobbiamo necessariamente abbandonare la considerazione dei semplici giudizi non-contraddittori e delle loro forme e dobbiamo assicurarci, all'interno dell'intuizione e dell'evidenza cosale, della verità o della possibilità reale degli stessi oggetti che vengono

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ivi, p. 111.

⁵⁶ Ibidem.

giudicati. Il passaggio dall'*analisi* alla *sintesi*, ovvero all'*a priori* materiale, costituisce, tuttavia, ancora un passaggio "formale" per Husserl, in quanto esso riguarda l'idea di un qualcosa di formale, di una forma proposizionale, che si trova sotto la "questione di legittimità" della verità, ovvero della "possibilità concreta"⁵⁷.

Questo passaggio pertiene soltanto la sfera dell'esperienza, che dona senso al sistema-mondo, e che crea la possibilità ideale del "posso sempre di nuovo procedere da un'esperienza vera e propria ad un'altra dello stesso tipo" e del "posso attestare ogni presunzione come una presunzione d'esperienza". L'"Io esperisco", per la fenomenologia è anche e sempre un *fare*, un'azione che continua liberamente *in infinitum*, che sperimenta⁵⁸.

Dapprima,

Il mondo in quanto mondo deve necessariamente sottostare a delle "leggi"; un mondo siffatto nel quale gli oggetti conservano la loro identità nel cambiamento delle variazioni, mentre però gli oggetti e le variazioni dell'oggetto devono necessariamente poter essere prevedibili in base al loro stile e determinabili in modo più preciso semplicemente attraverso l'esperienza realmente effettiva. Questi oggetti devono necessariamente possedere una struttura presuntiva, grazie alla quale delle probabilità possono costituirsi a partire da previsioni.

La geometria, quindi, ci permette di avere sotto gli occhi un esempio di "analisi d'essenza", che appare indissolubilmente connessa ad un regno di possibilità cinestetiche, che a sua volta appare indissolubilmente legata ad una teoria fenomenologica dell'esperienza⁵⁹, che, ancora una volta non può fare a meno della dimensione intersoggettiva. Siamo, quindi, all'interno di un processo ontologico, gnoseologico ed epistemologico pluriverso, che non possiede, cioè, una sua direzione pre-delineata, ma che, in ogni caso, imprime una direzione, una direzione che è relativa ad ogni momento singolare all'interno dell'intero sviluppo di tale processo.

Pertanto, la singola cosa percepita ha senso in un orizzonte aperto di possibili percezioni, in cui acquisisce senso solo in quanto essa «ritaglia» un certo campo di cose percepite in un universo di possibili percezioni in cui si rappresenta il mondo. Validità e rettifica sono concetti che vanno qui di pari

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 109.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 249.

⁵⁹ Su quest'argomento cfr. Luciano Boi, *Questions regarding Husserlian geometry and Phenomenology. A study of the concept of Manifold and spatial perception*, in "Husserl Studies", 20, 2004, pp. 207-267.

passo: soltanto attraverso mutue rettifiche ha luogo anche una costante evoluzione della validità della percezione della cosa⁶⁰. Tale evoluzione di validità riceve maggiore sviluppo nell'esperienza *intersoggettiva*: le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, in una connessione analoga alla serie delle mie esperienze o delle esperienze degli altri; si produce la *concordanza* o *discordanza* intersoggettiva, attraverso il commercio reciproco e la critica oggettiva. Ognuno, quindi, perviene ad una stabile validità, in cui si esperisce un mondo che è sempre un unico e medesimo mondo, esperito ed esperibile, in quanto orizzonte di esperienze possibili, orizzonte universale comune a tutti gli uomini delle cose realmente essenti⁶¹. Per «cose» Husserl intende le «cose dell'esperienza», ciò che ognuno vede ed esperisce, ciò che per lui è valido come essente e come «essente così e solo così»⁶². Husserl precisa ancora che:

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'esperienza⁶³.

Se consideriamo, ad esempio il concetto di una cosa rossa: possiamo allora intenderlo come concetto puro, *a priori*, ed in tal caso esso possiede un'estensione idealmente infinita, appunto quella di tutte le cose rosse immaginabili. Ma ciò non ci restituisce un dominio scientifico, non ci può offrire in generale una scienza *a priori* di cose rosse. Infatti, tutte le singole possibilità, sebbene appartenenti all'estensione del concetto di "rosso", sono considerate in base alla loro singolarità, solo delle possibilità. Ma Husserl ritiene che proprio "l'essere-insieme" di cose possibili indica "l'esser-insieme" fattuale in un mondo; pertanto, se pensiamo ad un'unica e medesima cosa, ma con una gradazione di rosso differente all'interno del medesimo genere rosso, allora ciascuna di queste possibilità sarà di certo contenuta nel concetto di "una possibile cosa rossa", e quindi tutti i molteplici casi in cui la stessa cosa può essere rossa vengono, in questo modo, ugualmente ad essere riconosciuti, quantunque possano essere tra loro semplicemente incompatibili⁶⁴. La molteplicità, in conformità al suo significato proprio,

⁶⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Krisis*, cit., p. 164.

⁶¹ Ivi, p. 165.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 58.

«deve soddisfare sin da subito le condizioni di coesistenza» di differenti possibilità, «ma non può, anche nella stessa coesistenza, essere scevra da legami né essere completamente arbitraria»⁶⁵.

Così il mondo appare costantemente sorretto da un'impalcatura (*Gerüst*) ininterrotta, una sorta di struttura fondamentale universale che noi chiamiamo “natura”, una base naturale nella forma di una corporeità naturale (*Naturleiblichkeit*), insieme con esso, però, scopriamo un *annesso*, una compagine scomoda, la *spiritualità*⁶⁶, che in alcun modo può e deve essere misurabile - per Husserl - in un senso corrispondente alle leggi fisiche della meccanica. Al posto del rapporto fisico-causale tra cose ed esseri umani, in questa prospettiva, si presenta la relazione *motivazionale*, una relazione teleologica tra cose e persone appunto, una relazione che si mostra solo nella sfera puramente intenzionale, una relazione in cui le cose fungono da stimolo cui le persone possono aderire completamente oppure resistergli⁶⁷.

Il carattere fondamentale della nuova fenomenologia.

Husserl, a questo punto, si concentra sulla demarcazione netta che vuole attribuire al suo metodo fenomenologico rispetto sia alla tradizionale impostazione scientifica precedente, sia alle scienze che stavano per ricevere da tale tradizione una metodologia ben confezionata. Egli, esaminando come le ricerche descrittive si andarono sempre più distaccando da quelle della fisica deterministica, dando luogo a diverse discipline come la geografia, la mineralogia, le discipline biologiche e, nel complesso molto più tardi, anche le scienze descrittive del mondo storico-sociale, non solo la storia, ma anche la morfologia delle forme di cultura spirituale come la linguistica, lo studio dell'arte, etc., si sofferma in particolare a indagare il campo delle scienze biologiche, che, a suo parere, avrebbero dovuto costituire, per mezzo della fisica stessa, “una necessaria combinazione” (*Verflechtung*) tra le ricerche fisico-chimiche da una parte e quelle descrittive dall'altra⁶⁸. Tuttavia, questo campo fu caratterizzato — e lo è ancora, in verità per Husserl — dall'assenza di chiarezza sul senso proprio del metodo descrittivo da adottare, e

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 66.

⁶⁷ Id., *Ideen Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Hua V*, a cura di Biemel M., Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 189-190.

⁶⁸ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 125.

soprattutto, dall'imitazione cieca del metodo esemplare della fisica, che necessariamente divenne qualcosa di pernicioso⁶⁹.

Si trattava sicuramente di un cattivo retaggio della filosofia dualistica *cartesiana* — ribadisce Husserl — il fatto di considerare le realtà corporee e quelle spirituali come realtà tra loro separate, ma correlate empiricamente mediante causalità. In base a questa concezione, si era inclini a considerare il mondo diviso in due sfere di realtà fondamentalmente diverse e separate. Un mondo, dunque, pensabile come mondo di semplici corpi senza alcun essere spirituale al suo interno; e proprio per tale ragione la fisica e la psicologia vennero considerate in modo del tutto parallelo come «scienze che si riferiscono ad un ideale scientifico formalmente simile»⁷⁰. Da una parte, la fisica appariva efficace non solo a livello formale, come ideale di quel rigore metodologico da tempo invocato, ma, essa rappresentava, per la sua struttura scientifica interna, anche il modello per una dottrina dello Spirito. Questa convinzione fu alla base delle dottrine del parallelismo psico-fisico e dell'azione reciproca sempre a livello psico-fisico. Husserl critica qui sia l'approccio della prima dottrina, che egli definisce come “una variante della dottrina metafisica di Spinoza”⁷¹, sia l'impostazione di fondo del parallelismo psico-fisico, il quale descrive un mondo fisico come un mondo perfettamente ordinato secondo una sua propria “legalità fisica”, così come il mondo psichico in cui, come una forma di specchio, ogni avvenimento fisico era correlato, in modo parallelo, ad un avvenimento psichico e viceversa, «in modo tale che noi possiamo avere anche delle causalità e delle leggi causali parallele»⁷².

La pesante tara naturalistica ci fa immaginare un mondo costruito in modo puramente fisico, costellato di corpi che possono essere trattati anche sperimentalmente, mentre non ci permette di considerare i soggetti psichici nel mondo, presso i quali il fisico è sempre intrecciato con lo psichico in modo

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 126.

⁷⁰ *Ivi*, p. 242.

⁷¹ *Ibidem*. Qui Husserl critica la cieca accettazione del “parallelismo” in generale nelle sue varianti (Lange, Fechner, Hering, Wundt); tuttavia nella critica a Spinoza sembrerebbe essere stato influenzato, in particolare, dall'interpretazione di Carl Stumpf della stessa dottrina spinoziana, così come esposta in *Id. Spinozastudien*, “Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse”, IV, 1919, 3-57. Per un adeguato approfondimento di questa interessante tematica rimandiamo a Riccardo Martinelli, *Intenzionalità della sostanza. Carl Stumpf interprete di Spinoza*, “Discipline filosofiche”, anno XI, n. 2, pp. 399-426.

⁷² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 243.

causale. Ma di che tipo di causalità parliamo? La causalità di cui ci parla la fenomenologia, come abbiamo già considerato, è una causalità ben diversa da quella fisica. Infatti, Husserl spiega che se potessimo pensare, dal punto di vista fisico, tutte le realtà duali psicofisiche e animali, allora avremmo un mondo pre-ordinato «in cui tutti gli avvenimenti sarebbero univocamente pre-delineati e determinati in maniera rigorosamente meccanica e, quindi, potrebbero essere chiaramente esplicitati dalle leggi causali puramente fisiche»⁷³.

Le stesse considerazioni si potrebbero riproporre anche per ciò che riguarda il mondo psichico, ma tale mondo «costituisce un mondo di realtà di nuovo tipo», cui appartengono delle leggi puramente psichiche, che possiedono una forma causale simile, ma con una funzione esplicativa particolare, come se la “corporeità vivente animale” sia intrecciata anche ad una vita psichica particolare cui si aggiungono leggi psicofisiche, “le leggi, cioè, che regolano la vita animale in duplice modo”⁷⁴. È come se Husserl volesse suggerire l’idea, sviluppatasi autonomamente soltanto nei decenni successivi negli ambienti scientifici italiani⁷⁵, che le leggi del mondo *spirituale* avessero come obiettivo quello di riportare tutto il mondo fisico-naturale ad una certa regolarità, ad una “finalità”, ad un certo ordine per il soggetto, ordine e finalità che di fatto risultano essere irriducibili alla mera realtà fisica e che non si possono rintracciare nei fenomeni della fisica contemporanea⁷⁶.

Ciò che dal nostro punto di vista attuale sembrerebbe anticipare i presupposti generali di un dibattito che pertiene l’ambito proprio della

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ A questo proposito, qui vorrei soltanto segnalare l’interessantissimo studio di Luigi Fantappiè matematico italiano di grande rilevanza internazionale, che probabilmente anche sotto l’influenza delle teorie fenomenologiche filtrate attraverso le opere di H. Weyl, giunse ad elaborare il concetto di “*sinthropia*” che sembrerebbe una trasposizione in ambito scientifico dello schema husserliano esposto in queste lezioni. Tali argomentazioni, naturalmente, meriterebbero di essere adeguatamente approfondite e circostanziate. Tuttavia, rimandiamo a Luigi Fantappiè, *Che cos’è la sinthropia. Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico e conferenze scelte*, Roma, Di Renzo, 2011. Cfr anche Gambini G. e Pepe L. (a cura di), *La raccolta Fantappiè di opuscoli nella biblioteca dell’Istituto matematico dell’Università di Ferrara*, in Istituto di Matematica di Ferrara; cfr. Amerio L., Fichera G., Ricci G. (a cura di), *Fantappiè L. Opere scelte*, Unione Matematica Italiana, Bologna 1973, voll. 2.

⁷⁶ Per tale motivo, non sono d’accordo con quanto afferma Carlo Rovelli in *L’ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 114.

filosofia della mente, o l'ambito più specifico delle neuroscienze⁷⁷, per Husserl diventa il carattere fondamentale del suo nuovo approccio fenomenologico, ovvero la questione di conoscere se l'elemento che egli chiama *biofisico*, come elemento chimico-fisico non ancora elaborato, debba «necessariamente esercitare un effetto sullo *psico-fisico*, sull'interpretazione della *vita psichica* e della sua causale unità con la corporeità viva pensata dal punto di vista fisicalistico»⁷⁸. Ciò fu determinato, secondo il filosofo di Prossnitz, dal fatto che la biologia in qualche maniera opera con un concetto fondamentale di individualità reale essenzialmente simile rispetto a quello della fisica e persegue, di conseguenza, uno scopo anch'esso molto simile rispetto a quest'ultima, così da poter essere pensata come una scienza fondata proprio sulla fisica ma senza costituire essa stessa una sorta di fisica.

Ma vi era, anche, un motivo ancora più esplicito, sebbene del tutto generale, che ha fatto pensare molti studiosi ad una derivazione *dello psichico a partire dal fisico*: «esso era il modo in cui il metodo fisicalistico supera le datità intuitive della natura materiale mediante principi, a cui in generale sostituisce un essere non-intuitivo, che sia da determinare solo mediante concetti di una nuova specie, che non siano più da attingere intuitivamente. Con riguardo all'enorme successo della fisica, ciò suggerì immediatamente la concezione secondo la quale *il mondo intuitivo, nella sua datità intuitiva, non è altro che "una semplice manifestazione"*: esso, il mondo della vita quotidiana, non presenta ancora il vero essere; *in generale*, mediante un metodo analogo a quello della fisica, bisognerebbe ricavare un essere vero a partire dalle datità dapprima intuitive»⁷⁹.

Mediante l'applicazione, dunque, di concettualizzazioni non-intuitive, si poteva pervenire ad acquisire leggi e concetti metodicamente determinanti, che, in base al metodo induttivo, dovevano in seguito servire a ricostruire il

⁷⁷ Petitot J., Varela F.J., Pachoud B. et al. (Eds.), *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, University Press, Stanford 1999. Rimandiamo per una prospettiva più ampia sull'argomento a: Zhok A., *Emergentismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2011; nelle mie considerazioni su quest'argomento mi rifaccio in particolare al capitolo finale di quest'opera ed in particolare al § 3 in cui si discute della teoria dell' "*explanatory gap*", ovvero dello "iato esplicativo" o dell'irriducibilità della rappresentazione soggettiva in prima persona e definizioni scientifiche oggettive che risultano formulate in terza persona. Per un approfondimento sull'argomento rimandiamo il lettore alle pagg. 133-ss. di tale opera. Cfr. anche Loreta Risio, *Il rapporto io-mondo nella fenomenologia di Husserl e nella filosofia della mente*, in "Acta Philosophica", 24/1, 2015, pp. 87-110.

⁷⁸ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 126.

⁷⁹ Ibidem.

corso dell'intuizione stessa e ad anticipare gli stadi successivi di un tale sviluppo. In questo modo, per Husserl, *lo psichico divenne un analogon della natura fisicalistica*.

Da ambedue le parti le datità intuitive furono interpretate come semplici “fenomeni”, nel senso di manifestazioni semplicemente soggettive di un “essere vero” da determinarsi metodicamente in base ad un pensiero logico-empirico di nuovo tipo; il metodo che si fonda, dunque, sull'esperienza psicofisica e che permette di passare ancora oltre nella formazione di concetti. Questa presunta ovvietà ha offerto frutti amari. Invano la psicologia cercò di realizzare un tale obiettivo; ma come sempre i suoi tentativi fallirono, [mentre] la pre-convincione, il fine - che si è imposta mediante l'indicazione di una tale motivazione - rimangono [ancora] nella loro più intatta ed ovvia validità⁸⁰.

Tutto ciò determinò i molteplici tentativi di fondare, dal punto di vista metodologico, una psicologia “scientifica”, emulando appunto il modello della fisica. Proprio l'equiparazione di esperienza esterna ed interna, o di esperienza fisica e psichica, e di conseguenza l'equiparazione di entrambi i campi esperienziali come domini di realtà fisiche e psichiche, ha fatto sì che tali scienze venissero ad essere considerate in maniera molto simile. Tale modo di procedere costituiva quel retaggio negativo che si portava dietro anche l'epistemologia einsteiniana, che pensava di poter legare insieme le due realtà, quella fisica e quella psichica attraverso l'esperienza e l'induzione e, anche, attraverso la misurazione e il linguaggio della matematica⁸¹. Tutto fu determinato all'inizio, per Husserl, dalla teoria della *tabula rasa* di Locke e poi dalla psicologia matematica di Herbart e anche dalla psicofisica di Fechner⁸². E anche quando, più tardi, all'interno della descrizione della sfera psichica, si decise di abbandonare lo stesso metodo *matematizzante*, tuttavia, non si ritenne opportuno fare lo stesso anche con la concezione fondamentale del metodo induttivo, che opera in base ad un fine ben preciso: “quello di

⁸⁰ Ivi, p. 127.

⁸¹ Cfr. Albert Einstein, *Physik und Realität* (1936), in Id., *Aus meinen späten Jahren*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984³ (1979¹), pp. 528-529.

⁸² John Fr. Herbart, *Sämtliche Werke*, a cura di Hartenstein G., voll. 12, Leipzig 1850-1852; 2^a e 3^a ed. 1883-93 e anche a cura di K. Kehrbach e O. Flügge, Leipzig 1887-1912; cfr. Fechner G. Th., *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), Mendelssohn H., Leipzig 1864²; Id., *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel (1860), Leipzig 1907³.

un'analisi elementare induttiva unitamente a leggi elementari esatte, attraverso le quali potevano essere esplicate le concrezioni intuitive"⁸³.

Secondo Husserl, il fatto di descrivere gli uomini e gli animali estrinsecamente come oggetti, degli oggetti che stanno di fronte a noi, ha portato come risultato anche il fatto di dover separare il fisico dallo psichico, il semplice corpo vivo (*Leib*) materiale e la corrispondente vita psichica.

Se, però, ci poniamo sul piano dell'esperienza interna diretta, quella della "percezione originale di sé", la percezione esterna, per esempio quella del corpo vivo e quindi dei soliti oggetti mondani, si situa nel contesto di un fenomeno interno nel quale, tuttavia, ad essere percepito è proprio qualcosa di esterno. La stessa cosa accadeva con gli atti psichici, che sono altrimenti diretti alle realtà del mondo, come atti del ricordare, del pensare, del valutare, etc., che sono riferiti agli oggetti reali. Dato che ciò che è esterno non è ciò che è psichico, ma ciò che è fisico, allora non si dovrebbe prendere in considerazione il fatto che il vissuto (*Erlebnis*) interno debba essere soltanto ciò che viene percepito internamente⁸⁴.

Questo costituisce la base essenziale per un altro tema che anticipa *in toto* quello di "Krisis", ovvero il tema della "cecità" per tutto ciò che chiamiamo *intenzionalità*; cioè, il fatto che noi diveniamo ciechi dinanzi ad una considerazione descrittiva di una percezione e, allo stesso modo, non produciamo «alcuna considerazione descrittiva di un qualsiasi vissuto di coscienza in generale senza che l'oggetto attuale di percezione come tale, l'oggetto del ricordo come tale, etc., quale che sia, sia compreso nella descrizione come momento inseparabile di questo stesso vissuto»⁸⁵. Perciò, per Husserl, risulta necessario distinguere in modo rigoroso tra ciò che costituisce di volta in volta l'oggetto intenzionale da una parte, e lo stesso oggetto che può sia, eventualmente, essere vero che, anche eventualmente, non vero, dall'altra.

Questa cecità ha impedito di pervenire, secondo l'impostazione husserliana, ad un'anatomia descrittiva della struttura della vita coscienziale di una soggettività individuale e, allo stesso modo, essa ha impedito di fondare una disciplina descrittiva delle *personalità*, una disciplina che descrivesse, quindi, i tipi personali concreti, quelli delle personalità

⁸³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 128.

⁸⁴ Ibidem. Cfr. a questo proposito lo studio di Roberta Lanfredini, *Il problema mente-corpo nella Fenomenologia: un caso di a priori materiale?*, "S&F", n. 2, 2009, pp. 140-150 e Id., *Che oggetto è uno stato mentale?*, "Rivista di estetica", n.39, 2008, pp. 155-170.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 128-129.

individuali e anche quelli delle comunità personali. La personalità, se prescindiamo dalla corporeità di natura fisica, risulta essere il soggetto della vita psichica nella sua molteplicità, e cioè, nei suoi atti di coscienza sempre nuovi, nelle sue intenzionalità sempre nuove. Possiamo affermare con Husserl che la personalità non è altro che l'Io, l'*Ego cogito* nella coscienza, in quanto coscienza di qualcosa, nel suo mondo circostante da lui vissuto appunto coscienzialmente. Questa specificità deve essere l'elemento fondante della fenomenologia descrittiva, di una scienza rigorosa che descriva tale specificità essenziale ed anche la coscienza molteplice in quanto *intenzionalità*, che soltanto è in grado di rendere consaputo a livello coscienziale un mondo circostante⁸⁶.

A questo punto, si può provare a fare chiarezza su un altro dei temi fondamentali strettamente collegati a queste ultime considerazioni: il fatto che, in un certo qual modo, la scienza non sia pensabile senza una forma di *pre-convinzione*. Infatti, ciò che qui determina tale conclusione non è altro che quella operazione coscienziale (*Bewusstseinsleistung*), di cui abbiamo precedentemente parlato, che si compie sempre nella soggettività, nonostante, come Husserl sostiene, «essa per così dire sia un'anonima operazione coscienziale, che noi denominiamo come quella che compie l'esperienza»⁸⁷. Di conseguenza, il mondo dell'esperienza non è mai dato in modo definitivo, ma sempre e solo nello stesso tempo *pre-dato* e *pre-indicato*: «pre-dato precisamente nella misura in cui esso è dato nella coscienza», e anche «pre-indicato in quanto orizzonte aperto di possibili accessibilità immediate e mediate, ovvero solo in quanto orizzonte di infinita compresenza e di un futuro che scorre in modo prevedibile»⁸⁸. Ognuna di queste acquisizioni, ogni esperire e venire a conoscenza possiede sempre e ancora i suoi orizzonti aperti interni ed esterni di possibilità esperienziali, che determinano conseguenti interessi teoretici.

Successivamente

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 129. Un'interessante applicazione, dal punto di vista fisico, di quanto qui viene sostenuto è quella che Carlo Rovelli propone nel suo articolo: *Meaning = Information + Evolution*, in *arXiv: 1611.02420* [physics.hist-ph], 2016, pp. 1-6. In questo articolo sembrerebbe che Rovelli si serva esattamente della concezione dell'intenzionalità husserliana applicandola al contesto fisico dell'informazione. Egli, inoltre, si richiama anche alla teoria evolutivista biologica che gioca un ruolo fondamentale nell'esplicazione dell'interazione fra individuo e ambiente circostante. Cfr. su questo argomento l'ultimo capitolo di Andrea Zohk, *Emergentismo*, cit., 133-143.

⁸⁷ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 132.

⁸⁸ *Ibidem*.

le acquisizioni conoscitive, nella loro idealità, diventano *eo ipso* dei beni comuni, divengono *eo ipso* prodotti spirituali comuni, cui si aspira e che si realizzano in una ricerca, in una critica e in un'attività gnoseologica comune. Così anche la professione teoretica diventa una professione comune, cui alla fine si unisce *una comunità di ricercatori* nella successione aperta ed indefinita delle generazioni. Proprio questa comunità appartiene ad ogni scienza come suo correlato personale e proprio a questa comunità ci riferiamo quando parliamo semplicemente di ricercatore nella scienza della natura, della lingua, ecc.⁸⁹

Husserl aggiunge che è tutta la conoscenza del mondo che si compie *mediante pre-convinzioni*, nella forma di un'anticipazione dapprima vuota che proviene dal corso dell'esperienza e che la precede ampiamente, ma anche quella di ogni esperienza riempiente e di ogni conoscenza d'esperienza, nella forma di una presunzione. In questa esperienza *la percezione*, in quanto apprensione in carne ed ossa di sé (*leibhafte Selbsterfassung*)⁹⁰, è ciò che conferisce legittimità in modo originario a ciò che viene presunto nell'esperienza stessa. In un secondo modo la rimemorazione, intesa come presentificazione della percezione, procura un'ulteriore originaria legittimazione, che avvicina l'anticipazione allo stesso elemento presentificato e dona di nuovo il carattere del "questo stesso identico" nella coscienza. A questo proposito, Husserl accosta questo processo a quello che si compie sempre e solo nella forma di una sorta di *pagamento per acconto* (*Abschlagszahlung*), una *rata* dell'intero processo conoscitivo: «L'esperienza oggettiva, secondo la sua essenza e in modo strano, non è altro che un miscuglio di intenzione anticipatrice e pienezza del sé originale, tale che l'acconto, che è ciò dall'oggettualità esperienziale è dato come esso stesso, non può che avere sempre e solo una validità relativa, una legittimità semplicemente relativa. (Per quanto certamente l'allegoria della rata non sia [in questo caso] adeguata)»⁹¹.

A questo punto entra in gioco un nuovo elemento dell'analisi fenomenologica: l'*induzione* intesa come una maniera per dedurre il non-dato, ciò che è anticipato, a partire da ciò che è dato secondo esperienza. In ogni percezione, e quindi in ogni ricordo e in ogni esperienza, fin da principio

⁸⁹ Ivi, p. 134.

⁹⁰ Come lo stesso Husserl afferma: «Zum Wesen des reinen Ich gehört dabei die Möglichkeit einer originären Selbsterfassung, einer "Selbstwahrnehmung", aber dann auch der entsprechenden Selbsterfassungsmodifikationen, also einer Selbst-Erinnerung, Selbst-Phantasie u.dgl.» (*Hua IV*, p. 101).

⁹¹ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 135.

vi si trova l'induzione, che per Husserl è ciò che costituisce l'essenza, nel senso che essa induce e, allo stesso tempo, "dischiude" (*erschließt*)⁹², nel modo proprio di un'anticipazione interna ed esterna, non solo un presente e un futuro immediato, ma anche un presente e un futuro mediato.

Io vedo una cosa sconosciuta come una cosa [proprio] in analogia a cose simili, e tutte le innumerevoli cose, che io ho visto, sono simili almeno alle cose spaziali, e successivamente ciò che vedo propriamente lo vedo come la parte anteriore delle varie parti posteriori possibili, che potrei completare da me nelle forme e nei colori più diversi, e anche per ciò che riguarda le rimanenti proprietà sensibili. Allora mi è possibile, in generale, abbracciare con lo sguardo le possibilità dell'esperienza in quanto possibilità motivate e possibilità che non sono sicuramente motivate in modo determinato, e pensare intuitivamente le generalità, che però non esperisco effettivamente, ma che sono possibilmente esperibili, e poi posso pensare anche generalità dell'induzione a partire da induzioni già date attraverso una generalizzazione corrispondente, ottenendo così a livello di una visione evidente delle leggi generali induttive⁹³.

«Il simile evoca il simile»: Husserl adopera il termine *Weckung* per indicare questo risveglio o questa evocazione che emana dalla forza immediata del residuo ritenzionale di auto-donazione che esercita una funzione di riempimento e che ancora "riecheggia", ossia possiede una priorità particolare, originaria. Quando sento un suono, ciò che viene udito svanisce, non si sente più, ma la forza originaria rimane nella forma della coscienza nell'immediatezza di ciò che ho "appena-udito", ed è dunque per analogia che l'attesa continua nel flusso della percezione e si riempie: il suono continua⁹⁴.

Husserl afferma anche che la nostra percezione presente non è altro che un' *eredità* di una vita esperienziale che sta passando⁹⁵. Il riferimento alla coscienza della temporalità assume in questo contesto un carattere del tutto specifico e, direi, essenziale se si pensa che l'analisi fenomenologica della percezione disvela nella sua interezza una struttura d'orizzonte che riceve un suo senso generale solo mediante le anticipazioni induttive, allora questa struttura di senso, nella sua interezza, deve necessariamente derivare dalla "vita precedente". Cioè, «*l'unità della vita esperienziale nella sua interezza*

⁹² In realtà qui, come in altri passi, Husserl gioca con il termine "*erschliessen*" volendo indicare nel contempo il "dischiudere" e il "dedurre".

⁹³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 259-260.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 141.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 145.

deve necessariamente avere una strutturazione intenzionale»⁹⁶, nella quale si deve costituire geneticamente ed induttivamente ogni oggettività, di cui noi facciamo esperienza in ogni “adesso” (*Jetzt*) di un campo di percezione attuale. Ma tale oggettività non può che costituirsi induttivamente sulla base di una costante *ereditarietà intenzionale*, vale a dire, in conseguenza di un costante e permanente processo intenzionale, che entra in gioco sempre in ogni nuovo presente, riattivando relazioni di somiglianza e che poi, per mezzo di un’induzione lontana, contribuisce a modellare il presente stesso in funzione del proprio senso intenzionale⁹⁷.

Queste considerazioni ci forniscono anche la possibilità di soffermarci, seppur brevemente, su un aspetto originale della temporalità:

Se ora noi interroghiamo il *presente percettivo*, e se ci limitiamo al presente stesso, allora dobbiamo subito considerare il fatto che il presente concreto della vita si estende più lontano di ciascun vissuto presente, che ci rende coscienti, sul modo della percezione, del presente oggettuale attuale. Ogni vissuto, che affrontiamo come un disvelamento intuitivo del passato o del futuro, supera le datità della sfera di percezione originale⁹⁸.

La semplice coscienza di un passato sarebbe una dimensione “incompresa e sempre dormiente”, se essa nel corso della vita stessa non si risvegliasse mai; tuttavia, tale coscienza ci permette di realizzare dei giudizi anche oltre l’attuale presente e di verificare se tali giudizi non siano già stati ridestati nella passata percezione, insieme ai passati percettivi, e di chiarire intuitivamente ciò che viene così ridestato. Un tale risveglio può anche essere considerato come “un’induzione rivolta all’indietro”: allo stesso modo in cui qualcosa di simile induce nel decorso un altro qualcosa di simile nella direzione del futuro, così da aprire per noi costantemente un futuro intenzionale, che noi attendiamo, che noi anticipiamo e che può anche avere un effetto retroattivo a livello coscienziale alla stregua di ciò che Husserl chiama “un ridestamento” (*Aufweckung*), o meglio una salienza (*Abhebung*) induttiva⁹⁹.

Così, nell’ascolto continuo di una melodia, una nuova fase di tono, in virtù di una somiglianza particolare e nuovamente operante, ne richiama eventualmente una che ha già iniziato parzialmente a sprofondare nella ritenzione e che risalta ancora relativamente, e le dona una speciale forza di salienza, cioè un carattere di imposizione e quindi uno stimolo e un certo

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Cfr. ibidem.

⁹⁸ Ivi, p. 150.

⁹⁹ Cfr. ibidem.

carattere affettivo. Ciò si può eventualmente ripercuotere sulla forma di una riproduzione riempiente, di una rimemorazione chiara¹⁰⁰.

Come si può facilmente vedere, ogni ricordo diviene subito un presente ritenzionale-lontano che è stato risvegliato. Infatti ogni presente, che co-esiste insieme ad altri presenti risvegliati, è un'unità continua, ininterrotta, un intero presente passato che viene risvegliato. Ecco che allora una nuova determinazione di senso giunge ad un presente sempre a partire da un passato che è stato risvegliato; infatti l'induzione associativa va dal presente verso il passato e poi dal passato risvegliato ritorna di nuovo al presente ed anticipa la dimensione motivazionale anche il futuro. Per comprendere bene ciò, bisogna considerare un motivo fondamentale dell'induzione associativa e cioè il fatto che ogni uguaglianza o somiglianza, costituita nella coscienza, fonda già nella passività una certa coincidenza (*Deckung*), tale che noi «allo stesso tempo abbiamo a che fare non solo con una exteriorità e con una connessione, ma allo stesso tempo con una reciprocità intenzionale, con una coscienza di uno dei due elementi all'interno dell'altro in quanto l'uno va a coincidere con l'altro e viene da esso stesso risvegliato»¹⁰¹.

Possiamo dire, dunque, con Husserl, che l'efficacia dell'associazione, per la costituzione di un senso d'essere, di una dimensione ontologica, si impone e diventa comprensibile dapprima come forza che determina induttivamente ed intenzionalmente un elemento, che è già efficace nella percezione primaria, per esempio, nel primissimo ascolto di una melodia. Per tale motivo, ogni nuova melodia si basa già su *un'eredità* musicale e viene colta, sulla base della nostra educazione musicale, solo come un tipo particolare all'interno del panorama musicale del nostro contesto culturale, all'interno della comunità in cui viviamo¹⁰².

Il *telos* ideale di una conoscenza diviene, pertanto, quello che si rivolge al mondo veramente esistente per mezzo dell'esperienza, un mondo vissuto coscienzialmente in quanto mondo esistente per noi, e che si mostra attraverso una determinazione concettuale sempre più ricca e che non cesserà di rivelarlo nel suo vero valore. Husserl però avverte che:

L'essere del mondo non è quindi un essere-in-anticipo con una conoscenza che ne consegue, ma l'essere del mondo è un essere di una presunzione empirica, inizialmente cieca ma in seguito esplicita e che ricomincia a vedere,

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ivi, pp. 152-153.

¹⁰² Cfr. ivi, p. 154.

e poi di una presunzione scientifica che riceve un valore relativo di verità sempre più elevato, in una relatività di livelli di riuscita di una tale fondazione¹⁰³.

Il valore di verità è conferito sia dal livello di validità empirica sia dalla validità conoscitiva, che si basa su un processo di tipo intersoggettivo che fornisce alla conoscenza il legittimo diritto alla verità. Il correlato di questa conoscenza, di una conoscenza assolutamente perfetta che ha come correlato il mondo stesso, è nell'idea di *limite ideale*.

Il *carattere fondamentale della nuova fenomenologia*, pertanto, risulta essere quello di una vera e propria filosofia della vita, una *Lebensphilosophie*, preservando, da un lato, il senso propriamente antico della filosofia intesa come scienza universale, e pretendendo, dall'altro, da parte della scienza una sorta di "auto-responsabilizzazione" dei soggetti implicati nel processo conoscitivo attraverso il metodo che le è proprio¹⁰⁴. La nuova fenomenologia vuole ovviamente rendere possibile «un mantenimento conservativo, ma anche un riconfigurazione delle scienze storicamente tradizionali e che sono operanti, rendere possibile una valutazione critica radicale e così anche una rifondazione delle stesse scienze, che elimini tutti i paradossi e le controversie relative alla loro fondazione, ed annulli tutte le tensioni contraddittorie tra la scienza e la vita»¹⁰⁵.

Il carattere fondamentale della fenomenologia è, dunque, quello di essere una filosofia *scientifica* della vita, in quanto essa è «una scienza *radicale* che ha come suo tema scientifico originario la vita universale concreta e il relativo mondo-della-vita, il mondo circostante concreto ed effettivo; così partendo da qui e attingendo in modo puro dall'intuizione, la più concreta, essa porta la tipica strutturale di un tale mondo circostante a concetti rigorosi e da verificare in qualsiasi momento e proprio da lì sistematicamente acquisisce quel sistema di concettualità fondamentale, che deve servire a tutte le scienze possibili, così che essa d'altra parte possa mostrare che tutte le scienze possibili possono avere un senso solo in relazione alle strutture originarie della realtà effettiva della vita»¹⁰⁶.

Così, dunque, per Husserl dalla fenomenologia deriva quella *scienza fondamentale* che deve essere richiesta in tutte le circostanze. Dunque, non solo tutte le scienze positive in quanto tali, ma anche le scienze materiali a

¹⁰³ Ivi, p. 236.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, p. 241.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

priori e le discipline formali, al cui interno si ritrovano le deduzioni formali e quelle trascendentali, hanno senso e validità in quanto esse affondano direttamente le loro radici nell'intuizione, la cui scienza è questa scienza fondamentale che fonda i concetti, le verità, le problematizzazioni, le teorie, le discipline, che si sviluppano sistematicamente¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.