

INDICE	1
Premessa	4
Lezione prima	5
Il significato di un termine: la crisi delle scienze secondo Husserl	5
La filosofia e la sua dimensione etica	13
Lezione seconda	22
La metessi platonica e l'"origine" della geometria	22
La matematizzazione dei piena	33
Lezione terza	45
La natura e le formule	45
La scienza e l'obiettivismo moderno	51
Lezione quarta	58
Il dualismo e la psicologia naturalistica	58
Cartesio	65
Lezione quinta	74
Ego e res cogitans	74
Il razionalismo deluso e l'origine dell'empirismo: John Locke	80
Lezione sesta	86
L'empirismo come negazione dell'obiettività del reale: Berkeley	86
Hume e la bancarotta della conoscenza obbiettiva	94
Lezione settima	102
Kant e il problema di Hume	102
Il metodo regressivo di Kant	108
Lezione ottava	119

Il mondo della vita: considerazioni introduttive	119
Vi è una struttura invariante del mondo della vita?	126
Lezione nona	134
Il mondo della vita e il mondo intuitivo	134
La funzione trascendentale del mondo della vita	140
Lezione decima	149
Significato trascendentale della Lebenswelt e la fenomenologia tra-	149
scendentale	
Dal mondo della vita alla soggettività trascendentale	159
Lezione undicesima	166
L'ontologia del mondo della vita come filo conduttore delle analisi tra-	166
scendentale	
Il mondo della vita e la filosofia dell'esistenza	173
Lezione dodicesima	181
Considerazioni critiche: fenomenologia e filosofia prima	181
Considerazioni critiche: fenomenologia e giochi linguistici	186
Lezione tredicesima	192
Una necessaria premessa: il tema della certezza in Moore	192
Moore e la rivendicazione del senso comune	200
Lezione quattordicesima	209
Considerazioni introduttive	209
Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore	216
Lezione quindicesima	228
Il gioco linguistico con la parola "sapere"	228
Sapere, dubitare, sbagliare	235
Lezione sedicesima	245
Il metro campione e la prassi del misurare	245

La struttura del sapere	250
Lezione diciassettesima	260
La logica dei giochi linguistici e la certezza	260
L'immagine del mondo	266
Lezione diciottesima	277
Certezze e stili argomentativi	277
Und schreib getrost / "Im Anfang war die Tat"	291
Lezione diciannovesima	298
La certezza e la vita	298
Il fondamento naturale	305
Lezione ventesima	311
Uno sguardo retrospettivo	311
Il metodo degli esempi	319
Lezione ventunesima	325
Ragionare sugli esempi	325
Nuovi giochi linguistici	331

PREMESSA

Il titolo e il sottotitolo di queste pagine — *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein* — meritano una parola di commento. Nel sottotitolo si rammenta l'origine e il compito di questa dispensa che raccoglie il nucleo principale del corso di filosofia teoretica, che ho tenuto all'Università degli Studi di Milano nel secondo semestre dell'anno accademico 1999/2000. Mi è sembrato opportuno mantenere anche stilisticamente la forma della lezione, rinunciando ad ogni tentativo di fare di queste pagine un vero e proprio libro. Le ragioni di questa scelta sono di natura didattica: non volevo rinunciare alle molte pagine di commento dedicate alla *Crisi* di Husserl e a *Della certezza* di Wittgenstein, anche se talvolta il tentativo di offrire una guida alla lettura mi ha costretto a digressioni che in un libro non sarebbero giustificate. Un discorso analogo vale anche per la scelta di non rendere conto della storia dei problemi e delle interpretazioni divergenti: entrambe avrebbero appesantito la traccia di un discorso che vuole essere innanzitutto espositivo.

Il corso, tuttavia, non si prefiggeva soltanto di offrire una guida alla lettura di due opere significative della filosofia novecentesca, e compito di questa dispensa è anche mostrare che se questi due libri sono state affrontati e discussi è perché in essi prende forma, con accenti e prospettive diverse, una riflessione sul tema della certezza e sul nesso che lega i giochi linguistici al mondo della vita e alle forme del nostro vivere. Di qui, da questa riflessione di carattere generale, ho cercato poi di indicare, seppure solo per grandi linee, in che senso il metodo wittgensteiniano degli *esempi* possa mostrare quale sia il cammino per ripensare autonomamente alcuni degli aspetti che più mi sembrano significativi e produttivi nel metodo fenomenologico.

Ma di tutto questo si leggerà in seguito. Ora dobbiamo addentrarci nelle pagine della *Crisi*, di questo libro che ha giocato un ruolo centrale nella filosofia del secondo dopoguerra e che dobbiamo cercare di leggere, senza farci travolgere da un passato troppo rumoroso.

LEZIONE PRIMA

1. Il significato di un termine: la crisi delle scienze secondo Husserl

Vogliamo dunque muovere dalle pagine dell'ultima opera di Husserl — dalla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (a cura di E. Filippini, Il saggiatore, Milano, 1961). Husserl — che vi lavora dalla metà degli anni Trenta sino alla morte — pensava alla *Crisi* come ad una vera e propria introduzione alla filosofia fenomenologica, ed è così che vogliamo leggerla anche noi, come un modo tra gli altri possibili per far luce su ciò che Husserl intendeva quando parlava di una filosofia fenomenologica.

Un equivoco deve essere fin da principio fugato: se Husserl dedica gli ultimi anni della sua vita a scrivere un'introduzione alla filosofia fenomenologica non è perché finalmente avverta il bisogno di dare una forma più semplice e chiara alle sue idee. La ragione è un'altra: se, come lettori, siamo invitati a vestire ancora una volta i panni dei “*principianti della filosofia*” ciò accade perché Husserl ritiene che il ripercorrere il cammino che conduce alla fenomenologia e che insieme ne mostra la possibilità sia un gesto che assume una valenza etica e che è reso necessario dalla «nostra attuale situazione» (*ivi*, p. 39) — dagli anni terribili in cui la *Crisi* viene pensata e scritta. Tutto è in un certo senso già racchiuso nel titolo e nel sottotitolo dell'opera: una *Introduzione alla filosofia fenomenologica* che nasce dalla constatazione della *Crisi delle scienze europee*.

Ma procediamo con ordine e chiediamoci innanzitutto che cosa Husserl voglia dire quando parla di una crisi delle scienze, e per giunta delle scienze europee. Una prima ipotesi deve essere fin da principio scartata: Husserl non intende affatto sostenere che le scienze abbiano perso la loro esattezza metodica o che i risultati cui sono pervenute siano insoddisfacenti o dubbi. In altri termini: nulla nella storia recente delle scienze rende anche solo in parte legittimo il sospetto che gli scienziati si siano lasciati abbagliare da ragionamenti inesatti o da false dimostrazioni. La crisi delle scienze europee non è dunque ri-

conducibile alla crisi di paradigma che caratterizza la fisica e la matematica nei primi anni del Novecento:

sia che la fisica sia rappresentata da un Newton, da un Planck o da un Einstein o da qualsiasi altro scienziato del futuro, essa è sempre stata e continua ad essere una scienza esatta. E lo rimane anche se hanno ragione coloro che ritengono non sia possibile aspettarsi né perseguire una forma ultima dello stile secondo cui la teoresi è venuta costituendosi nel suo complesso (*ivi*, p. 34).

Vi è dunque un senso in cui la scientificità delle scienze non è affatto messa in questione dalla loro presunta crisi: Husserl riconosce di buon grado che il cammino della scienza procede sicuro, lungo un sentiero affidabile, che non è affatto minacciato da quel generale rivolgimento dell'immagine del mondo che prende forma nelle opere della fisica a lui contemporanea.

E tuttavia, basta terminare la lettura del primo paragrafo della *Crisi* per imbattersi in una *diversa nozione di scientificità* su cui Husserl ci invita a riflettere poiché è strettamente connessa con il problema che ci sta a cuore:

tuttavia, può darsi che, procedendo da un altro ordine di considerazioni, cioè dalle diffuse lamentele sulla crisi della nostra cultura e sul ruolo che in questa crisi viene attribuito alle scienze, ci vengano incontro motivi che ci inducano a sottoporre a una critica seria e necessaria la scientificità di tutte le scienze, senza peraltro rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle loro operazioni metodiche (*ivi*, pp. 34-5).

Che cosa vuol dire qui scientificità? E che cosa può avere a che fare *questa* scientificità delle scienze con le «lamentele sulla crisi della nostra cultura»?

Il primo passo per rispondere a queste domande consiste nel rammentare che, per Husserl, la conoscenza scientifica è una conoscenza razionale poiché ci permette di oltrepassare la sfera di ciò che è meramente soggettivo, conducendoci verso le verità obiettive, e cioè quelle verità che si costituiscono in un accordo *universalmente* intersoggettivo. Ma se le cose stanno così, è legittimo porsi una nuova domanda: dobbiamo cioè chiederci *di che cosa* sia possibile avere una conoscenza razionale e se vi siano confini oltre i quali la ragione non

può spingersi. A questa domanda Husserl risponde con una constatazione di carattere storico. Se ci si attiene al presente, la scienza è soltanto *scienza di fatti*, e prescinde da ogni considerazione che vada al di là di ciò che è *fattualmente* constatabile, anche quando ha per tema la vita umana e l'uomo:

Per quanto riguarda le scienze dello spirito, che pure in tutte le loro discipline particolari e generali considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, si dice che la loro rigorosa scientificità esiga che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico, sia il mondo spirituale, di fatto è (*ivi*, p. 36).

Di qui la possibilità di comprendere che cosa si deve intendere quando si parla di scientificità delle scienze nella seconda accezione del termine. Ciò che nel presente sembra valere come criterio di scientificità di una scienza o, come potremmo anche dire, della razionalità di un discorso è il suo vertere su un universo meramente fattuale. Razionale significa allora obiettivamente constatabile, ed il mondo che nelle proposizioni si rispecchia altro non è che la totalità dei fatti — così almeno recita il *Tractatus logico-philosophicus*.

Come abbiamo osservato, questa nozione di scientificità deve essere sottoposta ad «una critica seria», ma se questo compito è, come dice lo stesso Husserl, necessario, ciò accade perché questa concezione di scientificità è all'origine di quella crisi delle scienze cui possiamo finalmente dare un volto più determinato. L'uomo, si diceva una volta, è *animal rationale*, e di questa antica definizione (che per Husserl deve comunque essere presa alla lettera) ci si può forse avvalere per trarne un corollario meno impegnativo: anche se forse non vogliamo impegnarci sulla tesi secondo la quale il vero essere dell'uomo sarebbe riconducibile alla sua razionalità, potremmo tuttavia sostenere almeno che le immagini della ragione che l'uomo nel tempo si forgia ci dicono molte cose sul suo stile di vita. La riconduzione della razionalità all'ambito di ciò che è puramente fattuale parla così in nome di un'epoca che non si cura della profondità dell'esistenza e dei suoi va-

lori:

L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la complessiva visione del mondo dell'uomo moderno accettò da un lato di venir determinata dalle scienze positive e si lasciò dall'altro abbagliare dalla «prosperità» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (*ivi*, p. 35).

Da qui al manifestarsi della crisi il passo è breve: era sufficiente che la storia costringesse gli uomini ad avvertire nuovamente l'urgenza delle domande ultime senza per questo spingerli a ripensare il concetto di razionalità e di scienza. Le mere scienze di fatti cui faceva eco un'umanità priva di ideali dovevano diventare così l'oggetto del rifiuto delle nuove generazioni, ed anche in questo caso è possibile, per Husserl, indicare una data:

Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita — si sente dire — questa scienza non ha più nulla da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso (*ivi*, p. 35).

Gli anni del primo dopoguerra dovevano sancire così il manifestarsi della crisi, sulla cui natura possiamo ormai emettere un primo verdetto: la crisi delle scienze è *crisi del significato che le scienze e la razionalità hanno per l'uomo e per la sua esistenza*. È dunque una crisi nel senso originario della parola: Husserl ci invita infatti a prendere atto della frattura che si è aperta tra ragione e vita, — una scissione drammatica, se con Husserl si ritiene che la ragione sia la forma vera della vita dell'uomo.

Ma se la crisi si manifesta nel presente, la sua ragion d'essere affonda le radici nel passato e sottolineare questo fatto è importante perché ci invita a riflettere sulle *cause* che hanno determinato il *costituirsi di un concetto di scientificità che pretende di essere applicato esclusivamente alla sfera dei fatti*. In altri termini: la crisi del presente deve essere fin da principio disposta in una dimensione storica che ci per-

metta di cogliere il divaricarsi tra ragione e vita come il frutto di un errore del pensiero, come l'esito cui doveva condurre una *mossa falsa* nel cammino della riflessione filosofica. Di questa mossa falsa vi è, nel presente, soltanto una traccia, un'eco cui potremmo così dar voce: anche se l'idea di razionalità sembra coincidere oggi con l'orizzonte di ciò che è fattuale, pure non sappiamo rinunciare a porre alla ragione un insieme di domande cui non può più rispondere.

Questa traccia si fa più evidente se — spinti da questa insistenza nel chiedere alla ragione ciò che la ragione oggi rifiuta di darci — rivolgiamo lo sguardo al passato per cogliere quale fosse l'immagine della filosofia e della razionalità che aveva permeato di sé il *sorgere dell'età moderna*:

Ma non è sempre stato così, la scienza non ha sempre inteso la sua esigenza di una verità rigorosamente fondata nel senso di quella obiettività che ora domina metodicamente le nostre scienze positive e che, andando di là di esse, ha creato le basi e provocato la diffusione di un positivismo che investe anche la filosofia e la visione del mondo. Non sempre gli interrogativi specificamente umani sono stati banditi dal regno della scienza e non sempre ne sono state misconosciute le intime relazioni con tutte le scienze, anche con quelle che (come le scienze naturali) non hanno come tema l'uomo. Fintanto che ci si comportò in modo diverso, la scienza poté pretendere di rivestire un significato per quell'umanità europea che, a partire dal Rinascimento, venne plasmandosi in modo completamente nuovo, anzi, come sappiamo, la scienza poté pretendere di avere il senso di una guida per questa stessa riplasmazione (*ivi*, p. 37).

Nel Rinascimento, o se si preferisce: agli albori dell'età moderna, la scienza si pone come espressione di una razionalità cui si chiede di abbracciare tanto la natura quanto i problemi dell'esistenza e della sua sensatezza. Il rinascimento e l'età moderna debbono dunque essere visti sotto il segno di un progetto unitario: *il progetto di una filosofia razionale che abbracci nell'unità di un sistema teoretico coerente la conoscenza del mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo, i fatti e i valori, l'essere e il dover essere*.

Di fronte a quest'immagine del Rinascimento come espressione di una razionalità dispiegata lo storico che è in noi non può non storcere la bocca: "rinascimento", età moderna" o addirittura "postmoderno"

sono categorie affidabili solo per quei filosofi che debbono racchiudere la loro filosofia della storia in un capitolo sufficientemente breve del loro libro. Chi vuole, può leggere in proposito un libro di Paolo Rossi, intitolato *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (Il Mulino, Bologna 1989), che è un buon antidoto nei confronti di quelle riflessioni filosofiche sulla storia che traggono la loro apparente nitore dal loro essere frutto di una semplificazione eccessiva.

E tuttavia sarebbe un errore limitarsi a queste considerazioni critiche in sé salutari, ed anche se dovremo in seguito tornare su questo tema, dobbiamo fin d'ora abituarci ad assumere una particolare prospettiva di lettura: quando nella *Crisi* ci imbattiamo in considerazioni su filosofi del passato non dobbiamo pretendere di scorgere le linee di una riflessione storico-filosofica rispettosa della complessità del loro pensiero, ma dobbiamo piuttosto chiederci quale sia l'interrogativo che li rende interessanti agli occhi di Husserl. La domanda in questo caso ci è nota: Husserl si chiede se non vi sia stata un'alternativa alla nozione angusta di razionalità che si è venuta lentamente affermando. E se questa domanda viene presupposta, il Rinascimento può apparirci in questa luce:

come è noto, l'umanità europea attua durante il Rinascimento un rivolgimento rivoluzionario. Essa si rivolge contro i suoi precedenti modi di esistenza, quelli medioevali, li svaluta ed esige di plasmare se stessa in piena libertà. Essa riscopre nell'umanità antica un modello esemplare. Su questo modello essa vuole elaborare le sue nuove forme di esistenza. Che cosa considera essenziale dell'uomo antico? Dopo qualche esitazione, nient'altro che la forma «filosofica» dell'esistenza, la capacità di dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione, tratte dalla filosofia. La prima cosa è la teoresi filosofica. Dev'essere messa in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione in generale, una conoscenza universale del mondo e dell'uomo che proceda in un'assoluta indipendenza dai pregiudizi — che giunga infine a conoscere nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il loro più alto principio: dio. La filosofia, in quanto teoria, non rende libero soltanto il filosofo, ma rende libero qualsiasi uomo che si sia formato sulla filosofia. All'autonomia teoretica succede quella pratica. Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale

(*ivi*, p. 37).

Di questo stile filosofico dell'esistenza la filosofia moderna è in larga parte permeata, ed in quello che, secondo Husserl, è il suo padre fondatore essa giunge ad una codificazione esemplare: secondo Cartesio, la filosofia — questa disciplina che deve procedere secondo un metodo rigoroso e che muove dal rifiuto di ogni presunto sapere — è il grande tronco da cui si diramano le singole scienze e da cui tutte le conoscenze sorgono e insieme traggono il loro senso specifico e la loro reciproca connessione.

Dietro quest'immagine non è difficile scorgere ancora una volta un imbarazzante ricordo del passato: il tronco che si apre nella chioma dei rami è un ricordo della nozione aristotelica di filosofia prima, e nella *Crisi* questo nesso è esplicitamente sottolineato (*ivi*, p. 39). E tuttavia ciò che in questo concetto attira Husserl non è che un corollario che se ne può trarre: parlare di una filosofia prima significa rammentarsi della dimensione filosofica delle scienze, del loro far parte di un progetto razionale più ampio che abbraccia l'esistenza umana e le sue questioni fondamentali. Parlare di filosofia prima significa allora innanzitutto scommettere sulla possibilità di una riflessione razionale sistematica che proceda secondo un metodo rigoroso e perfettibile, la cui adeguatezza si misura rispetto ad un obiettivo che resta costante — la filosofia prima trapassa così nell'ideale di una *perennis philosophia*, di una filosofia che non intenda giustificarsi soltanto come coscienza del proprio presente, come una tra le tante possibili «visioni del mondo», ma come un processo unitario in cui si realizza un continuo approfondimento della comprensione razionale del mondo e della vita.

Di qui, da questa concezione della ragione, la filosofia moderna doveva trarre la sua fiducia nella scienza e il suo entusiasmo per un progresso che sembrava dettato dai lumi della ragione:

Su questa base è agevole comprendere lo slancio che animò tutte le imprese scientifiche, anche quelle che rientravano, in quanto concernenti fatti, nell'ordine inferiore, uno slancio che nel secolo XVIII, il quale si autodefiniva secolo filosofico, riempi cerchi sempre più larghe dell'entusiasmo per la filosofia e per le scienze in quanto sue diramazioni. Da qui quell'acceso bisogno di sapere, quello zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza

dell'umanità, uno zelo che rende degna di venerazione l'epoca tanto difamata dell'Illuminismo (*ivi*, p. 39).

Ma proprio a partire da qui, da questo confronto con la modernità ai suoi albori, non può non sorgere — per Husserl — la consapevolezza di ciò che è andato smarrito nel cammino che la storia ha tracciato dal Rinascimento sino al presente:

Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque — da un punto di vista storico — un concetto residuo. Esso ha lasciato cadere tutti quei problemi che erano stati inclusi nel concetto, ora troppo angusto ora troppo ampio, di metafisica, tra gli altri quelle questioni che sono dette poco chiaramente ultime e supreme (*ivi*, p. 38).

Eccoci giunti dunque al punto cui le riflessioni husserliane di fatto miravano. Il concetto positivistico di ragione è un *concetto residuo*, e lo è perché si è costituito espungendo da sé le questioni ultime e supreme — le questioni concernenti la sfera dell'esistenza e dei valori. Ma nell'osservazione dianzi citata vi è di più: Husserl osserva infatti che la ragione positivistica si è fatta angusta e ha smarrito il carattere progettuale che l'animava nell'età dell'Illuminismo proprio *nella sua opposizione alle dottrine ed ai metodi della metafisica*. Ora, sul finire del Settecento la metafisica doveva apparire a Hume e a Kant come un sogno da cui destarsi, riconoscendo da un lato il chiudersi di una stagione della riflessione filosofica e costringendosi dall'altro ad indagare le cause di un simile fallimento. Così, nella lettura che Husserl ci suggerisce, la filosofia dai tempi di Hume e Kant ai nostri giorni diviene «una lotta appassionata per comprendere i veri motivi di un secolare fallimento» (*ivi*, p. 40) — un fallimento che si manifesta nelle insensatezze della metafisica e nella relazione che le singole filosofie assumono di fronte alle sue esigenze. Di questa lotta conosciamo l'esito: il rifiuto positivistico della metafisica e il plasmarsi di un concetto angusto di razionalità. Ora, di fronte a questo esito che sembra chiudere nel presente quella lotta appassionata di cui Husserl ci parla è possibile assumere un duplice atteggiamento:

- È possibile infatti, da un lato, sostenere che le difficoltà in cui il pensiero metafisico si dibatte sono il segno dell'illegittimità delle pretese della ragione, — di una ragione che deve imparare invece

a declinarsi secondo il dettato delle scienze positive, dimenticando la sua ambizione a legiferare anche sul terreno delle decisioni e delle scelte.

- Ma è possibile anche suggerire un diverso cammino e cercare l'origine delle difficoltà della filosofia moderna non nella vastità delle sue pretese, ma in un passo falso del pensiero, in una decisione teorica iniziale che — nella sua apparente ovvietà — doveva poi trascinare la riflessione filosofica su un terreno malcerto.

Non vi è dubbio che ciò caratterizza nel suo complesso la posizione ideologica della *Crisi* sia proprio la nettezza con cui viene imboccata la seconda alternativa: dal progetto di una filosofia universale e universalmente razionale non si deve recedere nemmeno di un passo; si deve invece rivolgere lo sguardo al passato, per dare vita ad «esaurienti *considerazioni storiche e critiche*» (*ivi*, p. 46) che da un lato ci permettano di approfondire le considerazioni che abbiamo appena proposto, facendo luce su «ciò che originariamente si perseguiva con la filosofia, ciò che tutte le filosofie e tutti i filosofi, storicamente intercomunicanti, hanno perseguito» (*ivi*, p. 46), dall'altro di scorgere l'errore teorico che ha condotto la filosofia in contraddizione con i suoi stessi compiti.

2. La filosofia e la sua dimensione etica

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato il cammino che Husserl intende seguire. Dalla crisi del presente, il filosofo è chiamato ad un duplice compito di natura storica: da un lato deve riappropriarsi della propria responsabilità filosofica e quindi del compito universalmente razionale della filosofia che nel presente si è venuto smarrendo, dall'altro deve invece ripercorrere il cammino della filosofia, per liberarla da quella *mossa falsa* che le ha impedito di rimanere fedele a se stessa. Ora, la meta cui questo percorso deve condurci è ben chiara: dal ripensamento critico del passato deve essere possibile accedere al terreno di una *filosofia rigorosa*, capace di far fronte ai compiti che le spettano. Il ripensamento critico della filosofia moderna cui Husserl si accinge nella seconda parte della *Crisi* deve porsi così come una vera e propria *introduzione alla fenomenologia*, il

cui metodo deve da un lato porsi come una risposta all'errore in cui è rimasta invischiata la riflessione moderna — quella prospettiva obiettivistica su cui dovremo presto riflettere, ma deve anche, dall'altro, mostrarci come la *fenomenologia pura* sia fin da principio sotto l'egida della *filosofia fenomenologica*, di un *progetto filosofico generale* che sappia riproporre l'idea di ragione in tutta la ricchezza del suo significato.

Su questi temi dovremo immergerci presto. E tuttavia, prima di addentrarci nelle pieghe del racconto storico-filosofico che Husserl ci offre, è opportuno richiamare l'attenzione sulla luce particolare che quest'introduzione di carattere proietta sulla fenomenologia nel suo complesso — una luce di cui non può sfuggirci la matrice *etica*.

Ripercorriamo brevemente il cammino che abbiamo percorso. Husserl muove dalla constatazione che nel presente la ragione sembra aver smarrito il suo carattere progettuale e quindi la sua intima connessione con la vita e con l'orizzonte dei suoi problemi. Ora prendere atto della crisi del presente vuol dire, per Husserl, volgere lo sguardo verso il passato per cercare di scorgere quale *errore del pensiero* abbia condotto la riflessione filosofica su un terreno che di fatto esclude il libero sviluppo di una filosofia razionale. Di qui la luce in cui la fenomenologia deve apparirci: da una riflessione critica sul passato deve poter prendere forma un metodo filosofico nuovo — un metodo che garantisca alla filosofia un pieno dispiegamento, restituendo alla ragione il suo significato per l'esistenza e per l'uomo.

La fenomenologia diviene così, vedi il caso, la risposta ad un travaglio teorico vecchio di secoli, e la filosofia fenomenologica assume le vesti regali della filosofia, e con essa i compiti maiuscoli che spettano ad una disciplina che racchiude in sé il movimento stesso della ragione. Non credo che al metodo fenomenologico e alle sue effettive potenzialità possano essere affidati compiti così impegnativi e in generale credo che sia opportuno relativizzare ogni argomento che pretenda di giustificare il presente cogliendovi una risposta a ciò che il passato aveva lasciato in sospeso, e questo semplicemente perché vi sono molti modi di raccontare la storia così come vi sono diversi metri per decidere che cosa sia effettivamente un problema. E tuttavia, se si vuol cogliere in profondità la dimensione etica di cui Husserl investe

la filosofia e *quindi* la riflessione fenomenologica, è necessario porre sullo sfondo le nostre riserve e compiere un passo ulteriore. Il compito delle considerazioni storiche e critiche cui Husserl si accinge consiste — lo abbiamo detto — nel restituire alla filosofia la funzione cui deve assolvere, ma questa affermazione si comprende davvero solo se ci si chiede *quale* sia questa funzione e per quale motivo il filosofo *debba* farla sua.

La risposta che Husserl offre a questo primo quesito ci riconduce agli albori della filosofia, al suo sorgere come superamento del mito e come critica di una cultura fondata essenzialmente sul concetto di tradizione. Su questi temi Husserl torna infinite volte nei molti scritti che accompagnano la stesura della *Crisi*, alcuni dei quali sono stati di recente pubblicati. Ed in tutte queste pagine, in forme spesso solo letterariamente diverse, siamo posti di fronte ad un identico quadro che nelle sue linee generali non si discosta dall'esposizione classica di un manuale di filosofia. Il quadro tracciato è chiaro: innanzitutto vi è il mondo del mito, e cioè un mondo la cui sensatezza è garantita da una *tradizione culturale* che, come tale, appartiene ad un popolo e ad una storia. Il mondo mitico a sua volta sorge su un mondo ambiente, sul mondo come si dispiega nella vita quotidiana in ragione della nostra esperienza, delle abitudini, degli interessi pratici. E proprio come il mondo mitico ci appare nella dipendenza che lo lega ad una tradizione, così anche le "verità" in cui si scandisce la nostra certezza del mondo sono caratterizzate in linea di principio da una certa relatività. Che questo foglio sia bianco è, per esempio, sancito dall'accordo che si forma quando dico che ha quel colore, anche se questo non toglie che possa talvolta capitare che a qualcuno, magari per un attimo, appaia grigio o giallastro. Anche su questo piano è, in altri termini, possibile il dubbio e la verifica, ma la certezza si ricostituisce comunque sul terreno della normalità della percezione. O della normalità della prassi: quanto sia lunga la stoffa che compriamo al mercato lo decide il gesto ben fatto del misurare, dove "ben fatto" allude ovviamente ad una normalità condivisa. Al di là di questa normalità non ci si spinge, ed è per questo che Husserl parla di un *orizzonte chiuso* del mondo: proprio come il mondo del mito è chiuso perché si determina rispetto ad una cultura data, così il mondo circostante è chiuso perché

la norma è costituita appunto dalla *normalità della prassi* e dell'esperienza.

È dunque qualcosa di radicalmente nuovo ciò che simbolicamente accade con Talete, questo sapiente che la tradizione ci ha consegnato, stringendo nel nodo di una sola vicenda esistenziale ciò che per Husserl delinea i contorni della teoria. Talete è il filosofo naturalista, e nel gesto filosofico che conduce alla teorizzazione dell'acqua come principio primo il rimando alla tradizione e alla narrazione del mito è chiaramente superato in vista di una spiegazione che chiede di essere giudicata per sé. Ora non si cerca più di articolare una tradizione che ha innanzitutto il compito di risolvere in un racconto il problema delle relazioni dell'uomo con il mondo — con l'alternarsi delle stagioni, con il ritmo del giorno e della notte, con i fenomeni meteorologici, e così di seguito; l'obiettivo è appunto mutato: il filosofo che coglie nell'acqua il principio primo delle cose ha abbandonato il terreno degli interessi pratico vitali e si è lasciato guidare da un'istanza teoretica — è divenuto cioè per un qualche tempo uno spettatore disinteressato del mondo. Nella *Conferenza di Vienna (La crisi dell'umanità europea e la filosofia, 1935)* Husserl scriveva così: dall'atteggiamento mitico pratico

si stacca l'atteggiamento "teoretico", l'atteggiamento del meravigliarsi a cui [...] Platone e Aristotele fanno risalire l'origine della filosofia. L'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, non persegue e non produce altro che una pura teoria. In altre parole: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso (*ivi*, p. 343).

Agli occhi di un simile spettatore il mondo mitico deve apparire come il frutto di una tradizione che nel confronto con altre diverse immagini mitiche del reale rivela la sua relatività: nell'atteggiamento teoretico

l'uomo considera innanzitutto la molteplicità delle nazioni, la propria e quelle straniere col mondo circostante ovviamente valido, con le loro tradizioni, i loro dei, i loro demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione mitica e il mondo reale e pone il nuovo problema della verità; non il pro-

blema della verità quotidiana vincolata alla tradizione, bensì di una verità identica e valida, non più accecata dalla tradizione, della verità in sé (*ivi*, p. 344).

Sorge così, in stretta connessione con il nascere dell'atteggiamento teoretico, l'idea di una verità in sé, posta come meta infinitamente lontana del processo conoscitivo. Così, se il mondo della tradizione ci è, per così dire, *consegnato dal passato* il mondo in sé come correlato obiettivo della verità in sé ci appare come meta ideale di un approfondimento conoscitivo che si dipana nel *futuro*.

Ciò che traspare nella decisione del naturalista si coglie anche nella prassi del protogeometra che dalle forme definite nella loro tipicità muove per indicare il limite ideale cui tende il *processo di idealizzazione*. La pertica che uso per misurare una distanza deve essere *sufficientemente* diritta: questo è chiaro. Ma se la prassi ci dice quando un bastone può ragionevolmente farsi metro, un pensiero rivolto verso la geometria può scorgere nella possibilità di migliorare lo strumento di cui ci si avvale l'indice di una concettualità nuova cui allude un processo che è evidentemente aperto all'infinito e che pone il dato empirico in relazione con un modello ideale infinitamente lontano. Doveva sorgere così un nuovo criterio di esattezza e insieme doveva farsi strada l'idea di una conoscenza effettiva, di un essere vero, la cui effettiva datità è infinitamente lontana. Dal mondo chiuso del pressappoco si doveva così muovere verso il mondo, aperto all'infinito, dell'esattezza.

Di quest'immagine della filosofia come una prassi razionale che per sua stessa natura non accetta l'ovvietà del dato e della tradizione e si dispone come un sapere critico universale i paragrafi quinto e sesto della *Crisi* fanno la loro bandiera, e tuttavia per cogliere davvero che cosa sia la filosofia per Husserl dobbiamo necessariamente rivolgere lo sguardo alla sua ricaduta esistenziale. E in questa luce il gesto dell'uomo che si fa filosofo assume un'importanza centrale. Assumere l'atteggiamento teoretico significa infatti disporsi criticamente nei confronti di ciò che è ritenuto vero solo per tradizione ed abitudine; ma ciò è quanto dire che un filosofo è davvero tale solo nel suo porsi non come il frutto di una tradizione, ma come il risultato di una *libera* scelta. E in questa scelta libera ed autonoma è implicita la forma stes-

sa dell'eticità. Certo, in qualche misura l'uomo è sempre frutto di una scelta libera:

Ciò che anche contraddistingue l'essenza dell'uomo è la possibilità, invece di essere preda in maniera passiva e non libera delle proprie pulsioni (delle proprie inclinazioni e dei propri affetti) e di essere pertanto mosso dagli affetti nell'accezione più ampia del termine, di "agire" liberamente e attivamente, a partire da sé [...]. Questo significa che l'uomo ha la facoltà di "inibire" gli effetti del suo fare passivo (esser spinto in maniera consapevole) e dei presupposti che lo motivano passivamente (inclinazioni, intenzioni), di metterli in questione, di sottoporli ad esame e di prendere una decisione volontaria (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana XXIX, a cura di R. Smid, Kluwer, Dordrecht 1999, p. 29).

Ma se la capacità di accordare la propria vita ad un progetto di carattere generale è un fatto tipicamente umano, un'umanità piena del vivere sorge solo quando, passando attraverso l'esperienza del dubbio e della delusione, l'uomo impara a non lasciarsi guidare, nella propria scelta, dai valori che la tradizione gli offre, e si impegna in un atteggiamento critico universale, volto a giustificare in modo evidente le proprie scelte. Sorge così l'idea della coscienza etica come responsabilità della ragione, poiché l'uomo diviene pienamente responsabile solo quando rinuncia a pensarsi come un'eredità del proprio tempo, come il frutto di valori tradizionalmente consacrati. La scelta filosofica dell'epoché che pretende una giustificazione razionale per ogni atteggiamento esistenziale diviene così kantianamente il gesto che tutti siamo chiamati a compiere e che per ciascuno di noi sancisce l'ingresso nella maggiore età:

Ognuno deve compiere per sé e in sé almeno una volta nella vita una autoriflessione universale, e deve prendere la decisione che decide la sua intera vita, grazie alla quale diviene un uomo che ha raggiunto eticamente la maggiore età e fonda originariamente la propria vita come vita etica (*ivi*, p. 51).

Ma ciò è quanto dire che la filosofia, come forma in cui l'atteggiamento teoretico si apre in ogni direzione, assume il significato di un'autentica scelta esistenziale: nel farsi filosofo, l'uomo deci-

de per un'esistenza *libera* — dai pregiudizi, dalla tradizione, dalle ovvietà.

Sulla piega idealistica che attraversa queste considerazioni husserliane avremo occasione di tornare in seguito. Ora, vorremmo invece soffermarci su un corollario di questa tesi che apre la prospettiva esistenziale ed etica della filosofia ad una dimensione di *stampo universalistico*: proprio perché la filosofia si pone come critica radicale della tradizione e del mondo chiuso che le corrisponde, dal gesto filosofico deve poter sorgere un'umanità nuova, caratterizzata in senso *sovra-culturale*.

All'uomo immerso nell'orizzonte della propria cultura e chiuso nel mondo cui appartiene, all'individuo che è determinato nel suo senso da un insieme di pratiche ereditate si contrappone l'umanità che si costruisce nella prassi filosofica come libero esercizio della ragione — un'umanità che non è *data* dal suo essere il prodotto della storia e dei luoghi in cui si è sviluppata, ma che si costruisce autonomamente in un dialogo razionale. Dietro a queste affermazioni che parlano il linguaggio vecchio degli elogi della filosofia vi è comunque un problema autentico che potremmo formulare così: per Husserl, la filosofia e quindi la fenomenologia debbono reagire all'istanza relativistica secondo la quale le culture sono realtà chiuse, poiché i loro linguaggi e i loro valori altro non sono che convenzioni che possono essere accettate, ma non effettivamente condivise, se di una condivisione si può propriamente parlare quando le forme di vita degli altri non sono soltanto riprese, ma anche comprese nelle loro ragioni e discusse in un dialogo che crea un nuovo e più ampio terreno di accordo. La filosofia, per Husserl, non può accettare una simile posizione poiché è per essenza mossa da un'istanza universalistica e razionale, e naturalmente potremmo a questo proposito rammentare Socrate che è condannato per non aver creduto agli dei della propria città. Ma preferisco volare basso e sostenere che la filosofia deve *trovare le ragioni* per la morale di *Passepartout* — del servitore del *Giro del mondo in ottanta giorni*, che senza pensarci troppo decide che deve salvare la vedova indiana dal rogo su cui verrà bruciato il marito morto.

Un problema serio, dunque, che nelle pagine di Husserl assume tuttavia una forma intricata su cui dobbiamo ancora indugiare. La filoso-

fia prospetta un'umanità nuova, ma quest'umanità nuova che non riceve la propria identità dal passato della tradizione e che ritiene possibile costruirla in una riflessione razionale idealmente aperta a tutti nasce, per Husserl, nella Grecia del VI secolo a. C., e si diffonde poi nella cultura grecizzata dell'Impero romano: la filosofia doveva legarsi così alla storia dell'Europa e alle sue diverse vicissitudini. La comunità ideale dei filosofi doveva trovare così una comunità reale in cui radicarsi e lo spazio ideale della filosofia doveva assumere i contorni geografici ben noti di quella piccola penisola dell'Asia cui tanto siamo affezionati.

Le ragioni ideologiche che sono all'origine di questo processo storico non sono difficili da capire e ci riconducono ad un modello che ha precedenti illustri: si pone l'indice sulla città ideale della ragione per difendere e giustificare le gesta della città reale che la ospita, anche se poi queste non sono sempre degne di quella. Così con un tocco di penna si possono dimenticare quegli aspetti della città reale che non si rispecchiano nella città ideale, e si può dunque giustificare l'agire dell'una in virtù dell'altra, sino a credere che il processo di europeizzazione del mondo che accompagna il fenomeno della colonizzazione sia in fondo un segno della marcia faticosa della ragione nella non ragione.

Su questo sfondo politico della *Crisi* non intendiamo soffermarci, anche perché il razionalismo husserliano lo pone comunque al riparo da esiti che la storia del Novecento avrebbe reso terribilmente concreti. Certo, l'umanità filosofica nasce, per Husserl, come umanità europea, e se questo termine non può non suscitare legittime perplessità nel lettore di oggi, resta comunque certo che l'elogio dell'Europa che Husserl viene tessendo nella *Crisi* non ha un significato razziale. Se vi è un merito dell'Europa, esso consiste — per Husserl — proprio nell'aver dato vita ad un'idea che è destinata a sconvolgere la naturalità delle razze e la radicale individualità delle culture. Ma il termine "Europa" non ha nemmeno un significato storico-culturale: per Husserl non si può essere europei per tradizione o per appartenenza geografica. Così, quando leggiamo fin nel titolo dell'opera che la crisi è crisi delle scienze europee, dobbiamo prendere atto con stupore del fatto che quest'aggettivo non aggiunge davvero nulla al nome cui si

riferisce. La crisi delle scienze europee è crisi dell'idea di ragione — di quell'unica ragione cui tutti gli uomini possono attingere poiché coincide con la forma stessa dell'umanità.

A partire di qui la funzione etica della filosofia e, quindi, della filosofia fenomenologica non può sfuggirci: di fronte ad una società e ad una cultura che riscoprivano il mito della razza, che pretendevano di intendere le culture e i popoli come monadi chiuse e determinate da un loro *singolare* destino, il filosofo doveva riscoprire il carattere eminentemente sovraculturale della filosofia, il suo porsi come un tentativo di costruire un diverso atteggiamento culturale ed un diverso stile di vita. Per dirla con Husserl: la filosofia deve costruire un'umanità nuova — ed in questo caso il singolare è d'obbligo, perché l'umanità nuova può formarsi soltanto se si costituisce un unico terreno di accordo. Così, negli anni difficili tra le due guerre, la filosofia doveva assumere dunque il significato di una radicale negazione della possibilità stessa di una «zoologia dei popoli» (*Crisi*, op. cit., p. 333) — ma questa negazione doveva insieme prendere la forma, non priva di accenti inquietanti, di una apologia dell'Europa e della sua missione.

LEZIONE SECONDA

1. La metessi platonica e l'«origine» della geometria

Le considerazioni proposte nella nostra prima lezione possono essere forse riassunte così: nella prima parte della *Crisi* Husserl si interroga innanzitutto sulla fine della modernità e si chiede se il chiudersi di quest'epoca debba portare con sé il venir meno del progetto di una filosofia puramente razionale o se dal disagio del presente non si possa uscire ripercorrendo idealmente il cammino della storia del pensiero per scorgere dove e per quali errori si sia smarrita la fiducia nella filosofia come scienza rigorosa, come ragione pienamente dispiegata. Sappiamo già che la *Crisi* ci propone di seguire solo quest'ultima via: per Husserl, dunque, la fine della modernità non è un destino che debba essere accettato, ma un fatto storico che ha ragioni culturali e filosofiche su cui pensare e a cui reagire. La crisi del presente deve dunque invitarci a riflettere sulla storia della ragione nell'età moderna, poiché è qui che deve essere accaduto l'errore che ne ha falsato il senso e che ne ha impedito lo sviluppo. Ora, la storia della ragione nell'età moderna si lega necessariamente alla storia della scienza poiché è proprio sul terreno dell'indagine naturalistica che il progetto di una comprensione universalmente orientata trova una sua prima esemplare realizzazione. Di qui le ragioni che spingono Husserl a riflettere sull'origine della scienza moderna, per cogliere quali siano le ragioni che ci permettono di dire che Galileo — questa figura che deve d'ora in poi valere come immagine paradigmatica del nascente pensiero scientifico — «è un genio che scopre e insieme occulta» (*ivi*, p. 81).

Ora, il compito di mostrare quale sia il cammino che ci permette di uscire dalla modernità salvando la modernità deve essere affidato ad una riflessione di carattere epistemologico: Husserl ci invita infatti a soffermarci sulla genesi dell'immagine scientifica del mondo, quell'immagine che viene esemplarmente ricondotta all'opera di Galilei e che occupa per intero il paragrafo nono della *Crisi*. Di fronte a

queste indagini che non hanno il taglio di un'autentica indagine storica e che, dal punto di vista teorico, si mantengono sul terreno di una vaga generalità, il lettore contemporaneo può forse rimanere perplesso e chiedersi che cosa spinga Husserl a cimentarsi in poche pagine su un terreno che nella Germania degli anni Trenta era stato ampiamente dibattuto sia in ambito neokantiano, sia nelle indagini teoriche del neopositivismo. E tuttavia, piuttosto che interrogarsi su ciò che manca alle pagine husserliane se le si leggono come una riflessione storica sulla genesi del pensiero scientifico, è opportuno chiedersi quale sia *il* vero tema che intendono affrontare e quale la prospettiva che lo rende filosoficamente centrale.

Quale sia la risposta che deve essere data a queste domande si intravede già nell'*incipit* che apre il nono paragrafo della *Crisi*:

Per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale. Ciò fornì alla geometria antica la possibilità di una rudimentale applicazione alla realtà. Nella matematizzazione galileiana della natura questa stessa realtà viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica; in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica (*ivi*, p. 53).

La metessi platonica — questo è il punto. Per Platone, la realtà sensibile (il mondo dei fenomeni percepiti) può essere compreso e conosciuto solo perché in esso si rispecchia imperfettamente il mondo delle idee — di quelle realtà perfettissime che racchiudono in se stesse l'essere vero di ciò che appare. Le cose sensibili, dice Platone, partecipano delle realtà intelligibili — delle idee — ed è appunto questo rapporto di partecipazione che da un lato fa di ciò che appare l'immagine di una verità razionale e conoscibile, dall'altro una mera parvenza. Ora, così (o pressappoco così) stanno le cose in Platone, ma questo ancora non basta per farci comprendere perché della nozione di metessi dovremmo avvalerci anche per intendere il primo passo che caratterizza la comprensione scientifica della natura — la riconduzione dello spazio-tempo fenomenico allo spazio-tempo ideale della geometria.

La risposta, tuttavia, è a portata di mano, e per coglierla dobbiamo rammentarci della natura della geometria, di questa disciplina che da un lato parla dello spazio e che, come tale, sembra muoversi sul terre-

no dei fenomeni, ma che dall'altro può assumere la forma di una disciplina puramente matematica — di una dottrina che si muove sul terreno di ciò che è puramente ideale. Sulla natura peculiare della geometria e sul suo essere sospesa tra la dimensione fenomenica e il terreno dell'idealità la riflessione filosofica si è spesso confrontata e le difficoltà di venire a capo della duplicità della geometria si leggono in controluce tanto nella dottrina platonica dello spazio come concetto bastardo che racchiude in sé le forme della sensibilità e dell'intelletto, quanto nella teoria kantiana dell'intuizione pura e del sintetico a priori — per rammentare solo due possibili forme di un imbarazzo filosofico. Ma un punto è chiaro: comunque stiano le cose, la geometria si pone come il terreno privilegiato per intendere la relazione che lega l'idealità matematica all'esperienza. Di qui la sua centralità per la scienza nell'età dell'origine: per il «rinnovato platonismo» (*ivi*, p. 37) dell'età moderna la geometria svela l'essere in sé dello spazio intuitivo, e ciò è quanto dire che il rapporto tra lo spazio reale e lo spazio geometrico può essere inteso alla luce del concetto platonico di metessi — alla luce cioè della tesi secondo la quale il mondo fenomenico parteciperebbe della struttura ideale della realtà. Il mondo è scritto in termini matematici, sosteneva Galilei, e se da questa metafora platonica l'età moderna si stanca malvolentieri è perché essa ci consente di indicare nella metessi la garanzia della legittimità della applicazione della matematica all'esperienza. Così, se Husserl avverte il bisogno di richiamare alla mente questo antico concetto è perché se ci si dispone in una prospettiva platonica il rapporto che lega l'ideale all'empirico ci appare alla luce di una garanzia metafisica, che cancella con un tratto di penna il problema dell'idealizzazione dell'universo fenomenico e di quella riconduzione dello spazio-tempo intuitivo allo spazio-tempo matematico che è così caratteristica della fisica galileiana. Che in una prospettiva dominata dal concetto platonico della metessi il problema dell'applicazione della geometria al mondo sensibile non sia affatto un problema non è difficile comprenderlo. Per Platone, la conoscenza è conoscenza delle idee; le idee, tuttavia, sono il nucleo vero dell'essere e disvelano ciò che nel fenomeno è verità; ne segue che il problema dell'applicazione di un modello ideale alla realtà fenomenica si dissolve in un duplice riconoscimento: da un lato infatti la filoso-

fia platonica ci invita a considerare il rapporto tra il fenomeno e l'idea come un nesso antecedente alla conoscenza e comunque risolto sul terreno metafisico della metessi, dall'altro ci permette di interpretare lo scarto tra il fenomeno e la sua matrice ideale come se fosse una differenza *irrelevante*, di cui non si deve rendere conto se non all'interno di una prospettiva metafisica generale. L'idea — si argomenta — è la verità del fenomeno; ne segue che ciò che nel fenomeno è irriducibile all'idea deve essere interpretato sul piano gnoseologico come un evento *trascurabile* e sul terreno metafisico come un segno della necessaria *opacità* che all'ideale si aggiunge nel suo avventurarsi nel mondo che ci è dato sensibilmente. E se le cose stanno così, disporsi in una prospettiva in senso ampio platonica vuol dire anche fare della conoscenza del mondo ideale la conoscenza dell'unico vero mondo e quindi anche la ragione per rimuovere il mondo fenomenico in cui si gioca la nostra esistenza quotidiana.

Ora, basta leggere le poche righe che seguono questo breve richiamo platonico per rendersi conto che della metessi Husserl ci parla perché questa nozione suggerisce quello che a suo avviso è lo sfondo teorico che sorregge la fiducia della scienza moderna nella possibilità di ricondurre a formule matematiche le relazioni tra i fenomeni. Lo scienziato che applica al mondo sensibile la geometria e che cerca la via per ricondurre la relatività del mondo intuitivo all'esattezza della matematica compie un cammino che *può essere dimenticato una volta che sia stata raggiunta la meta*, poiché la conoscenza può essere pensata come un processo in cui ciò che è apparenza si dissipa, lasciando scorgere *ciò che davvero è* — l'universo matematico della fisica. La teoria della metessi doveva valere così come una garanzia metafisica del fatto che l'universo è davvero scritto in termini matematici e che l'idealità delle costruzioni scientifiche è la realtà ultima di questo mondo che nella vita ci appare nella forma provvisoria della sensibilità, — una forma di cui dobbiamo infine dimenticarci.

Da questo orizzonte platonico si deve, per Husserl, prendere commiato, e ciò significa in primo luogo esercitare l'arte del ricordo e richiamare l'attenzione sul problema del nesso che lega la dimensione ideale al mondo sensibile. E poiché la scienza moderna nasce innanzitutto come scienza del movimento, il nostro primo problema consi-

sterà nel richiamare l'attenzione sulla geometria ed in particolar modo sul problema della sua applicazione al terreno dell'esperienza. E che qui vi sia un problema è un fatto che occorre rammentare, poiché oggi questa possibilità è divenuta ovvia per noi:

Consideriamo dapprima la «geometria pura», la matematica pura delle forme spazio-temporali in generale che Galilei attingeva a un'antica tradizione, consideriamola [...] in quanto scienza delle «idealità pure», costantemente applicata d'altra parte al mondo dell'esperienza sensibile. Il commercio tra la teoria a priori e l'empiria ci è tanto familiare che noi abitualmente tendiamo a non distinguere lo spazio e le figure spaziali di cui parla la geometria dallo spazio e dalle figure spaziali della realtà dell'esperienza, quasi si trattasse della stessa cosa (*ivi*, p. 54).

Ma appunto la stessa cosa non sono: lo spazio geometrico non è lo spazio esperito. Il mondo in cui viviamo e che è percettivamente presente per noi ha una sua forma spaziale intuitiva che può essere compresa geometricamente; questo tuttavia non significa che i concetti della geometria euclidea siano già dati con la percezione o siano il frutto di una modificazione immaginativa del mondo percettivo. Le forme dello spazio geometrico sono *costruzioni ideali*:

nel mondo circostante intuitivo, nella considerazione che mira all'astrazione delle forme spazio-temporali, noi esperiamo innanzitutto corpi — non i corpi geometrici ideali, bensì quei corpi che noi davvero esperiamo, provvisti di quel contenuto che è il reale contenuto dell'esperienza. Certo, noi possiamo riplasmarli arbitrariamente nella fantasia; ma le libere possibilità, in un certo senso «ideali», che noi attingiamo non sono affatto possibilità geometrico-ideali, non sono affatto forme «pure» geometricamente delimitabili nello spazio ideale — corpi «puri», rette «pure», piani «puri», figure «pure». Lo spazio geometrico non è dunque qualcosa come lo spazio fantastico o, in generale, lo spazio di un mondo sempre riplasmabile fantasticamente (*ivi*, p. 54).

Di qui la meta verso cui le argomentazioni husserliane sono dirette. Far luce sulla possibilità di applicare la geometria all'esperienza *non* vorrà dire richiamarsi platonicamente al concetto di metessi, ma significherà piuttosto *indagare la prassi grazie alla quale si costituisce il sapere geometrico*. Il primo passo per far luce sull'applicazione delle

idee alla realtà si traduce così in un'indagine volta a far luce sull'*origine* della geometria.

Ora, che cosa si debba intendere quando Husserl parla di una «origine» della geometria non è poi così facile dirlo. In diversi passi della *Crisi*, e soprattutto in differenti manoscritti coevi, Husserl sottolinea esplicitamente che nell'indicare l'origine della geometria intende anche tracciarne la *storia*. E tuttavia, appena pronunciata, questa parola deve essere subito attenuata nelle sue pretese, e così leggiamo che il problema filosofico dell'origine non può andare in cerca di un qualche mitico Talete e nemmeno perdersi sul terreno di una storia del pensiero matematico nel senso più ovvio del termine — chi nelle pagine husserliane cercasse argomenti per restituire al divenire storico che li ha prodotti i molteplici contributi che si fondono nell'unità di un sistema negli *Elementi* di Euclide resterebbe senz'altro deluso. Di una storia del pensiero geometrico nella *Crisi* non vi è traccia, e del resto lo stesso Husserl sente il bisogno di limitare con un aggettivo le pretese di quel sostantivo così imbarazzante: se l'origine della geometria ha un significato storico è perché la storia di cui si parla è una *storia interna* o *ideale*, non la storia esterna o reale che deve necessariamente sostanziarsi di nomi, di opere, di date.

Se prima ci sembrava relativamente ovvio che cosa ci si poteva attendere da un'indagine sull'origine della geometria, ora le nostre idee si sono fatte davvero confuse: che cosa può mai essere una storia senza nomi e senza date, e che senso ha parlare di una storia ideale, ma non reale della geometria? Rispondere a queste domande significa in realtà rivolgere lo sguardo in una direzione nuova ed abbandonare la dimensione delle indagini volte a far luce sulla storia di una disciplina — la geometria, per disporsi in un atteggiamento filosofico generale che, in quanto tale, ha soltanto di mira il significato dei concetti geometrici e la complessità dei piani su cui si dispongono i giochi linguistici della geometria. Così, se Husserl ci invita a tracciare la *storia ideale* della geometria è solo perché ritiene che una comprensione effettiva di concetti come “punto”, “retta”, “piano” sia possibile *non* avvalendosi del metodo della definizione concettuale, ma nemmeno ripercorrendo le traversie storiche che hanno condotto alla loro effettiva formazione; la via da seguire — per Husserl — è un'altra: alla do-

manda sull'origine della geometria si può rispondere soltanto percorrendo il cammino di una *ricostruzione razionale* dei concetti geometrici che faccia luce sulla loro natura, ripetendo le operazioni soggettive che *debbono* essere state compiute poiché sono implicate dallo spessore dei concetti, dalle loro *interne stratificazioni di senso*. Così, nel suo tracciare la genesi della geometria, il filosofo può, in linea di principio, disinteressarsi di ciò che Talete, Pitagora o Euclide hanno fatto poiché la storia che deve narrare è dettata dalla natura degli oggetti geometrici, dal loro essere in se stessi il risultato di una prassi intersoggettiva che si radica nel terreno dell'esperienza. Il compito della chiarificazione concettuale si lega così al riconoscimento che *ogni concetto implica una prassi che lo istituisca*.

Di qui si deve muovere per comprendere il senso delle prime mosse che Husserl ci invita a compiere: se, come abbiamo osservato, le figure geometriche non appartengono allo spazio percettivo, dobbiamo chiederci in primo luogo quale sia la natura del *concetto di forma sul terreno pre-geometrico* e, in secondo luogo, quali siano le *operazioni soggettive* che sono chiamate in causa dalla posizione dei concetti geometrici elementari. Rispondere al primo interrogativo vuol dire innanzitutto rivolgere la nostra attenzione agli oggetti del mondo intuitivo, alle cose che ci circondano e che sono in parte prodotte dalla natura, in parte dall'uomo; per le une e per le altre, tuttavia, la forma è avvolta in una mobile quanto vaga generalità:

Le cose del mondo intuitivo e tutte le loro proprietà sono immerse in generale nelle oscillazioni della mera tipicità; la loro identità, il loro essere eguali a se stesse e la loro temporanea permanenza nell'eguaglianza è soltanto approssimativa, proprio come lo è la loro eguaglianza con le altre cose. Ciò vale anche per tutti i loro mutamenti, per tutte le loro eguaglianze e per i loro mutamenti di eguaglianza. E ciò vale corrispondentemente anche per le forme, colte astrattamente, dei corpi empiricamente intuitivi e per le loro relazioni (*ivi*, p. 55).

Queste considerazioni non debbono essere fraintese. Husserl non intende sostenere che l'aspetto percettivo delle forme sia vago, come può essere vago il profilo di un colle visto in lontananza. Nella norma, la forma degli oggetti ci appare in tutta chiarezza nella ricca molteplicità dei suoi dettagli, e ci appare anche come qualcosa di cui perce-

priamo l'eguaglianza pur nel variare della relazione prospettica: i mobili della stanza in cui cammino si danno secondo prospettive sempre diverse, eppure la loro forma percepita non muta, ed io continuo a percepire nitidamente l'orizzontalità dei piani e la verticalità delle fiancate. E tuttavia, la nitidezza dell'apparire non determina l'univocità e la permanenza della forma sul terreno obiettivo: posso percepire nitidamente un cespuglio nel giardino, ma la sua forma per me non muta anche se di giorno in giorno nuove foglie nascono, qualche ramo si spezza, qualcun altro cresce di poco. La questione è tutta qui: dal punto di vista intuitivo la forma non è fissata da un *insieme di proprietà* definite con esattezza e formulate linguisticamente, ma si muove nei confini di una tipicità che permette oscillazioni più o meno ampie. La vaghezza *non è vaghezza dell'apparire*, ma *parziale indeterminatezza di ciò che appare*, la cui identità, nel gioco molteplice delle percezioni che sono ad esso rivolte, non si disegna in un nucleo esattamente definito di proprietà formali. E ciò che è vero per la forma di un cespuglio, vale anche per la forma degli oggetti costruiti dell'uomo. Un tavolo è una superficie piana, ma le piccole righe che ogni giorno facciamo sulla sua superficie non ne modificano la forma intuitiva: anche in questo caso, la forma percepita oscilla in un campo di tipicità, e non è ancorata ad un insieme rigido di determinazioni. Così, quando diciamo che un tavolo è un perfetto piano di appoggio non intendiamo dire che è una superficie esattamente piana; la perfezione, infatti, non concerne la forma in se stessa, ma la sua adeguatezza ad uno scopo.

E tuttavia volgere lo sguardo alle cose costruite dall'uomo significa comunque confrontarsi con qualcosa di nuovo. La forma di un utensile si *adegua* ad uno scopo, e la tecnica di costruzione proietta sull'oggetto reale le esigenze della prassi, sancendo così un criterio in vista del quale le cose possiedono, o non possiedono ancora, una buona forma. Un buon tavolo deve essere piano, un'anfora non deve avere spigoli, e la tecnica di costruzione deve saper soddisfare queste esigenze. Di qui il primo passo verso una determinazione della forma: la forma dell'anfora e del tavolo divengono la meta di una prassi condivisa che da un lato tende a ricondurre la forma dell'oggetto ad una sua *interna misura* (il tavolo per essere un buon tavolo deve essere liscio,

l'anfora per essere una buona anfora deve essere rotonda), dall'altro proponendo una *tecnica di lavorazione* — la levigatura e l'arrotondamento, per esempio — pone la forma dell'oggetto nel *movimento di un perfezionamento praticamente possibile*. E se la possibilità del perfezionamento ci appare dapprima vincolata ai limiti della tecnica di alterazione della forma, il divenire stesso delle tecniche e il loro continuo perfezionamento determina il sorgere di un nuovo pensiero: la meta di un perfezionamento praticabile si traduce nell'*idea limite* di un perfezionamento *idealmente possibile*. Sullo sfondo del divenire delle tecniche, la prassi del perfezionamento orienta la forma verso un limite che non è determinato da una prassi concreta, ma dall'*idea di una prassi possibile*. Scrive Husserl:

Senza voler penetrare più profondamente questi nessi essenziali [...] siamo già in grado di comprendere come sulla base della prassi del perfezionamento, nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento pensabile, nel «sempre di nuovo», si delineino in ciascuna direzione forme limite, verso cui ogni singola serie di perfezionamento tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile [...]. Al posto della prassi reale — sia di quella che di fatto agisce, sia di quella che considera le possibilità empiriche e che ha a che fare con corpi empirici reali o realmente possibili — abbiamo ora la prassi ideale di un «pensiero puro» che si mantiene esclusivamente nel regno delle pure forme limite (*ivi*, pp. 55-6).

In questo primo movimento da ciò che è realmente possibile a ciò che è idealmente pensabile il significato della prassi muta: sorge ora un nuovo genere di operazioni — le operazioni idealizzanti della geometria. Sorgono, è tuttavia il caso di ripeterlo, in un contesto intersoggettivo che può essere codificato linguisticamente: nascono così nomi come retta, piano, triangolo, cerchio — nomi che denotano oggetti ideali che possono essere *determinati con esattezza, proprio perché sono costruiti secondo un procedimento che li determina in modo univoco*. Di qui la loro differenza da ciò che è dato percettivamente. Le forme intuitive sono colte nell'impressione complessiva che le rende concretamente riconoscibili (nella loro tipicità) e ciò significa che la loro determinatezza ha comunque un margine di tolleranza; non così le forme geometriche: proprio perché sorgono come limite di una se-

rie, le forme geometriche sono univocamente determinate ed esattamente riconoscibili. Alla vaghezza delle forme intuitive fa così da contrappunto l'assoluta identità con se stesse delle forme geometriche, il loro essere univocamente ed esattamente determinabili. È qui che entra in gioco il linguaggio, poiché a questo punto diviene possibile una prima operazione di trasposizione linguistica della forma intuitiva: ora che la forma ci appare come il *limite ideale* correlato ad una prassi operativa rigidamente determinata nei suoi passi diviene possibile fissarla linguisticamente — diviene possibile cioè *dire* le proprietà della forma esaurendo in esse la forma stessa. La circonferenza che si pone come limite ideale della prassi operativa dell'arrotondare è davvero soltanto *questo* — il risultato di una prassi che si può ripetere e che fissa in un gioco linguistico apertamente ripetibile una forma percettiva che si impone già per la sua peculiare stabilità. La prassi di costruzione della forma diviene così la definizione che la rende disponibile per noi: la forma intuitiva diviene così una forma geometrica che si riconosce nella somma dei predicati che la caratterizzano, — un fatto questo che non vale per le molteplici forme intuitive che appartengono all'orizzonte immediato della percezione e che sono avvolte nella trama aperta delle tipicità.

E tuttavia la geometria non consta soltanto di alcune forme limite, ma presuppone la possibilità di costruire l'insieme di *tutte le forme geometriche ideali*. Anche in questo caso il cammino verso la geometria muove dal terreno dell'esperienza: vi sono infatti forme privilegiate — *percettivamente* privilegiate — che sono normalmente disponibili, ma che possono poi fungere in un contesto operativo come elementi fondamentali, a partire dai quali costruire la totalità delle forme geometriche — anche di quelle forme che di per sé non hanno una regolarità apprezzabile sul piano intuitivo. Per dirla con Husserl:

È però possibile — ed è stata questa la scoperta da cui è nata la geometria — grazie ad alcune forme elementari privilegiate di solito già generalmente disponibili ed in virtù di alcune operazioni che potevano essere compiute con esse, costruire non soltanto sempre di nuovo altre forme che erano già intersoggettivamente ed univocamente determinate per mezzo del metodo della loro produzione. Si doveva dischiudere così la possibilità di costruire tutte le forme ideali pensabili in generale mediante un metodo apriori onnicomprensivo e sistematico (*ivi*, pp. 56-7).

Forse potremmo ricordarci qui del *Timeo* platonico, e del fascino che su Platone esercita il triangolo, questa figura semplice con cui possono essere costruiti tutti i solidi regolari. Ma il punto davvero importante è un altro. Dobbiamo cioè richiamare l'attenzione su un modo di pensare lo spazio che ha alle spalle un certo modo di operare con esso — un modo di pensare lo spazio che è caratterizzato dal fatto che la paroletta «in» che nel linguaggio denota innanzitutto il rapporto del contenuto al contenente ha assunto piuttosto la funzione di indicare il rapporto che lega la parte all'intero. E ciò è quanto dire che lo spazio deve apparirci ora non come un'anfora che racchiude le cose, ma come un'estensione che si scandisce nelle sue parti — e deve apparirci così in virtù di un'operazione: della scomposizione della forma in forme. Anche in questo caso, tuttavia, l'operatività cui la geometria deve il suo costituirsi come scienza rimanda ad un'operazione che appartiene alla prassi intersoggettiva: la riconducibilità delle figure complesse alle figure semplici ha il suo antecedente pre-geometrico nella misurazione. La misurazione è innanzitutto una prassi che è resa *possibile* dalla forma intuitiva dello spazio: «ciò cui la misurazione tende [e cioè la scansione dell'intero secondo una sua parte] — scrive Husserl — ha la sua evidente origine nella forma essenziale del mondo della vita» (*ivi*, p. 57), poiché lo spazio è per sua natura fatto in modo tale che le sue forme trapassino le une nelle altre con continuità, cosa questa che permette di costruire ogni parte dello spazio come se fosse il risultato di una somma di elementi. Ora misurare significa ricondurre una forma all'*iterazione* di un'altra: ne segue che la continuità indifferente dello spazio può porsi come il fondamento di un'*operazione* di carattere costruttivo, volta a pensare ogni parte di spazio e lo spazio intero come risultato dell'*iterazione di un modulo*, di una qualche figura geometrica che diviene così l'elemento di base di altre configurazioni spaziali. Di qui, da questa libera possibilità di costruire lo spazio come iterazione di un modulo, nasce lo spazio geometrico — uno spazio che nella regola della sua costituzione ha già chiaramente abbandonato la dimensione dell'immediatezza percettiva.

È tuttavia opportuno sottolineare che nella prassi intersoggettiva della misurazione vi è di più. Misurare non significa soltanto scoprire la riconducibilità delle figure complesse all'iterazione di figure sem-

plici, ma vuol dire anche trovare la via per subordinare le forme mutevoli del mondo intuitivo alle forme stabili e *pienamente obiettive* del pensiero geometrico. In altri termini: la misurazione è sempre anche un modo per applicare la geometria all'esperienza. Ma ciò significa che la misurazione è quella forma della prassi che permette di determinare intersoggettivamente le forme degli oggetti intuitivi, superando la loro mobile indeterminatezza: l'atto del misurare si pone così come il primo passo per costruire un'immagine obiettiva del mondo.

Di qui, da queste considerazioni generali che ci hanno permesso di cogliere il significato dell'applicazione della geometria a partire dalla sua genesi dall'esperienza, si deve muovere per comprendere meglio quale sia il senso di quella matematizzazione della natura, la cui possibilità Galileo per primo intravide. Perché questo è certo: la concezione matematica della natura di cui la scienza moderna si è fatta portatrice nasce proprio di qui — da una radicale generalizzazione dell'applicazione della geometria al mondo intuitivo:

Galilei partì dunque dal modo praticamente comprensibile in cui la geometria mette capo ad una determinazione univoca in una sfera da tempo tramandata del mondo sensibile e si disse: dovunque si è giunti ad elaborare un simile metodo si è anche con ciò superata quella relatività delle apprensioni soggettive che è di fatto essenziale al mondo empirico-intuitivo. In questo modo, infatti, noi attingiamo una verità identica e assoluta, di cui ciascuno che sia in grado di comprendere e di esercitare questo metodo si può convincere. Così dunque noi conosciamo un essere vero in sé, — anche se solo nella forma di una sempre migliore approssimazione che dalla mera datità empirica di continuo si accosta ad una forma geometrica ideale che funge da polo guida (*ivi*, p. 59).

La geometrizzazione dello spazio intuitivo deve così indicare la via per delineare quell'immagine matematica del mondo cui la scienza moderna ambisce.

2. La matematizzazione dei piena

Come abbiamo osservato, la comprensione dell'origine della geometria deve indicare quale sia il cammino che permette di costruire un'immagine matematica del mondo. E tuttavia, se ci muoviamo

all'interno delle considerazioni che abbiamo appena tracciato, la geometria o — in un senso più ampio — la matematica delle forme spazio-temporali, non può che condurci alla quantificazione di un ambito limitato del mondo reale. Certo, quest'ambito è più coeso di quanto a prima vista non sembri, e questo perché le cose del mondo non si danno semplicemente come momenti di una *res extensa* ordinata nel tempo e quindi esprimibile nel linguaggio della matematica, ma anche come parti di un tutto connesso da *relazioni causali*. Il mondo della nostra quotidiana esperienza è un mondo attraversato da relazioni di causa e di effetto che sono fin da principio intuitivamente evidenti e che non rimandano alle finzioni dell'immaginazione o all'operare categoriale della soggettività: a dispetto di ciò che Hume e Kant sostenevano, noi *vediamo* il chiodo piegarsi sotto i colpi del martello, la biglia muoversi per la spinta che le diamo, il sasso cadere perché lo abbiamo privato del sostegno, e non abbiamo quindi bisogno di abbandonare il terreno della percezione, come sostenevano invece empiristi e criticisti.

Ora, le relazioni causali determinano un'abitudine percettiva e si solidificano in uno stile che fa parte del senso complessivo della nostra esperienza e che determina l'appartenenza reciproca degli oggetti o — come potremmo anche esprimerci — il loro stringersi nell'unità di un mondo; scrive Husserl:

Alla concrezione dei corpi sensibilmente intuitivi, del loro essere in un'esperienza reale e possibile, appartiene anche il fatto di essere legati in quella mutevolezza che è loro propria ed essenziale. I loro mutamenti, secondo il luogo spazio-temporale, secondo la determinatezza della forma o del plenum, non sono casuali o arbitrari, bensì reciprocamente ed empiricamente dipendenti, in modi sensibili tipici. Queste correlazioni reciproche degli accadimenti corporei sono a loro volta momenti dell'intuizione quotidianamente esperiente; essi vengono esperiti come ciò che dà ai corpi che sono insieme, simultaneamente o successivamente, la loro inerenza reciproca o come ciò che lega il loro essere e il loro esser così (*ivi*, pp. 59-60).

Il mondo della vita assume così una *forma causale*, che determina le nostre attese e che guida i nostri comportamenti: noi ci attendiamo che le cose si comportino come solitamente si comportano e se qualcosa

accade senza che la causa sia palese ci interroghiamo su ciò che può aver determinato quell'evento — e questo anche se non sappiamo ancora nulla di ciò che la fisica e le altre scienze naturali ci insegnano.

Da qui possiamo trarre una prima conclusione, che presuppone già il farsi avanti di una coscienza riflessiva. Lo stile causale del mondo può divenire infatti esplicitamente tematico, rivelandosi come una caratteristica che appartiene alla struttura del mondo in quanto tale e non ad una qualche serie dei suoi eventi effettivamente dati:

anche se noi possiamo pensare fantasticamente questo mondo e anche se possiamo cercare di rappresentarci il futuro decorso del mondo in ciò che ci è ignoto, «così come potrebbe essere» nelle sue possibilità, necessariamente noi ce lo rappresentiamo nello stile in cui noi abbiamo il mondo e in cui l'abbiamo avuto finora. Possiamo giungere a un'esplicita coscienza di questo stile nella riflessione e attraverso una libera variazione di queste possibilità. Possiamo così tematizzare lo stile generale invariabile in cui in questo mondo intuitivo persiste nel flusso dell'esperienza totale. Appunto così ci accorgiamo che, in generale, le cose e gli eventi non si manifestano e non si sviluppano arbitrariamente, che sono bensì legate «a priori» da questo stile, dalla forma invariabile del mondo intuitivo; in altre parole: che attraverso una regolamentazione universale causale tutto ciò che è insieme nel mondo ha una inerenza reciproca generale, mediata o immediata, per cui tutto il mondo non è soltanto una totalità, bensì un'unità totale, un intero (anche se infinito) (*ivi*, p. 60).

Anche su questo punto si deve essere chiari. Husserl non intende sostenere che la causalità sia una categoria a priori dell'esperienza; la sua tesi è più contenuta: Husserl osserva infatti che perché si possa parlare del mondo come di una totalità, deve essere possibile coglierlo secondo uno stile causale — quello stile che di fatto si manifesta e che *determina il senso della nozione di cosa e di evento*. Per la nostra esperienza prescientifica, il mondo è un tutto causalmente connesso, e ciò rende legittime le nostre previsioni e le nostre attese.

Le rende legittime, ma non ne determina ancora con esattezza il contenuto: ogni evento rimanda ad una causa, ma la causa non è necessariamente nota e non è comunque colta se non in una vaga generalità. Ancora una volta: nella vita conoscitiva prescientifica noi siamo impigliati nel pressappoco, nel tipico, e non è quindi possibile costruire il *sistema* del mondo nell'esattezza delle sue concatenazioni. Più

propriamente: finché ci muoviamo sul terreno prescientifico il mondo non è ancora un sistema, poiché se è vero che per ogni evento noi ci attendiamo una causa, è altrettanto certo che sul piano della *doxa* ogni singola connessione causale resta avvolta in una vaga generalità. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che sul terreno del mondo della vita non tutto si dà come un effetto che rimandi ad una causa. L'acqua è liquida perché è fatta così, non perché le particelle che la compongono si comportano ad una data temperatura in un certo modo. Per ogni evento cerchiamo una causa anche sul terreno della *Lebenswelt*, ma ciò non significa affatto che la nozione di evento goda di una così ampia generalità: finché ci si muove sul terreno intuitivo, al bambino che domanda «perché?» si deve presto insegnare che molte cose sono così come sono e che non è possibile fare altre domande. E ciò è quanto dire che la causalità intuitiva è insieme lacunoso e avvolta in una vaga generalità.

Anche in questo caso, solo la matematica può aiutarci, e di fatto la scienza fisica sorge proprio dalla ricomprensione matematica dei nessi causali che concernono la sola sfera dell'estensione — l'unica per cui è possibile una matematizzazione diretta. La prima forma del sapere scientifico è dunque necessariamente la *fisica del movimento*, che può da un lato contare sulla riconducibilità delle forme estese all'esattezza della matematica spazio temporale e che può, dall'altro, riformulare nel *medium* esatto della matematica la trama delle relazioni causali del mondo. La scienza galileiana nasce dunque proprio là dove *doveva* nascere — dal principio di relatività galileiana che equipara la stasi al movimento inerziale e che riconduce ogni alterazione del moto rettilineo uniforme alla presenza di una causa — di una forza — esterna.

E tuttavia, proprio il successo che la matematizzazione della *res extensa* poneva sotto gli occhi dei primi scienziati doveva necessariamente tradursi in una riflessione sulla possibilità di estendere quel metodo al di là della dimensione di ciò che è meramente spazio-temporale, a quella sfera di qualità (il colore, il caldo e il freddo, l'amaro e il dolce, ecc.) che accompagnano sensibilmente la percezione degli oggetti, riempiendo — per così dire — la mera forma dei corpi. Al mondo delle forme si deve affiancare così il mondo dei *plena* sensibili, e la posizione di questa dualità doveva portare con sé un in-

terrogativo che Galileo non poteva non porsi: i successi della fisica del movimento dovevano necessariamente porre la domanda concernente la possibilità di una scienza capace di abbracciare anche i *plena*, di una natura costruttivamente determinabile in tutti i suoi aspetti.

Questa domanda si scontra innanzitutto con una difficoltà su cui si deve richiamare fin da principio l'attenzione: per la *res extensa* è possibile una matematizzazione diretta, ma non lo è invece per i *plena* che la rendono concretamente percepibile. Certo, i *plena* — un termine dietro cui dobbiamo intendere le qualità secondarie della tradizione — sono anch'essi sospesi tra il più e il meno:

anche queste qualità si manifestano secondo certe gradualità e in certo modo inerisce loro, come a tutte le gradualità, la misurazione — la «valutazione» della «grandezza» della temperatura, della ruvidità e della levigatezza, della chiarezza e dell'oscurità, ecc. (*ivi*, p. 63).

Ora, il fatto che le qualità secondarie abbiano una grandezza è per Husserl una caratteristica intrinseca della loro datità fenomenologica, ed anche qui traspare la diversità dell'approccio husserliano rispetto all'antitesi che separa empirismo e criticismo. Per Hume non è affatto necessario che le qualità secondarie abbiano gradi, poiché in generale le idee derivano sempre dalle impressioni — e non è affatto necessario che siano davvero percepiti i diversi gradi in cui si manifesta la natura scalare di una determinata qualità secondaria. Diversamente stanno le cose per Kant: per Kant le qualità secondarie hanno necessariamente un grado, ma il loro essere determinabili intensivamente deriva dal loro essere intese a partire dalla forma logica della qualità del giudizio, che sul piano trascendentale si articola nelle categorie dell'intensione. E ciò è quanto dire: se ha senso parlare di corpi più o meno caldi, di colori più o meno vividi ciò non dipende dalla natura dei materiali percepiti, ma dalla forma che la soggettività proietta su dati altrimenti inerti.

Rammentare questa diversa impostazione teorica è importante, e non vi è dubbio che la posizione husserliana tende a mettere in luce come anche per i *plena* la matematizzazione non sia priva di un *fundamentum in re*. E tuttavia, tra qualità primarie e secondarie la differenza permane, poiché è evidente che in questo caso la strada per una misurazione esatta non è immediatamente aperta. Nel campo dei colo-

ri, per fare soltanto un esempio, non è possibile costruire qualcosa come un regolo rigido che ci permetta di determinare la distanza tra due punti qualsiasi dello spazio cromatico poiché non è affatto chiaro come si possa stabilire se tra due grigi vi è davvero la stessa distanza che separa il rosso dal giallo o dall'ocra. In questo senso la metafora dello spazio cromatico è falsante, poiché non è possibile costruire l'universo dei colori attraverso l'*iterazione di un modulo*, — un fatto questo che rende necessariamente vaga la definizione delle grandezze nell'ambito del colore.

Di questa diversità rispetto alla matematizzazione il pensiero dell'età moderna doveva trarre lo spunto per una riflessione di natura ontologica. Le forme — lo spazio ed il tempo — sono direttamente quantificabili, e possono quindi essere formulate *obiettivamente*: la cosa può assumere così la forma della *res extensa* e il tempo può porsi come forma di ordinamento del reale in quanto tale. Un discorso ben diverso vale invece per i colori, per la durezza, per il caldo, per il freddo ed in generale per tutte le proprietà sensibili che non possono essere direttamente formulate nel linguaggio della geometria: in questo caso, la loro determinatezza sensibile è abbandonata necessariamente alla vaghezza di ciò che è soltanto soggettivo. Di qui la tesi di cui la filosofia della scienza agli albori doveva fare la sua bandiera: alle *qualità primarie* (e cioè alle determinazioni immediatamente quantificabili) cui spetta una realtà obiettiva e che ci parlano del mondo così come è si debbono contrapporre le *qualità secondarie* che esistono solo nella soggettività e che non hanno quindi un significato reale. Percependole scopriamo non già la natura reale del mondo, ma il modo praticamente utile ma teoreticamente irrilevante in cui il nostro corpo, per poter sopravvivere, si appropria di una realtà in sé del tutto differente. Ecco come Galilei ci propone questa distinzione nelle pagine del suo *Saggiatore*:

Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una poche o molte, né per veruna immaginazione posso

separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza dalla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, ecc. per la parte del soggetto nel quale ci par che risegga, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente la loro residenza nel corpo sensitivo, sicché rimosso l'animale sieno levate et annichilate tutte queste qualità.

Che in questa dottrina della mera soggettività delle qualità secondarie una distinzione in sé importante assuma una forma difficilmente sostenibile è un fatto su cui dovremo in seguito soffermarci.

Ora, dobbiamo invece ritornare sui nostri passi e restituire il problema alla sua forma originaria — dobbiamo cioè richiamare l'attenzione sull'impossibilità di una misurazione diretta ed esatta delle qualità secondarie. Ma se la via per una quantificazione diretta delle qualità specifiche di senso è sbarrata è possibile invece seguire un cammino *indiretto*, che tenga conto del fatto che noi disponiamo di una geometria delle forme e non di una geometria dei *plena*. Questo cammino indiretto si radica in una constatazione intuitiva: i *plena* sono *parti non indipendenti dei corpi*, e ciò significa che non possiamo pensarli se non come parte di un intero che li abbracci. Così, posso pensare a un corpo senza necessariamente pensare al suo colore, ma non posso invece pensare a un colore senza pensare ad una superficie cui inerisca: il colore è infatti necessariamente esteso, ed è questa la verità fenomenologica che sta sotto le speculazioni galileiane sulla distinzione ontologiche tra le qualità. Di qui la tesi che Husserl ci invita a trarre: nella forma generale del mondo intuitivo non vi è soltanto la forma spazio-temporale, ma anche la necessaria inerenza alle forme dei *plena* che le riempiono.

Ora, abbiamo già osservato che il mondo intuitivo può dirsi mondo solo se le sue parti sono attraversate da un nesso di fondazione. Questo nesso sul terreno intuitivo ha una forma precisa: è lo stile causale dell'appartenenza reciproca dei corpi. Ma ciò è quanto dire che i *plena* sono parte di una causalità generale che li abbraccia in quanto abbraccia la totalità delle *res extensae*:

esiste dunque una causalità universale e concreta [...]. Siamo dunque certi a priori che il lato complessivo delle forme del mondo corporeo non soltanto esige in generale un lato di *plena* che attraversa tutte le forme, ma che ogni mutamento, che investa il momento delle forme oppure il mutamento dei *plena*, avviene secondo certi nessi causali, che possono essere mediati o immediati, ma che sono richiesti nella loro individualità (*ivi*, p. 65).

Finché ci muoviamo sul terreno del mondo della vita, non vi è dubbio che il nesso tra forme e *plena* da un lato e stile causale del mondo dall'altro non significa ancora che l'inerenza dei *plena* alle forme possa essere intesa come dipendenza causale di queste da quelle: sul piano intuitivo non è affatto vero che ciò che muta (o che permane) sul terreno dei *plena* dipenda sempre e univocamente da ciò che accade sul terreno delle *res extensae*. In altre parole:

non è possibile stabilire a priori che qualsiasi mutamento delle qualità specifiche dei corpi intuitivi che si possa pensare di esperire in un'esperienza reale o possibile sia causalmente dipendente da eventi appartenenti alla sfera astratta del mondo delle forme; che abbia, per così dire, la sua controfigura nel regno delle forme, come se ogni mutamento complessivo del *plenum* complessivo avesse una controfigura causale sul terreno delle forme (*ivi*, p. 65).

Ma ciò che non vale sul terreno intuitivo deve invece divenire la meta di una *prassi teorica* che ha la sua giustificazione in un obiettivo evidente: se fosse possibile ricondurre i mutamenti dei *plena* a mutamenti che accadono sul terreno delle forme diverrebbe possibile una matematizzazione indiretta delle quantità di senso. Ora, osserva Husserl, per chi è nato in una cultura plasmata dalla scienza, la tesi che sul terreno intuitivo sembra impraticabile, può assumere addirittura il senso di un'ovvietà: da un punto di vista fisicalistico, ciò che chiamiamo colori, suoni, calore, ecc., è riconducibile senz'altro ad un insieme di eventi che accadono sul terreno delle forme — al movimento delle molecole, alle onde elettromagnetiche, e così via. Ma ciò che è divenuta oggi un'ovvietà doveva valere invece — per Galileo — come un'*ipotesi* teorica estremamente difficile da formulare e tutt'altro che scontata nel suo successo.

Certo, anche per quest'*ipotesi* l'esperienza prescientifica poteva

suggerire qualcosa: le riflessioni pitagoriche sul rapporto tra l'altezza del suono e la lunghezza della corda posta in vibrazione non sono altro che la rigorizzazione di un nesso che diviene immediatamente percepibile sul terreno della prassi musicale. Di qui il disegno di una *matematizzazione indiretta* dei *plena*: il nesso tra alcune determinazioni sensibili ed alcuni eventi che appartengono alla sfera delle forme doveva costituire infatti il punto di partenza da cui muovere per formulare l'ipotesi secondo la quale ogni determinazione sensibile ha una sua controfigura e quindi un *indice matematico* sul terreno delle forme. Così non possiamo misurare la leggerezza e la pesantezza, ma ci basta una bilancia per misurare la massa, non possiamo quantificare in modo esatto l'esperienza del caldo e del freddo, ma possiamo leggere la temperatura che il termometro segna. Il peso e la leggerezza, il caldo e il freddo possono essere misurati, e ciò significa che possiamo costruire uno strumento ed indicare una prassi che ci permette di raccordare queste nostre sensazioni ad un movimento e quindi ad una "controfigura" direttamente quantificabile: così, la bilancia trasforma la sensazione di peso in un movimento dei suoi bracci, e nella colonnina il termometro sale e scende a seconda del crescere o del decrescere della temperatura. Ora, all'origine dell'ideazione di questi strumenti che non sono affatto estranei alla genesi della scienza, vi è un insieme di esperienze relativamente semplici: la bilancia nasce dall'esperienza dell'equilibrio e del mettere in equilibrio, ma di qui muove per giungere a risultati interamente nuovi. Sino a quando ha come meta soltanto ed esclusivamente l'equilibrio dei piatti della bilancia la prassi del soppesare non può ancora dare un numero al *plenum* del peso: può soltanto pronunciare un verdetto di eguaglianza o di ineguaglianza. Ma con l'eguaglianza dei pesi è già posta la possibilità di uno sviluppo poiché di qui si può trarre il fondamento per introdurre un'*unità di misura* — quel modulo che, nella *prassi dell'iterazione*, ci permette di trasformare il «tanto quanto» dell'equilibrio in un quanto vero e proprio: nel *numero* dei contrappesi (delle unità di misura) che dobbiamo mettere sul piatto della bilancia per raggiungere l'equilibrio. Credo che queste considerazioni che sono racchiuse in queste osservazioni husserliane possano essere sviluppate e credo che una storia degli strumenti di misurazione avrebbe molte cose da insegnarci sul metodo

di misurazione dei *plena*, e se ci pone in questa prospettiva credo che dovremmo guardare con interesse alla storia delle bilance e soffermarci ammirati sulla stadera — su questo ferro vecchio da mercato che è una vera e propria macchina calcolatrice dei pesi, poiché conta per noi, trasformando visivamente il peso nella distanza dal perno di sostegno lungo una barra graduata.

E tuttavia, se la bilancia *pesa* e il termometro *segna* una temperatura qualcosa è perché vi è una relazione causale che si pone dapprima sul terreno dell'esperienza diretta, ma che può assumere poi il carattere di un'ipotesi fisica: possiamo cioè supporre che vi sia comunque un rapporto causale esatto tra il crescere della temperatura e l'espandersi del mercurio nella colonnina. Ma ciò è quanto dire che la misurazione si lega ad un'ipotesi concernente un nesso casuale, che a sua volta si manifesta con crescente evidenza quanto maggiore si fa l'esattezza della matematizzazione indiretta della temperatura. La matematizzazione indiretta dei *plena* si affianca così all'ipotesi di una *causalità universale esatta* — una causalità che non è data induttivamente ma che sorge da un'idealizzazione dello stile causale del mondo dell'esperienza quotidiana. Una causalità, ed è questo il punto su cui riflettere, che — giocandosi sul terreno ideale delle forme — poteva essere espressa nel linguaggio esatto della matematica. La matematizzazione indiretta dei *plena* doveva così da un lato condurre ad una misurazione delle grandezze sensibili, dall'altro alla costruzione di un'immagine matematica della natura. Ed un compito doveva necessariamente guidare l'altro: la possibilità di esprimere le relazioni nel linguaggio delle formule matematiche doveva necessariamente disporre la misurazione nella *prospettiva ideale di un limite*. Ora misuro la temperatura di un liquido osservando la dilatazione della colonnina di mercurio; il mercurio a sua volta si dilata secondo una legge formulabile matematicamente: ne segue che il termometro che ho tra le mani e che può essere più o meno impreciso ci appare ora alla luce di un insieme di regole che determinano in anticipo quale debba essere il suo comportamento e che ci permettono di dire se quello strumento si comporta come *deve*. La misurazione poggia così su un nesso causale che a sua volta può essere formulato matematicamente, indicando così il limite di esattezza cui la misurazione deve tendere:

nella prassi della misurazione effettiva dei dati dell'esperienza si giunge certo soltanto a grandezze empiriche inesatte e alle loro determinazioni numeriche. Ma l'arte della misurazione è anche, in sé, l'arte di migliorare continuamente la "precisione" delle misure, di promuovere una precisione sempre maggiore. Essa è un'arte non in quanto metodo concluso per compiere qualcosa, ma in quanto è insieme anche il metodo per migliorare sempre di nuovo il proprio metodo, mediante l'invenzione di mezzi d'arte sempre nuovi. Ma in virtù del riferimento del mondo alla matematica pura, in virtù del fatto che esso è il suo campo di applicazione, il «sempre di nuovo» assume il senso matematico di «in infinitum»; così ogni misurazione assume il senso di un'approssimazione a un polo ideale identico anche se irraggiungibile, cioè a una idealità determinata tra le idealità matematiche, oppure alla corrispondente configurazione numerica (*ivi*, p. 70).

Questa è appunto la scoperta di Galileo, ed una scoperta è sempre insieme un "misto di *istinto* e di *metodo*" (*ivi*, p. 69) — un'osservazione, questa, che è importante fare poiché la prassi galileiana si orienta fin da principio sul terreno della ricerca, lasciando in secondo piano la riflessione sulla natura dell'ipotesi su cui poggia la matematizzazione dei *plena* e quindi anche della totalità del mondo. Tutt'altro: quest'ipotesi — e con essa la prassi che le si lega — è chiaramente cancellata dalla dottrina ontologica delle qualità che si pone ancora una volta come una garanzia del fatto che la matematica può essere applicata con successo all'esperienza. Poiché che cos'altro vuol dire sostenere che colori, suoni, odori, ecc., non vi sono se non che il nesso tra qualità primarie e qualità secondarie è un nesso garantito sul terreno stesso dell'essere? Il meccanicismo atomistico come immagine a priori del mondo — come immagine in accordo con la quale esistono soltanto gli atomi e non le loro proprietà sensibili — si pone così come una garanzia metafisica che ci permette di dimenticarci dell'ipotesi che sorregge la prassi di ricerca volta a cogliere per ogni mutamento dei *plena* un indice sul terreno delle forme.

Sulla natura di questa ipotesi è invece necessario soffermarsi. Sul terreno del mondo della vita le ipotesi hanno un'immediata verificabilità: attribuiamo un evento (il fumo) al fuoco e poi controlliamo se davvero le cose stanno così. Nel caso delle ipotesi scientifiche il discorso muta: qui la verifica passa attraverso l'accettazione

dell'ipotesi e conduce ad un suo eventuale perfezionamento. Il progresso delle scienze, o più propriamente “della scienza naturale di una certa epoca” ci appare così orientata verso il polo ideale di una natura matematica — un polo ideale che resta tuttavia il limite cui tendono una infinità di teorie che restano necessariamente teorie. Dire che la scienza “scopre” una natura obiettiva significa allora riconoscere che ogni conoscenza scientifica si muove all'interno di un'ipotesi che non può essere riscattata: il mondo obiettivo che la scienza descrive ci appare così come il frutto di un'idealizzazione che non può concretizzarsi nell'esibizione di una realtà data. E ciò è quanto dire che la natura di cui le scienze ci parlano non può porsi se non all'interno di una prassi conoscitiva: l'immagine di una natura matematica ed obiettiva è dunque un *costrutto teorico* che non può mai tradursi nella posizione di una realtà metafisica assoluta.

LEZIONE TERZA

1. *La natura e le formule*

Le considerazioni che abbiamo precedentemente svolto ci hanno condotto ad una duplice tesi che è opportuno rammentare: da un lato infatti abbiamo messo in luce la tendenza della riflessione galileiana ad interpretare l'obiettività della scienza alla luce dell'istanza platonica della metessi, dall'altro abbiamo invece richiamato l'attenzione sull'importanza che Husserl attribuisce alla prassi di idealizzazione che è implicata dall'idea di natura che la scienza galileiana ci propone — un'idea di natura che è caratterizzata dal suo porsi come un *co-strutto teorico* il cui *sensu* non può essere pienamente compreso se non ripercorrendo quel processo di idealizzazione e di costruzione ipotetica, le cui tappe sono state sommariamente indicate nella prima parte del paragrafo nono della *Crisi*. Ma se in questa prospettiva il momento della costruzione acquista la centralità che gli compete, diverso è l'esito cui doveva condurre lo sviluppo della scienza galileiana, — uno sviluppo che in questo caso non chiama in causa l'interpretazione filosofica che lo scienziato dà della sua prassi, ma il senso che i risultati che ne derivano tendono di per se stessi ad assumere. Che cosa Husserl intenda può essere detto in breve. La scienza mira alle *formule*, e cioè alla determinazione funzionale delle relazioni tra le grandezze ottenute come risultato della misurazione; solo da questa coordinazione funzionale è infatti possibile ricavare *previsioni*:

In altre parole: una volta approdati alle formule, sono già possibili le previsioni praticamente desiderate attorno a ciò che ci si può aspettare nella certezza empirica, nel mondo intuitivo empiricamente reale, nell'ambito del quale la matematica non è che una prassi particolare. Per la vita, l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite (*ivi*, p. 72).

Riconoscere l'importanza teorica e pratica delle formule è importante, per Husserl, poiché proprio a partire di qui si deve muovere per com-

prendere il *mutamento di senso* che doveva colpire la prassi scientifica e l'idea stessa di una conoscenza obiettiva. Le formule sono oggetti matematici, e anche se il senso che le caratterizza può essere effettivamente attinto solo richiamando alla mente il processo della loro costituzione e il loro necessario riferimento al mondo intuitivo, resta comunque vero che è possibile una loro considerazione puramente astratta e formale. Potremmo forse esprimerci così: il cammino che ci conduce alle formule non è necessario per comprendere la formula il cui senso operativo si dispiega solo all'interno della teoria cui appartiene. Le formule della fisica debbono essere infine comprese solo per quello che sono — formule ben formate di una teoria data.

Le tappe in cui questo necessario cammino si articola sono molteplici; Husserl, tuttavia, si sofferma solo su due differenti aspetti che ci riconducono dal terreno delle scienze naturali all'ambito della matematica: il momento della formalizzazione ed il momento, ad essa connesso, del calcolo. Il primo tema ci riconduce ad alcune considerazioni di carattere generale sulla storia della matematica: l'introduzione in età rinascimentale delle designazioni algebriche, la nascita della geometria analitica con Cartesio, l'aritmetizzazione dell'analisi numerica, e — infine — quella dottrina delle molteplicità definite in cui Husserl vede l'esito cui il pensiero matematico a lui contemporaneo è giunto.

Non è possibile qui soffermarsi sul significato che deve essere attribuito a questi brevi cenni di Husserl; del resto, ai fini delle nostre considerazioni è più che sufficiente richiamare brevemente uno degli snodi teorici cui queste pagine alludono: il sorgere della geometria analitica. Ci ricordiamo tutti dell'equazione della retta:

$$ax+by+c=0$$

E ci ricordiamo anche delle ragioni che ci permettono di introdurre una simile formula: se traccio gli assi cartesiani, ogni punto del piano può essere individuato da una coppia di numeri reali. Ora, per individuare una retta sul piano debbo poter indicare per ogni punto che le appartiene la coppia di numeri reali che lo individua — debbo in altri termini costruire una funzione che, posto un qualunque numero reale come suo argomento, determina il valore di un altro numero reale in modo tale da fissare le coordinate di un punto che alla retta appartenga. Abbiamo cioè una funzione $y=f(x)$ — una funzione che, nel ca-

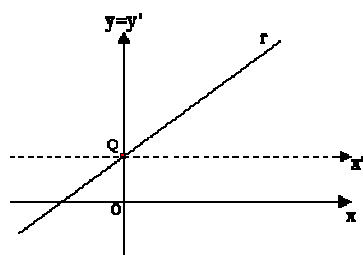
so della retta, è particolarmente semplice, così come semplice è la comprensione dell'equazione da cui abbiamo preso le mosse.

E tuttavia la semplicità *non si lega più ad un rimando alla dimensione intuitiva*. Scriviamo l'equazione e comprendiamo come stanno le cose. Se l'equazione è

$$ax+by+c=0$$

e se per comodità prendiamo il caso in cui $c=0$, allora possiamo dire che $y = -a/b(x)$ e cioè che il rapporto tra x e y è costante ($-a/b=m$).

Ora, la costante m è il *coefficiente angolare* della retta ed in questa espressione ci sembra ancora che si possa vedere qualcosa: guardiamo il grafico che corrisponde alla funzione e ci sembra ancora di poter



vedere nell'inclinazione della retta la ragione del rapporto tra le ascisse e le ordinate. E tuttavia anche da questo ricordo spaziale possiamo prendere commiato poiché è possibile esprimersi diversamente: possiamo dire infatti che una retta r è il luogo dei punti del piano per i quali il rapporto tra l'ascissa e la coordinata è eguale a

una costante m . O ancora: che è il luogo dei punti individuati su un piano dalle coppie di numeri reali generati dalla funzione $y=mx$.

La retta, diceva Euclide, è ciò che giace egualmente tra due punti, ed anche se questa definizione esprime già l'intenzione di ricondurre la dimensione intuitiva della forma in un sistema di proposizioni che garantisca l'applicazione dello strumento deduttivo, è evidente che qui il ponte con l'intuizione non è stato ancora rescisso. Tracciamo la retta sul foglio e diciamo che giace in modo eguale, poiché la mano non si piega mai a seguire una diversa direzione, poiché non vi è mai una decisione nuova ed imprevista — e di questo linguaggio immaginoso possiamo avvalerci proprio perché nella definizione euclidea resta ancora l'eco remota di un passato intuitivo.

Forse si converrà che le cose stanno proprio così, che in Euclide vi è ancora il ricordo dello spazio intuitivo che del resto è racchiuso

nell'etimo di molte parole geometriche — nella parola “geometria” risuona ancora la presenza della terra, il triangolo isoscele è, etimologicamente, un triangolo che ha le gambe eguali, mentre — assicura Proclo — il triangolo scaleno si chiama così perché zoppica. Forse lo si riconoscerà — ma che conseguenza dobbiamo trarne? Dobbiamo forse lamentarci del nostro presente e rimpiangere l'età di Euclide in cui ancora nomi e concetti risuonavano della nostra concreta esperienza spaziale?

Naturalmente no. Leggere le pagine husserliane come se fossero l'espressione di una nostalgia filosofica per un'epoca passata della storia della scienza vorrebbe dire fraintenderle interamente. Su questo non possono esservi dubbi, per Husserl: la geometria *doveva* percorrere il cammino dell'analisi e doveva diventare una disciplina puramente formale, e chi legga la *Crisi* rammentandosi delle considerazioni conclusive dei *Prolegomeni per una logica pura* che Husserl pubblica nel 1900 come primo volume delle *Ricerche logiche* non può non scorgere nella terminologia che viene proposta per delineare brevemente lo sviluppo del pensiero geometrico la convinzione husserliana di avere contribuito in modo significativo alla comprensione filosofica di quel necessario cammino. Eppure, alla storia del sapere geometrico si lega un passo falso nella storia del pensiero — il passo falso di una filosofia che sorge insieme allo sforzo di assiomatizzazione dell'universo matematico, giustificandolo ora in chiave platonica, ora in chiave convenzionalistica. Due vie differenti che hanno tuttavia un punto in comune: per il filosofo platonico o per il teorico delle convenzioni, la geometria ha negli assiomi il suo *cominciamento assoluto*, e tutto ciò che la precede può essere semplicemente dimenticato. O frainteso: la logica delle figure intuitive e dei procedimenti operativi deve essere ricondotta ad un'applicazione inconsapevole di *assunzioni implicite*, — deve, in altri termini, essere ricondotta alla dimensione assiomatica. Quanto poi alla domanda sul senso e sulla legittimità degli assiomi, il filosofo platonico ed il teorico del convenzionalismo si trovano d'accordo nel negare la legittimità di un simile interrogativo: al di là degli assiomi non si può andare, poiché l'inizio della geometria è un inizio assoluto. Dall'intuizione della figura non si può imparare nulla, poiché possiamo cogliervi soltanto ciò che in virtù

del sapere matematico vi abbiamo già proiettato: se la geometria nasce come un sistema proposizionale di natura deduttiva, diviene insensato domandarsi che cosa vi sia prima delle assunzioni da cui la deduzione può prendere le mosse.

Di qui il paradosso su cui Husserl ci invita a riflettere. La storia della geometria — il suo sviluppo da teoria intuitiva delle forme a pura molteplicità matematica definita assiomaticamente — doveva di fatto giustificare le pretese di una filosofia secondo la quale la geometria non ha storia, poiché l'ideale non è il risultato di una prassi, ma un dato obiettivo, un oggetto ideale circoscritto da una definizione o da una convenzione stipulata linguisticamente.

Del resto, in questa direzione doveva condurre anche un altro sviluppo implicito nel pensiero matematico — la sua tendenza a tradurre le operazioni concettuali in procedimenti calcolistici. Anche in questo caso sarebbe senz'altro sbagliato cogliere in questa piega del pensiero matematico un procedimento illegittimo. Tutt'altro: la forma *calcolistica* appartiene necessariamente al pensiero matematico e l'ideale di Lambert secondo cui si deve ricondurre la teoria delle cose alla teoria dei segni è uno dei cardini teorici del pensiero husserliano sin dal tempo della *Filosofia dell'aritmetica*. Ma ancora una volta, ciò che matematicamente è legittimo si lega ad una conclusione impropria: la conclusione secondo la quale ciò che conta sono infine soltanto le formule e le regole operative che ci consentono di calcolare. E ciò è quanto dire che il costituirsi della matematica come arte calcolistica facilita il venir meno del nesso che lega la geometria e l'aritmetica al terreno pre-teoretico da cui pure sorgono:

il pensiero originario, che conferisce propriamente un senso a questo procedimento tecnico e una verità ai risultati ottenuti conformemente alla regola (sia pure soltanto la «verità formale» propria della *mathesis universalis* formale) è qui escluso; è perciò escluso anche dalla stessa dottrina formale delle molteplicità come dalla precedente dottrina algebrica dei numeri e delle grandezze, e infine da tutte le altre applicazioni degli esiti tecnici. Manca cioè un ritorno al senso propriamente scientifico (*ivi*, p. 75).

Manca, lo ripetiamo, se ci disponiamo in una prospettiva filosofica. Ciò su cui Husserl intende attirare l'attenzione è riconducibile infatti a

questa tesi di fondo: la storia della geometria doveva rendere plausibile una riflessione filosofica che fa di ciò che è ideale non già il risultato di una prassi condivisa ed intuitivamente fondata, ma un oggetto di cui non si deve rendere conto, poiché ha già nella sua lontananza dalla sfera di ciò che è sensibile il contrassegno ontologico della sua certezza. Ad una concezione filosofica che sottolinea la genesi ideale dei concetti geometrici da una prassi teorica che si radica nel mondo della vita doveva sostituirsi così la tesi della discontinuità tra ragione e vita: per il rinnovato platonismo dell'età moderna le verità geometriche dovevano porsi come un oggetto chiuso in se stesso, come un insieme di proposizioni che solo accidentalmente mostrano un volto intuibile.

Di qui il riproporsi del modello della *metessi* da cui abbiamo preso le mosse. Una volta rescisso il nesso tra la geometria come logica intuitiva delle figure e la geometria come sistema di proposizioni sintatticamente connesse doveva divenire problematico il come dell'applicazione della geometria al mondo in cui viviamo. Per questo problema la filosofia moderna doveva trovare una risposta che, per Husserl, è solo un modo per tacitare la domanda: il filosofo dell'età moderna poteva rendere conto dell'applicazione della geometria e del metodo scientifico al mondo della vita solo cedendo alla convinzione secondo la quale il mondo è davvero scritto in termini matematici, ed i fenomeni sensibili sono davvero soltanto fenomeni — ombre di un mondo trascendente, i cui contorni possono essere tracciati soltanto dall'idealità del numero. Il mondo, questo mondo in cui viviamo, doveva apparire così come l'ombra di un mondo vero in sé — il mondo matematico scoperto dalla riflessione scientifica:

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo al mondo della vita — al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso — nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato abito ideale, quello delle verità obiettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i piena sensibili reali e possibili delle forme concrete intuitive del mondo della vita; e proprio così attingiamo la possibilità di una previsione degli accadimenti concreti del mondo, di quegli eventi che non sono

più o non sono ancora realmente dati, degli eventi intuitivi del mondo della vita, attingiamo cioè la possibilità di una previsione che supera infinitamente la portata della previsione quotidiana (*ivi*, p. 78).

Dimenticato il processo di idealizzazione della natura, scordata la prassi intersoggettiva della ricerca scientifica e messo da parte il processo apertamente infinito della verifica, il mondo matematico scoperto dalla scienza assume le forme di un *vero essere*, — di un mondo obiettivo che sta dietro ai fenomeni e li fonda nella loro apparente realtà. L'abito ideale che la scienza confeziona copre il mondo della vita e lo sostituisce agli occhi degli scienziati e degli uomini colti:

il vestito di idee "matematica e scienza matematica della natura" o, se si preferisce, il vestito di simboli, il vestito delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia tutto ciò che, per gli scienziati come per le persone colte, sostituisce, in quanto natura "obiettivamente reale e vera", il mondo della vita, e lo riveste. Così, un vestito di idee fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che c'è solo per rendere "scientifiche", in un progresso all'infinito, le previsioni grezze, — le uniche realmente possibili nell'ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo della vita; il travestimento di idee fece sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle "teorie" rimanesse incomprensibile, e che durante l'elaborazione ingenua del metodo non venisse mai compreso (*ivi*, pp. 80-81).

E ciò è quanto dire che il venir meno della dimensione costruttiva della scienza si traduce in un'obiettivazione della verità scientifica — in un obiettivismo che rende di fatto problematico il rapporto tra l'essere vero della scienza e il mondo della vita — «quell'unico mondo reale che si dà realmente nella percezione» (*ivi*, p. 77).

2. La scienza e l'obiettivismo moderno

Le considerazioni che abbiamo sin qui svolto ci hanno permesso di mettere in luce un problema che è, nelle pagine della *Crisi*, della massima rilevanza: da un'esposizione generale della genesi delle scienze esatte e dell'immagine matematica della natura, Husserl ricava infatti da un lato la convinzione secondo la quale le scienze sono un metodo per costruire un'idealizzazione progressiva del mondo sensibile,

dall'altro la certezza che nella storia del sapere scientifico questa consapevolezza si è rapidamente spenta e al suo posto si è fatta avanti una tesi di sapore obiettivistico, secondo la quale le teorie scientifiche rispecchiano la realtà vera del mondo, la sua nascosta ossatura logica e matematica.

Ora, quest'immagine del mondo doveva, per Husserl, condurre la riflessione moderna in un vicolo cieco. La metafora galileiana di una natura scritta in termini matematici doveva infatti legarsi alla convinzione, così tipica dell'età moderna, della radicale falsità del mondo della vita.— di questo mondo in cui vi sono colori e forme e persone, non atomi, legami chimici e cervelli. Ma questo rifiuto del mondo della vita è, per Husserl, *contraddittorio*, poiché le scienze sorgono dal mondo della vita e *lo implicano nel loro senso*: gli scienziati sono persone che si intendono, che comprendono gli stessi argomenti e che danno per scontata la loro appartenenza ad un orizzonte comune e ad un unico mondo — quel mondo di cose che permane identico anche se non lo guardo, di oggetti che sono intersoggettivamente percepibili, di eventi che si susseguono secondo certi nessi causali intuitivi, e così via. Su queste certezze poggia anche la ricerca scientifica, che non può quindi far propria una filosofia che nega ciò che costituisce la sua premessa di senso.

Ma vi è un secondo errore cui l'obiettivismo del pensiero moderno doveva di fatto condurre: l'immagine di una natura retta da leggi esatte, di un universo obiettivo che svela l'essere vero del mondo doveva in linea di principio rendere enigmatica la soggettività: se tutto è natura e se la natura è retta da leggi causali esatte, allora per l'esistenza personale, per l'esserci del soggetto libero e moralmente responsabile non vi è più posto. Doveva sorgere così un paradosso nuovo, poiché il mondo scoperto dalla scienza — questo risultato della prassi razionale dell'uomo — doveva negare il proprio carattere di costruzione teorica, per porsi come un essere vero in sé, come una realtà *causalisticamente determinata* nella quale non vi è più posto per nessi che non appartengano all'ordine *fattuale* della natura. Ed il paradosso è proprio qui, poiché l'immagine scientifica del mondo si fonda sulla matematica e quindi su un insieme di regole che non può essere interpretato alla stregua di un fatto qualsiasi. Il mio cervello è una

parte della natura e potrebbe quindi essere fatto diversamente, ma questa possibilità — così come la possibilità di una deduzione geometrica che penso — non dipende da come il mio cervello è fatto. Il mondo razionale della scienza doveva così negare di fatto la possibilità di ritrovare la ragione e la scienza nel mondo. L'idea di natura che la ragione elabora si traduce così in una *naturalizzazione della ragione*, che rende in linea di principio incomprensibile la forma stessa della razionalità. Per Husserl questo nodo teoretico ha una forma ben precisa: il vecchio filosofo che scrive le pagine della *Crisi* ritrova qui ciò che aveva sostenuto nelle *Ricerche logiche* nelle pagine dedicate a confutare il fraintendimento psicologista della logica. Gli argomenti che Husserl nelle *Ricerche logiche* aveva proposto sono molteplici, ma ci riconducono in ultima analisi ad un'unica tesi: ogni riflessione che sostenga che i principi logici si fondano sulle leggi fattuali che regolano il decorso della nostra vita psichica cancella — insieme alle condizioni di verità di ogni enunciato — la sua stessa legittimità come teoria. Da un lato infatti si sostiene che ogni evento e quindi il pensiero come fatto psicologico è un evento causale, ma poi — dall'altro lato — si pretende che questa tesi debba essere accettata come una proposizione vera che esclude necessariamente la sua contraria.

Di questa vena scettica insita nelle teorie naturalistiche della ragione si deve ora rendere conto, anche se ciò non significa più cercare nella cultura positivista le possibili forme dello psicologismo ottocentesco, ma vorrà dire piuttosto volgere la propria attenzione all'intera storia del pensiero moderno, per cercare di cogliere nelle pieghe dell'obiettivismo post-galileiano le ragioni della crisi moderna del concetto di ragione. In altri termini: se il naturalismo racchiude in sé un esito potenzialmente scettico, allora la storia dell'obiettivismo moderno dovrà apparirci come un processo in cui lo sviluppo stesso della ragione contiene il germe destinato a travolgerla.

Di qui il compito che le nostre prossime lezioni dovranno affrontare: dovremo seguire Husserl nel suo tentativo di mostrare le ragioni della crisi dell'obiettivismo moderno e insieme i motivi che ci conducono di là da esso. Sappiamo già qual è la strada che deve essere battuta per raggiungere questo duplice scopo: la via che deve ricondurci dalla crisi della ragione alla razionalità fenomenologica deve essere scandita

da un ripensamento delle dottrine filosofiche da Galileo a Kant. Il filosofo deve vestire allora i panni dello storico — di uno storico *sui generis*, poiché la storia della filosofia in cui Husserl ci invita ad addentrarci è interamente determinata dal suo dover dare una risposta ad un interrogativo che solo il presente le pone. Non solo. Questo obiettivo, in sé legittimo, si lega — nelle pagine della *Crisi* — ad una concezione teleologica della storia che è chiamata a giustificare non soltanto l'interrogativo intorno a cui di fatto sorgono le riflessioni che Husserl ci propone, ma anche la meta cui esse additano come alla soluzione dei problemi del presente — quella fenomenologia trascendentale cui spetta il compito, vedi il caso, di riassumere in sé gli sforzi della tradizione filosofica.

Quale sia il fondamento di questa teleologia della storia è presto detto. Come ogni uomo, anche il filosofo appartiene ad una tradizione storicamente determinata: appartiene, in quanto filosofo, alla dimensione attuale della storia della riflessione filosofica. Ora, appartenere ad una tradizione e cogliere nella tradizione ciò che determina un accomunamento significa di fatto plasmare la propria volontà accordandola alla volontà sedimentata nella tradizione: ci riconosciamo parte di una comunità quando accettiamo di dividerne le forme di vita, anche se l'accordarsi della nostra volontà al volere dei molti è un'ovvietà che, nella norma, passa inosservata. Nel caso della riflessione filosofica far parte della comunità dei filosofi significa riconoscersi almeno in parte nella tradizione filosofica e accettare di condividere una molteplicità di problemi, di domande, di argomentazioni, e forse anche di risposte. E tuttavia almeno in un punto la comunità ideale del filosofo si differenzia dalle molteplici comunità reali in cui si articola la nostra vita quotidiana: per il filosofo, appartenere alla comunità filosofica significa necessariamente disporsi in un atteggiamento di *critica radicale* della tradizione in quanto tale. Accettare i problemi della filosofia così come il suo presente stato non significa allora dividerne il destino, ma disporsi nell'atteggiamento dell'*epoché* per cogliere poi, a partire di qui, il dinamismo latente della riflessione filosofica, — quel dinamismo che si dispiega quando le mosse del nostro passato filosofico non vengono semplicemente accettate, ma indagate e colte nella loro provvisorietà, come tentativi di

rispondere a quelle domande della filosofia il cui senso ci appare solo ora in tutta la sua chiarezza. Il presente si rivolge così al passato come un maestro che osserva i primi tentativi di un bambino di ragionare sulle figure e si trattiene dal correggere ogni sua mossa falsa, poiché *vede* nell'errore i primi passi di un ragionamento corretto — li vede, naturalmente, solo perché li coglie nella prospettiva di un risultato che egli ha già conseguito. Ciò che per il bambino è soltanto una mossa che dovrà imparare ad escludere dal repertorio della prassi geometrica appare invece agli occhi di chi lo guarda come un tentativo ricco di senso, che appartiene se non alla teoria almeno alla storia della geometria, poiché è espressione di una medesima intenzionalità. Per la filosofia le cose non stanno diversamente: anche per il filosofo che guarda al passato, la consapevolezza del presente offre il punto di vista che permette di comprendere nell'unità di un disegno ciò che sembrava soltanto un procedere cieco. Ma ciò significa che delle filosofie del passato si deve parlare alla luce della chiarezza del presente; visti in questa prospettiva, i filosofi ci appaiono in un'ideale comunità che non coincide necessariamente con il luogo che essi stessi si erano assegnati nella famiglia filosofica:

qualsiasi filosofo compie le sue considerazioni in relazione con i filosofi del passato e del presente. Egli si pronuncia su tutti i problemi che gli si presentano, fissa, mediante queste discussioni, la propria posizione, giunge così alla comprensione del suo proprio fare, comunque siano sorte in lui le teorie che egli ha reso pubbliche, cosciente di ciò a cui tendeva. Ma anche attraverso la ricerca storica noi veniamo a conoscenza, magari con estrema precisione, di queste «auto-interpretazioni» [...], non sappiamo ancora nulla attorno a ciò verso cui, nella nascosta unità dell'interiorità intenzionale, che sola costituisce l'unità della storia, tutte queste filosofie «tendevano». Ciò si rivela soltanto nella fondazione finale; solo in base ad essa si dischiude la tendenza di tutte le filosofie e di tutti i filosofi, solo in base ad essa si può riuscire a un chiarimento che permette di comprendere i passati pensatori, così come essi stessi non sarebbero mai riusciti a capirsi (*ivi*, p. 101).

Ma se il passato si illumina a partire dal presente, è importante osservare che quest'operazione non è — per Husserl — arbitraria. Anche in questo caso la filosofia mantiene la sua peculiarità: la filosofia è, per sua natura, un razionalismo privo di presupposti, e ciò significa in primo luogo che

nei suoi intenti essa è fin da principio volta verso quella meta che solo in parte riesce a scorgere e che nel tempo si fa via via più manifesta. Ma significa anche, in secondo luogo, che la prospettiva del presente non è semplicemente ereditata come una meta cui il cammino del pensiero ha condotto, ma è a sua volta tema di una *critica radicale*. Solo se la prospettiva del presente è animata dalla stessa volontà del passato e solo se sorge dal gesto in cui quella volontà si esprime — il gesto dell'*epoché* — la prospettiva del presente può effettivamente dire la sua nel dialogo filosofico, poiché soltanto in questo caso la nostra voce entra a far parte della comunità filosofica.

Di qui la concezione husserliana della storia. Nella storia della riflessione filosofica vi è, per Husserl, una *nascosta teleologia*, ma ciò non significa che vi sia una dialettica che ne segna le tappe: vuol dire solo che *se* vi è davvero *una* ragione e *se* la ragione dialoga con il passato ritrovandosi nella volontà che lo animava, allora nel divenire del dialogo, nella razionalità delle sue argomentazioni e nel loro riconoscersi nell'identità dell'obiettivo che le accomuna si può scorgere il dinamismo latente che deve spingere la filosofia verso la sua meta ultima, *garantendone il progresso*.

Che cosa dire di questa concezione teleologica della filosofia che infine coincide con la convinzione che se si partecipa *razionalmente* al dialogo filosofico, allora si collabora necessariamente al *progresso* della filosofia stessa? Credo che una risposta a questa domanda che verte sulla legittimità della tesi secondo la quale il dialogo filosofico ha *una* sua meta che si delinea nel dialogo sia tutta già racchiusa in quel "se" che ci invita a riflettere sull'unicità della ragione e quindi anche sulla certezza che vi sia davvero *un* senso che si dispiega nelle pagine del passato, un'*unica* biografia del soggetto filosofico.

Su questa tesi, come in seguito vedremo, vi sono ragioni per dubitare. E tuttavia, per quanti sospetti sia lecito sollevare su questo "romanzo di storia della filosofia" (Husserl parlava proprio così della sua storia critica delle idee), e per quanti dubbi sorgano di fronte a un romanzo che termina proprio nel luogo in cui vuole l'autore, è forse opportuno non lasciarsi prendere dall'entusiasmo della critica e non lasciarsi troppo infastidire dalla relativa semplicità delle pagine che seguono e dalla brevità delle considerazioni che sono dedicate ad ogni

singolo autore, poiché in queste pagine che non sembrano chiedere una conoscenza più approfondita di quella che può darci un qualsiasi manuale di liceo prende forma egualmente un pensiero sottile che vale la pena di seguire e da cui si può trarre molto di più di quanto non sia contenuto nelle pagine più dense e più complesse di altre indagini sulla storia del nostro passato filosofico.

LEZIONE QUARTA

1. *Il dualismo e la psicologia naturalistica*

Dopo tante cautele possiamo ora addentrarci nelle pagine del “romanzo di storia della filosofia” che Husserl ci propone. Il primo capitolo si apre sullo scenario della fisica galileiana e sul significato che essa riveste per le vicende della filosofia moderna. Ora, la fisica galileiana si costruisce sul fondamento di una prima, generale astrazione:

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, astrae dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. Da questa astrazione risultano le pure cose corporee, le quali vengono prese per realtà concrete e, nella loro totalità, vengono tematizzate in quanto mondo. Si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l'idea di una natura concepita come un mondo di corpi realmente circoscritto in sé (*ivi*, pp. 88-89).

Il risultato di questa astrazione è ben chiaro: per la prima volta nella storia della riflessione filosofica diviene dominante l'idea di natura come universo di corpi, come totalità composta di mere realtà materiali, connesse causalisticamente. Si tratta, è il caso di rammentarlo, di un'idea che ha un suo fondamento intuitivo e un qualche precedente nell'atomismo greco; e tuttavia, nella sua radicalità, l'idea moderna di natura è un'idea nuova che doveva necessariamente portare con sé la nascita di una nuova disciplina: se il mondo è innanzitutto natura, e cioè connessione causale di pure cose materiali, allora è necessario contrapporgli l'universo *psichico* ed elaborare una scienza — la psicologia — cui spetta il compito di far luce su *ciò che resta*, una volta che si sia già tracciata la scienza dei corpi. Al mondo della natura si affianca così il mondo della soggettività psicologica, da cui lo scienziato galileiano ci invita ad astrarre preventivamente. Doveva sorgere

così l'immagine dei due mondi e, con essa, l'ipotesi dualistica che la sorregge:

dobbiamo ora renderci conto che la concezione della nuova idea «natura», di un mondo di corpi realmente e teoreticamente in sé concluso, provoca ben presto un cambiamento completo dell'idea del mondo in generale. Il mondo si spacca, per così dire, in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma (*ivi*, p. 89).

Il primo significativo esito filosofico cui la fisica galileiana conduce è dunque di stampo dualistico, — un dualismo che dobbiamo formulare così: innanzitutto vi sono i corpi nell'insieme delle loro connessioni causali e solo poi vi sono le soggettività psichiche, le menti che possono sussistere solo in un corpo vivo, — ed è questo il motivo per cui Husserl afferma che il mondo psichico, dato il suo specifico riferimento alla natura, «non porta a una mondanità autonoma». E ciò è quanto dire: la soggettività psichica, nella sua dipendenza dal mondo fisico, si ritaglia un mondo nel mondo solo perché è *irriducibile* al mondo.

Del resto, se l'elaborazione di una psicologia scientifica diviene un *desideratum* dell'età moderna, non sembrano invece sussistere dubbi sul fatto che la scienza naturale debba indicare la via per raggiungere un simile obiettivo. Si tratti di cose o di menti, l'*esemplarità* del *metodo* delle scienze naturali non è messa in discussione negli anni che accompagnano il sorgere dell'età moderna. Se davvero si vuol comprendere la natura fisica, biologica o psichica, la si deve comunque ricondurre al metodo matematico della scienza galileiana, alla sua causalità esatta. Questo è certamente vero per le scienze biologiche che debbono essere infine ricondotte alla fisica: il naturalista descrittivo ancora così la sua pretesa di scientificità alla

convinzione che una fisica spinta sino alle sue ultime conseguenze sarebbe giunta infine a “spiegare” tutte queste concrezioni in modo fisico-fisico-razionale (*ivi*, pp. 91-92).

E ciò che è vero per le scienze biologiche, vale anche per la psicologia:

per quanto concerne la sfera psichica [...] il riconoscimento

dell'esemplarità della concezione fisicalistica della natura e del metodo delle scienze naturali fa sì — e già a partire da Hobbes — che venga attribuito alla psiche un modo di essere che di principio è analogo a quello della natura, e alla psicologia un tipo di procedimento teorico che va dalla descrizione a una «spiegazione» teorica ultima proprio come accade nell'ambito della biofisica [...]. Questa naturalizzazione della sfera psichica si trasmette attraverso John Locke a tutta l'epoca moderna, sino ad oggi (*ivi*, p. 92).

Ora, questa fiducia nella possibilità di applicare il metodo della fisica alla biologia e alla psicologia traeva il suo primo fondamento dai successi che il metodo galileiano riscuoteva sul suo terreno più proprio: che la fisica galileiana rappresentasse un'ideale nuovo e più autentico di scientificità era, in altri termini, un fatto sancito dai successi teorici che gli scienziati venivano raccogliendo. E tuttavia, se la riconduzione delle scienze umane alla fisica poteva essere seriamente tentata era anche perché l'idea di una matematizzazione della natura poteva legarsi ad una concezione di stampo obiettivistico che garantiva la forma conoscitiva della fisica proiettandola direttamente sul terreno dell'essere. Il mondo doveva essere davvero scritto in termini matematici e doveva davvero essere un sistema concluso di cause, poiché soltanto così poteva essere pensato, a rigor di logica. Di qui il compito che le metafisiche del razionalismo assumono su di sé: pensare il sistema del mondo nella sua totalità come un sistema coerente e logicamente ineccepibile — come un *sistema a priori* che il filosofo deve poter *anticipare* rispetto alle determinatezze empiriche dell'esperienza. Così come la matematica si pone come la struttura profonda del mondo percettivo, allo stesso modo la logica deve poter scoprire la struttura profonda dell'essere, — ed è in questo senso che, per Husserl, l'*Etica* di Spinoza riveste un significato peculiare. Per Spinoza non può esservi filosofia se non è possibile un sistema razionale unitario che abbracci l'essere in tutte le sue ramificazioni; un simile sistema, tuttavia, non può essere edificato a posteriori, ma deve essere anticipato a priori poiché deve offrire la garanzia della conoscibilità esatta dell'essere: di qui la necessità della logica, del suo porsi come uno strumento capace di indagare a priori le profondità del mondo, la sua profonda struttura metafisica. Ma di qui anche il tratto apertamente *costruttivo* delle metafisiche del razionalismo, il loro ne-

cessario accomiarsi dal terreno descrittivo, per edificare un sistema la cui effettiva sussistenza sembra essere un postulato della prassi scientifica:

Spinoza si trova di fronte al compito di scoprire in primo luogo quali fossero le condizioni cui poteva essere unitariamente pensato ciò che di fatto si postulava — il sistema universale e razionale di ciò che è, per poi cercare di realizzarlo sistematicamente in una costruzione effettiva. Soltanto così, passando ai fatti, si poteva dire di aver dimostrato la pensabilità stessa della totalità razionale dell'essere. Prima che ciò accadesse, e nonostante l'evidenza che di fatto chi si poneva in questo atteggiamento doveva scorgere nel carattere di esemplarità delle scienze naturali, tutto questo soltanto un postulato, la cui effettiva percorribilità teoretica non era affatto chiara, dato il dualismo di "sostanze" fondamentalmente diverse cui si aggiungeva una sostanza in senso proprio ed assoluta al di sopra di esse. Naturalmente a Spinoza interessava soltanto la generalità sistematica — la sua Etica è la prima ontologia universale. Egli riteneva che attraverso quest'ontologia fosse possibile attingere realmente il senso sistematico delle scienze della natura e della psicologia, che doveva costituirne il parallelo, quel senso senza il quale ambedue sarebbero rimaste gravate di oscurità (*ivi*, p. 93).

Il tentativo di tracciare le linee generali del sistema dell'essere è l'obiettivo verso cui convergono gli sforzi teorici del razionalismo metafisico del XVII e del XVIII secolo. A questo progetto cooperano filosofi del calibro di Cartesio, Spinoza o Leibniz, e tuttavia alla grandezza dei nomi fa da contrappunto — per Husserl — la pochezza dei risultati raggiunti, ed anzi il XVIII secolo deve affiancare al suo entusiasmo per la filosofia la consapevolezza dei fallimenti della metafisica. Le metafisiche del razionalismo pretendono di delineare quale debba essere la struttura del mondo — *a rigor di logica*, e a partire dalla logica credono di poter delineare che cosa il mondo davvero sia, al di là delle incertezze dell'apparenza sensibile. Così, la necessità del pensiero deve poter dettare le proprie volontà al reale e alla sua forma, poiché quale giudice migliore della ragione potremmo scorgere per decidere della realtà? Di qui lo statuto ambiguo dei *principi* della metafisica, di queste poche proposizioni certissime — la sostanza è ciò che non ha bisogno di null'altro per esistere, ogni evento ha una causa, ciò che è semplice non può corrompersi, ecc. — che da un lato suona-

no come imperativi della ragione e ci dicono che così dobbiamo pensare, dall'altro pretendono invece di avere carattere descrittivo e di valere dunque come asserzioni che prendono atto della forma del mondo.

In questo duplice volto dei principi della metafisica razionalistica è racchiuso il motivo della loro fragilità, poiché doveva necessariamente divenire problematico il nesso che dalla necessità del pensiero ci conduce alla realtà dell'essere. Così — per Husserl — non è un caso se la riflessione settecentesca si interroga sul carattere di necessità del pensiero e se la distinzione humeana tra le questioni di fatto e le pure relazioni di idee acquista un significato fortemente antimetafisico: quando Hume osserva che le proposizioni necessarie non hanno un contenuto oggettivo, ma rendono soltanto esplicita una relazione che è contenuta nel significato dei termini di cui constano recide infatti alla radice il nerbo delle argomentazioni razionalistiche, la loro pretesa che la logica parli davvero del mondo — dell'essere come *deve* essere.

Ora, la critica humeana alla possibilità della metafisica veste fin da principio i panni di un'indagine scettica che non si limita ad interrogarsi sui concetti fondamentali delle scienze naturali, ma investe anche il mondo della vita, il mondo prescientifico della nostra quotidiana esperienza. Di qui il carattere dello scetticismo: il suo porsi come un'autocritica dell'obiettivismo che insieme ci invita a distogliere lo sguardo dal momento della costruzione teorica per rivolgerla ai criteri di validità della teoria stessa, che mette da canto il contenuto della conoscenza per interrogarsi sulla sua possibilità. Lungo questa via, l'indagine filosofica doveva imbattersi nel problema di una *teoria della conoscenza* e quindi anche di una dottrina della soggettività, di quella soggettività che era tuttavia diventata enigmatica nel quadro dualistico dell'età moderna. La vena scettica dell'età moderna doveva diventare così — per Husserl — il tarlo destinato a rodere un'immagine falsa dell'obiettività, e l'obiettivismo doveva essere abbandonato a favore di una concezione trascendentale della filosofia:

La caratteristica dell'obiettivismo è quella di muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la "verità obiettiva", ciò che in esso è incondizionatamente valido per ogni essere razionale, ciò che in sé stesso è. La realizzazione universale di questo

compito spetta all'episteme, alla ratio, cioè alla filosofia. Con ciò sarebbe già raggiunto l'essere ultimo, e un'indagine che volesse risalire al di là di esso non avrebbe più alcun senso razionale. Il trascendentalismo afferma invece: il senso d'essere del mondo della vita già dato è una formazione soggettiva, è un'operazione della vita esperiente, prescientifica. In essa si costruisce il senso e la validità d'essere del mondo, di quel mondo che vale realmente per colui che realmente esperisce. Per quanto riguarda il mondo "obiettivamente vero", quello della scienza, esso è una formazione di grado più alto fondata sull'esperienza e sul pensiero prescientifico, cioè sulle sue operazioni di validità. Soltanto un'indagine radicale che risalga alla soggettività, e cioè alla soggettività che in definitiva produce, nei modi scientifici come in quelli prescientifici, tutte le validità del mondo e i loro contenuti, e al che cosa e al come delle attuazioni razionali, può rendere comprensibile la verità obiettiva e raggiungere il senso d'essere ultimo del mondo. Quindi il primo in sé non è l'essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà; ciò che occorre innanzitutto chiedersi non è che cosa obiettivamente gli inerisca; il primo in sé è la soggettività, in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo rende obiettivo (*ivi*, pp. 97-98).

In quest'antitesi è racchiuso, per Husserl, il dinamismo latente della filosofia moderna, poiché da un lato l'obiettivismo doveva scontrarsi con la sua interna contraddizione, dall'altra il trascendentalismo doveva fare i conti con i problemi posti da una nozione di soggettività intesa come un residuo del mondo. Non è un caso allora se lo scetticismo è il nodo che tiene insieme questi due momenti e che, per così dire, fa luce sulla determinatezza con cui questa relazione storicamente si manifesta: la riflessione trascendentale sembra sorgere infatti sulle ceneri di una rinuncia *tendenzialmente* scettica — se la realtà obiettiva è inattingibile la conoscenza deve accettare il limite di ciò che è soggettivo e quindi solo fenomenico. La storia della filosofia moderna diviene così la storia dei tentativi di venire a capo del concetto di soggettività, che l'obiettivismo aveva reso enigmatico, — un fatto questo che Husserl intende porre sotto i nostri occhi soffermandosi in modo particolare sulla filosofia cartesiana. Cartesio, questo filosofo che più di ogni altro inaugura l'età moderna, occupa nel romanzo filosofico di Husserl un ruolo centrale: alle sue *Meditazioni filosofiche* spetta infatti il compito di stringere in un unico nodo il trascendentalismo e l'obiettivismo dell'età moderna.

E tuttavia, proprio nella scelta di porre le *Meditazioni filosofiche* come il vero luogo di origine della filosofia moderna è implicita una *decisione* teorica che dà alle pagine husserliane una piega insolita ed un'apparenza paradossale. La filosofia moderna — lo abbiamo appena osservato — è attraversata, per Husserl, dalla contrapposizione tra obiettivismo e trascendentalismo, eppure per narrarne la storia la *Crisi* non sente affatto il bisogno di discorrere di Hobbes e di Spinoza, di Leibniz e Wolff: degli autori del razionalismo obiettivistico Husserl non parla, e si dispone fin da principio sul terreno di una riflessione che ha per tema la storia del trascendentalismo moderno che ha origine nel dubbio cartesiano, per trovare poi nell'empirismo di Berkeley e Hume i suoi primi significativi sviluppi. Si deve allora concludere che di quella contrapposizione e di quell'interna dialettica il filosofo che voglia riflettere sulla crisi della modernità può semplicemente disinteressarsi?

Non è difficile rendersi conto che le cose non stanno così, e che la decisione husserliana di dedicare per intero le sue indagini alla storia del trascendentalismo non implica affatto il disinteressarsi a quella contrapposizione. Tutt'altro: ciò che Husserl ci invita a compiere è un'indagine delle filosofie della soggettività, volta a mostrare su questo terreno la persistenza di motivi obiettivistici. L'antitesi tra obiettivismo e trascendentalismo deve essere analizzata e colta in tutta la ricchezza del suo significato, ma solo là dove il suo dipanarsi può condurre ad una riflessione produttiva — solo sul terreno delle filosofie che indagano la soggettività e l'esperienza come fonte del nostro conoscere e del valutare. Di qui l'andamento delle riflessioni di Husserl e il loro tacere su autori altrimenti così importanti; ma di qui anche il senso che Husserl ritiene di poter ricavare dalla sua riflessione sulla modernità: il dualismo delle sostanze implicito nella concezione della natura della scienza galileiana doveva infine sfociare nel tentativo di liberare la nozione di soggettività dal presupposto obiettivistico che la rendeva necessariamente enigmatica. La storia filosofica dell'età moderna si disegna così secondo una prospettiva che è insieme illuminante e riduttiva: la filosofia che ha origine dalle *Meditazioni* di Cartesio deve apparirci infatti come un tentativo grande, ma fallimentare di liberare sul terreno del trascendentale la soggettività dalle

ipoteche dell'obiettivismo.

2. Cartesio

Ci accingiamo ora ad affrontare brevemente un autore cui Husserl si sente, per certi aspetti, molto vicino: Cartesio, o più propriamente: il Cartesio delle *Meditazioni filosofiche*. Che nella storia delle idee che la *Crisi* ci propone Cartesio occupi un ruolo centrale, Husserl lo riconosce senza mezzi termini: il § 16 si apre infatti con l'affermazione secondo la quale Descartes è «l'*originario genio fondatore* della filosofia moderna nella sua interezza». Scrive Husserl:

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

È difficile, questa volta, contestare anche solo in parte il senso di queste affermazioni. Chi prenda tra le mani un'opera che Cartesio scrive tra il 1629 e il 1633 e che si intitola *Il mondo* non può non accorgersene: nelle pagine di questo scritto, che Cartesio non pubblica dopo aver saputo che cosa era accaduto a Galilei, si fa avanti con estrema chiarezza il proposito di costruire l'immagine scientifica del mondo nella sua interezza, di costruirla ancor prima che si sia fatta luce sulle molteplici oscurità che un progetto tanto ambizioso comporta. Così, la finzione che apre queste pagine cartesiane — che, in un luogo lontano dalla nostra Terra, un dio crei un nuovo mondo che dobbiamo immaginarci fin da principio racchiuso nei termini della razionalità scientifica — non ha soltanto lo scopo di rendere più accettabili agli occhi della censura l'immagine meccanicistica del mondo, ma ha anche un significato metaforico che non può essere taciuto: nell'arditezza di quella finzione si esprime la certezza che la scienza scoprirà infine il *sistema* del mondo, quale dio l'ha creato e non rimarrà impanata nel mondo come a noi sensibilmente appare. La grandezza di questo scritto, la cui fortuna scientifica doveva essere nel complesso piuttosto breve, è dunque tutta qui: nella chiarezza del progetto che lo anima e

nella radicalità con cui esso viene delineato ed *esemplarmente* proposto.

E tuttavia la grandezza di Cartesio e il suo significato per l'età moderna non sono soltanto racchiusi nella lucidità con la quale nelle sue pagine si manifesta l'ideale del razionalismo obiettivistico, ma si manifestano anche nell'opera che avrebbe dovuto mostrare il fondamento ultimo dell'obiettivismo scientifico e che invece racchiude un pensiero che era destinato a travolgerlo — le *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima* che Cartesio pubblica nel 1642 in francese e in latino.

Ora, in queste *Meditazioni metafisiche* Husserl coglie uno dei momenti più alti della riflessione filosofica moderna, ed anche qui è difficile dargli torto. Tutto in queste pagine è ricco di senso. È ricca di senso la finzione che le apre — non un dialogo e quindi non una concezione che lega il sorgere della domanda filosofica ad una questione particolare su cui si vuole trovare effettivamente un accordo, ma una meditazione *solitaria* che sorge da se stessa e che si lascia unicamente guidare dall'esigenza di *liberarsi* da ogni falsa opinione per potersi appropriare di un sapere certissimo, di una conoscenza priva di ogni incertezza. L'ironia socratica mostra la *precarietà* di un accordo che troppo spesso riposa su convinzioni malcerte ed affida al dialogo il compito di rinsaldare la comunanza delle opinioni. Non è questo il cammino che Cartesio ci invita a percorrere. La sfiducia nel sapere tramandato e comunemente condiviso si è irrigidita nel gesto filosofico del dubbio metodico ed il filosofo deve abbandonare il terreno del dialogo per cercare da solo il cammino che da un mondo che sembra avere la consistenza dei sogni e la loro ineliminabile privatità lo riconduca al terreno comune della ragione. Libero da ogni cura il filosofo deve esercitarsi nell'arte difficile di un dubbio che tutto abbracci:

Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi sono procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni (*Meditazioni filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1975, p. 71).

Dobbiamo davvero fare così, per Cartesio; dobbiamo liberarci dalle nostre antiche opinioni, e per farlo dobbiamo mettere a distanza la vita, che delle opinioni ha bisogno e che necessariamente tacita il dub-

bio scettico con l'urgenza delle esigenze pratiche, appesantendo di una greve miscela terrestre la libertà dello spirito. E tuttavia, per applicarsi seriamente alla distruzione delle opinioni antiche, e cioè di quelle opinioni che sono tanto vecchie per noi da non poter essere nemmeno accompagnate dal ricordo del giorno in cui le abbiamo apprese, è necessario rammentarsi dello scetticismo antico e del suo ossessivo ripeterci che *non* vi sono criteri certi del conoscere e che non vi è proposizione che sfugga alla presa del dubbio. E se di una proposizione possiamo dubitare, allora è ragionevole sospendere il giudizio — conclude Cartesio. Così, nelle pagine della *Prima* e della *Seconda Meditazione* ci imbattiamo in una serie di argomenti che possono giustificare il dubbio e che sono tratti di peso dall'armamentario teorico dei pirroniani. Sarebbe tuttavia un errore sottolineare troppo questo nesso — almeno per Husserl. L'esito dello scetticismo antico, così come soprattutto si configura nelle pagine di Sesto Empirico, è racchiuso nella convinzione che l'istanza scettica sia il necessario correlato di un pregiudizio realistico che costringe la filosofia ad avanzare pretese che non è poi in grado di mantenere. Il filosofo scettico diviene così da un lato la coscienza critica di una filosofia che ha compreso l'interna contraddittorietà del realismo metafisico, dall'altro si fa invece sostenitore dei diritti della *doxa* di contro all'*episteme*:

occorre qui ricordare [...] che lo scetticismo antico [...] contesta e nega l'*episteme*, cioè la conoscenza scientifica dell'essente in sé, ma non riesce ad andare al di là dell'agnosticismo, del rifiuto delle costruzioni razionali, operate da una "filosofia" la quale, con le sue presunte verità in sé, ammette e crede di raggiungere un in sé razionale. "Il" mondo è in sé inconoscibile razionalmente, la conoscenza umana non può andare al di là delle apparizioni soggettive relative (Crisi, op. cit., p. 105).

Ora, anche se forse è possibile sollevare qualche dubbio su quest'immagine dello scetticismo antico che è disegnata esclusivamente su Sesto Empirico, è tuttavia certo che in Cartesio le cose stanno diversamente. Cartesio non intende mostrare l'impossibilità di una conoscenza obiettiva, ma — al contrario — si costringe a dubitare di tutto ciò che non è certo, proprio perché intende ricostruire il sapere su un fondamento indiscutibile. Di qui la radicalità dell'*epoché* cartesiana-

na che non si accontenta di rendere problematica l'*episteme*, ma intende anche sollevare un dubbio sull'esperienza sensibile, sulla *doxa*:

Quest'*epoché* cartesiana è in realtà di un radicalismo inaudito, poiché investe espressamente non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze e della stessa matematica che pretende ad un'evidenza apodittica, ma anche la validità del mondo della vita pre- ed extra scientifico, e cioè di tutto il mondo, dato in un'ovvietà inindagata, dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non scientifica e infine anche di quella scientifica. Si può dire che per la prima il grado inferiore di qualsiasi conoscenza obiettiva, il terreno di tutte le scienze tradizionali, di tutte le scienze "del" mondo, viene posto in discussione dal punto di vista della critica della conoscenza: viene messa cioè in discussione l'esperienza nel senso usuale, l'esperienza sensibile — e correlativamente il mondo stesso, quel mondo che in questa esperienza e in virtù di questa esperienza ha per noi un senso e un essere, quel mondo che vale costantemente per noi, in quanto direttamente alla mano, in una indiscutibile certezza [...] e che soltanto nei dettagli, occasionalmente, può ridursi a mera apparenza e a dubbio (*ivi*, p. 104).

Di qui la radicalità del dubbio cartesiano, il suo ripercorrere rapidamente gli argomenti scettici sull'inganno dei sensi e sulla possibilità di confondere il sonno con la veglia per giungere infine ad un argomento che dà al dubbio il nutrimento di un'inquietudine metafisica: forse la nostra mente potrebbe essere il frutto del caso, e potrebbe quindi essere *costituzionalmente* inadeguata a cogliere la verità. O forse — scrive Cartesio — dio ci ha creato proprio così, come soggetti votati all'errore:

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia nessuna terra, nessun cielo, nessun corpo esteso, nessuna figura, nessuna grandezza, nessun luogo e che io tuttavia senta tutte queste e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri si ingannano anche nelle cose che credono di sapere con la maggiore certezza, può essere che Egli abbia voluto che mi inganni tutte le volte che faccio l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile (Meditazioni filoso-

fiche, op. cit., p. 74)

Ma forse, si dirà, che dio non può farci queste cose, che non può volerci ingannare, e Cartesio si dichiara di fatto disposto a chinare la testa di fronte ad un simile argomento. Per rialzarla tuttavia poco dopo invitandoci ad una nuova finzione: non dio, ma un *genius aliquis malignus*, non meno potente ed astuto che ingannatore, potrebbe aver impiegato tutta la sua industria per distoglierci dal vero. La solitudine del filosofo nella stanza è divenuta, inavvertitamente, una *solitudine metafisica* e così, ciascuno di noi per suo conto, può scoprirsi in balia di un genio incantatore, di un demone che dà corpo alla possibilità scettica che non vi sia una necessaria proporzione tra la certezza soggettiva del pensiero e l'esistenza effettiva e la verità del pensato.

Alla radicalità del dubbio fa tuttavia eco l'istanza razionale che lo sostiene: dall'*epoché* si debbono prendere le mosse solo perché il filosofo non può costruire il suo sapere sul terreno instabile del pregiudizio e della tradizione. L'*epoché* è un gesto distruttivo, ma è insieme anche l'espressione di una libertà e che prelude ad una costruzione nuova e definitivamente fondata. Quale sia la via che dalle secche del dubbio conduce verso il nuovo sapere è presto detto. Cartesio ci rammenta un antico argomento di Agostino e osserva così che l'ombra del dubbio non può proiettarsi sulla consapevolezza che accompagna il gesto del mio dubitare, sul *cogito* che lo esprime. Posso dubitare di ciò che penso ed esperisco, ma non di pensare ed esperire: i pensieri e l'io che li pensa sono al di là di ogni possibile dubbio e acquistano quindi una certezza apodittica. Il dubbio ci conduce così ad una verità indubitabile, per cui è già pronta una concisa affermazione latina: *Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*.

Ma anche se la sfera dell'esperienza di cui sono consapevole è certa, per Cartesio si pone ancora il problema di dimostrarne la validità conoscitiva e quindi l'adeguatezza dell'esperire rispetto alla realtà di cui pretende di parlarci. Così, dopo aver pronunciato il detto famoso che chiude la *Seconda meditazione* — *cogito, ergo sum res cogitans* — Cartesio si mette subito alla ricerca di una ragione che garantisca la *legittimità* del passaggio dalla sfera delle immagini soggettive (delle *ideae*) alla realtà obiettiva, e nella *Terza meditazione* si convince di averla trovata nel nostro essere stati creati da un dio che non può aver-

ci ingannato e che *deve* aver quindi commisurato al reale le nostre facoltà conoscitive — un dio, la cui esistenza Cartesio ritiene di poter dimostrare apoditticamente muovendo dall'*assioma*, ovvio per un lume naturale su il dubbio non getta la sua ombra, secondo cui l'idea di dio non può essere creata dall'uomo poiché non è possibile che l'effetto superi per perfezione la causa:

ora, è una cosa manifesta per lume naturale, che deve esserci perlomeno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perché donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? E come questa causa potrebbe comunicargliela se non l'avesse in se stessa? E da ciò segue che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggiore realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto. E questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, ma anche nelle idee, dove si considera solamente la realtà che essi chiamano oggettiva (*ivi*, 92-93).

Il dubbio può essere così composto e la solitudine metafisica può apparirci un ricordo lontano, ora che l'io del cogito può riconoscere la presenza di dio e trovare in essa la garanzia del fatto che la sua ragione è insieme la nostra.. Il filosofo può così nuovamente accedere al terreno della conoscenza obiettiva, che appare ora garantita dalla bontà divina: se non siamo il frutto del caso, se le nostre facoltà non sono un prodotto casuale ma il frutto della mano di dio, allora è impensabile che ciò che ci appare chiaro ed evidente non sia l'immagine fedele di ciò che necessariamente è.

Ora, Husserl non è certo disposto a seguire Cartesio nel cammino che la *Terza meditazione* ci addita, ed anzi da un lato chiede al lettore di soffermarsi soltanto sulle prime due *Meditazioni* cartesiane e, dall'altro, lo invita a non lasciarsi influenzare dal fatto che «Cartesio svaluta le sue scoperte a prove paradossali e contraddittorie dell'esistenza di dio, né dalle altre ambiguità e oscurità di significato» (*ivi*, p. 103). Della *Terza meditazione* possiamo allora disinteressarci, per rivolgere lo sguardo a ciò che si spalanca di fronte allo sguardo di Cartesio, e che Cartesio — lamenta Husserl — non vede perché, come Colombo, approdato ad un nuovo continente, si convince di aver tro-

vato una nuova via per giungere a terre già da tempo esplorate.

Quale sia per Husserl il continente nuovo che il dubbio cartesiano spalanca di fronte agli occhi di chi esercita l'*epoché* è presto detto: il dubbio cartesiano sospende la nostra credenza nell'esserci del mondo, ma spalanca lo sguardo sulla nostra esperienza, in cui quella credenza di fatto si costituisce. Il mondo è fatto di cose, e di queste cose le scienze indagano la natura, determinandone l'essere in sé. Se tuttavia ci interroghiamo sul fondamento su cui poggia la nostra conoscenza del mondo e delle cose ci accorgiamo che siamo mediatamente o immediatamente ricondotti alla nostra esperienza, alle percezioni in virtù delle quali si costituisce per noi il mondo della vita, un mondo di cose e di persone che è presupposto dalla prassi scientifica in quanto tale. E ciò è quanto dire che la *Seconda meditazione* cartesiana è, per Husserl, un'introduzione alla filosofia trascendentale, poiché il dubbio metodico altro non è se non l'invito a considerare gli oggetti ed il mondo come entità che si costituiscono nell'esperienza, che si pone così come quel terreno

che precede in linea di principio ogni possibile essente e le sue sfere d'essere, in quanto è la loro premessa assolutamente apodittica (Crisi, op. cit., p. 106).

Di qui la necessità di indugiare un poco su ciò che, per Cartesio, propriamente sfugge al dubbio. Nelle *Meditazioni*, proprio come nelle pagine di Agostino, il dubbio universale si ferma solo sulle soglie della soggettività; per Cartesio, lo sguardo deve essere rivolto al cogito, poiché è nel cogito che vive la soggettività, l'io senza corpo che esce indenne dalla prova del dubbio. E tuttavia, basta riflettere bene su queste pagine cartesiane, per rendersi conto che non sono solo l'io e il suo esperire che si salvano dal dubbio, ma anche ciò che in quelle esperienze è *in quanto tale* esperito. Posso dubitare del fatto che vi siano davvero le montagne che vedo, ma non posso dubitare del fatto che vedo e che vedo appunto delle montagne. Su questo fatto si deve richiamare l'attenzione, e ciò significa che anche Husserl deve necessariamente iscriversi nella tradizione di chi non ha saputo resistere alla tentazione di riprendere in mano la formuletta latina delle *Meditazioni*, per cambiarla almeno un poco. Così, nelle sue mani il *sum cogitans* cartesiano deve rinunciare a fungere come una premessa e deve

invece ampliarsi, per tenere conto del fatto che la mia consapevolezza non è solo consapevolezza del mio esperire, ma anche del mio *esperire così*, del mio avere esperito e pensato proprio queste cose: dobbiamo dunque scrivere *ego cogito — cogitata qua cogitata*. Io penso e penso le cose pensate in quanto sono pensate, e ciò significa che anche se per il momento mi disinteresso dell'esistenza effettiva di ciò di cui ho esperienza, questo è certo: che io esperisco, e che esperisco proprio ciò che esperisco. Solo così la nuova terra cui Cartesio è approdato si mostra nella sua reale grandezza, solo così la *Seconda meditazione* può assumere il significato di una riflessione filosofica orientata trascendentalmente:

durante l'epoché universale, l'"io sono" mi è offerto in un'evidenza assolutamente apodittica. Ma in questa stessa evidenza è incluso qualcosa di estremamente articolato. Sum cogitans: più concretamente, questo enunciato evidente suona: ego cogito — cogitata qua cogitata. Ciò include tutte le cogitationes, sia le cogitationes particolari sia la loro sintesi fluente nell'unità universale di una cogitatio; ma anche il mondo in quanto cogitatum, e tutto ciò che io volta per volta gli attribuisco, ha in esse per me una validità d'essere; senonché ora io, in quanto filosofo, non posso più porre naturalmente e direttamente queste validità, né posso utilizzarle conoscitivamente [...]. Mi rimane dunque tutta la vita dei miei atti, la vita d'esperienza, del pensiero, della valutazione, ecc.; anzi, questa vita continua a procedere, ma ciò che in essa mi stava davanti agli occhi come "il" mondo, il mondo che era e che valeva per me, è diventato per me un mero "fenomeno" in tutte le determinazioni che gli ineriscono. Tutte queste determinazioni, come il mondo stesso, si sono trasformate in mie "ideae", sono elementi costitutivi delle mie cogitationes, appunto in quanto sono i loro cogitata — nell'epoché. Avremmo dunque qui una sfera d'essere assolutamente apodittica, inclusa nel titolo ego, e non una proposizione assiomatica come "ego cogito" oppure "sum cogitans" (*ivi*, pp. 105-6).

Di qui il problema che Husserl si pone — un problema in cui si legge con chiarezza la distanza che separa queste pagine da un'indagine storica in senso proprio. Per Husserl, non è innanzitutto importante soffermarsi su ciò che Cartesio vede e dice, ma su ciò che *avrebbe dovuto* vedere, poiché gli stava davanti agli occhi in virtù dell'*epoché* fenomenologica. Così, piuttosto che chiedersi quale sia il significato di ciò

che Cartesio di fatto afferma, dobbiamo — per Husserl — che cosa gli abbia impedito di vedere quel terreno apodittico per cui pure aveva trovato la via d'accesso. Che qui il terreno dell'indagine storica sia stato abbandonato è un fatto su cui è difficile dubitare. E tuttavia, prima di storcere la bocca di fronte ad una domanda così poco presentabile filologicamente, è forse opportuno chiedersi se in un simile procedimento non vi sia un margine di verità anche se ci poniamo in una prospettiva di carattere storico ed ermeneutico: in fondo, solo se ci rendiamo conto di quali altre vie avrebbero potuto aprirsi come risposta al dubbio metodico, diviene poi concretamente possibile intendere quell'unico cammino che Cartesio percorre come frutto di una *decisione*, di una scelta che le forme di vita e gli stili di pensiero di un'epoca hanno insensibilmente preso per lui.

LEZIONE QUINTA

1. *Ego e res cogitans*

Il compito che ci siamo assunti nella lezione precedente ci costringe ora a ritornare sui nostri passi per soffermarci un poco sulla natura di ciò che Cartesio scopre e in cui crede di trovare il punto di appoggio su cui fondare la possibilità della conoscenza obiettiva. Una prima conclusione siamo già in grado di trarla: per Cartesio, ciò che sfugge all'*epoché* non è la sfera dell'esperienza, non è la totalità degli atti intenzionali e dei loro correlati oggettivi: la formula *ego cogito — cogitata qua cogitata* non è un buon titolo sotto cui raccogliere le considerazioni cartesiane. Husserl non si stanca di ripeterlo: l'argomento cartesiano del dubbio metodico non mira a prendere commiato da una falsa concezione dell'obiettività e non intende mostrare che il mondo e la totalità delle cose si costituiscono come realtà indipendenti dall'io soltanto nell'esperienza che ne abbiamo. Il suo obiettivo è un altro: Cartesio intende infatti mostrare l'*indipendenza* dell'io dal mondo, il suo essere una *cosa* cui abbiamo un accesso immediato e che in sé reca le tracce (le *ideae*, appunto) che altre cose hanno impresso in lei — quelle entità reali che non ci è dato conoscere immediatamente. L'io che esce indenne dal dubbio è dunque innanzitutto il *residuo* di una critica che ha per oggetto le cose del mondo, contrapposte ingenuamente ad una cosa che sembra porsi ai margini della realtà — la cosa pensante.

Di qui l'interpretazione preliminare che di fatto segna la riflessione delle *Meditazioni* sulla soggettività. Quando Cartesio, cercando una via che lo conduca oltre le secche del dubbio metodico, si imbatte nell'argomento del *cogito*, non pensa alla dimensione trascendentale e quindi all'esperienza come titolo generale cui ricondurre gli atti soggettivi e gli oggetti così come in essi sono colti; *pensa invece a ciò che resta quando facciamo astrazione dalla totalità dei corpi*. Di tutto possiamo dubitare, e anche di noi stessi; ma quest'affermazione significa soltanto — per Cartesio — che il nostro corpo e tutte le sue fun-

zioni potrebbero essere un sogno: che vi sia invece un'anima che pensa è una verità indubitabile. Ciò che rimane al di là del dubbio sembra essere così soltanto la mente, che in sé ospita le immagini di una realtà che resta in linea di principio al di fuori dell'uscio e che in quelle immagini si rispecchia in modo forse inadeguato. L'io che resiste al dubbio è dunque una realtà immateriale, una cosa pensante che deve essere innanzitutto distinta dal mondo delle cose:

stupito di fronte a quest'ego scoperto nell'*epoché*, Cartesio si chiede di quale io si tratti, se sia per esempio l'io dell'uomo, dell'uomo sensibilmente intuitivo della vita comune. Poi esclude il corpo proprio — in quanto, come il mondo sensibile, in generale soggiace all'*epoché*; e l'io viene così a determinarsi per Cartesio come *mens, anima, sive intellectus* (*ivi*, p. 107).

Che questa fosse la meta cui Cartesio di fatto tendeva è difficile negarlo, e basta leggere il titolo della *Seconda meditazione — Della natura dello spirito umano e che questo è più facile a conoscersi che il corpo* — per convincersi che il dubbio per Cartesio si chiude in primo luogo indicando la presenza di una realtà certissima — la mente — che non sembra essere coinvolta dai destini del mondo.

In questa mossa sono implicite molte cose, ma è innanzitutto racchiusa una teoria dell'esperienza peculiare ed una nozione di fenomeno ben determinata. Se l'ego del cogito è l'intelletto umano, allora l'esperienza consisterà in idee che nell'anima sono racchiuse: *dentro* — nella soggettività della *mente* — vi sono le idee, i fenomeni come eventi che accadono nell'anima e di cui siamo coscienti, *fuori* nel mondo vi sono le cose reali, i corpi che la fisica deve indagare. Che la percezione e, in generale, la sfera del *cogito* possa essere esperienza di cose e non di idee, di oggetti che sono là di fronte a me e non qui in me, è un'ipotesi che per Cartesio deve essere fin da principio esclusa: ciò che, a suo avviso, il dubbio insegna non è che ogni realtà deve essere indagata nel suo senso a partire da ciò che l'esperienza ci mostra, ma è piuttosto la tesi secondo la quale del mondo posso dubitare poiché ne ho solo le immagini che la percezione mi offre, mentre di me non posso che essere certo, poiché il dubitare stesso è un'attività in cui si manifesta ciò che io sono — una *cosa pensante*.

A partire di qui è possibile tentare una risposta all'interrogativo che

ci eravamo posti ed indicare quale sia la ragione che doveva accecare Cartesio ed impedirgli di cogliere ciò che Husserl ritiene che egli avrebbe dovuto cogliere come risultato delle sue indagini. La cecità di Cartesio è in fondo tutta qui: nella sua tacita accettazione del *dualismo* metafisico. Quest'ipotesi di carattere generale di fatto non è toccata dall'*epoché* ed anzi si intreccia ad essa, attribuendo al dubbio cartesiano un significato peculiare che trascende la funzione metodica cui pure Cartesio dichiara di attenersi: nell'esercizio del dubbio, il filosofo intende davvero negare almeno in parte il proprio assenso a ciò che esperisce, e in particolare ciò significa che l'*epoché* cui siamo invitati deve tradursi in una vera e propria negazione della realtà sensibile, — del mondo della vita, dunque. Così, per Cartesio, il faticoso cammino del dubbio conduce proprio là dove la riflessione filosofica moderna viene sospinta dagli interrogativi posti dalla nuova immagine fisicalistica della natura: il dubbio approda alla duplice tesi secondo la quale da un lato le sensazioni ci ingannano e nascondono l'universo matematico dei corpi della *fisica*, dall'altro l'io è ciò che resta dal naufragio dei corpi — una cosa pensante accanto alle cose estese. A fungere da presupposto del dubbio è così proprio il dualismo metafisico che la fisica galileiana sembra racchiudere in sé:

Cartesio non è qui per caso dominato preliminarmente dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro? Secondo Cartesio non è per caso ovvio che la sensibilità rimanda ad un essente in sé ma può ingannare, e che quindi deve esistere una via razionale per giudicarla e per conoscere razionalmente e matematicamente l'essente in sé? Ma tutto ciò, e persino in quanto possibilità, non è forse stato messo tra parentesi mediante l'*epoché*? È evidente che, già in partenza, Cartesio mira a un fine predeterminato, malgrado il radicalismo, malgrado l'assenza di presupposti che egli esige; e la localizzazione di questo "ego" non è che il mezzo per questo fine. [...] L'ego non è un residuo del mondo, è bensì la posizione assolutamente apodittica che è resa possibile soltanto dall'*epoché*, dalla "messa tra parentesi" di tutte le validità del mondo, l'unica che da essa sia resa possibile. Ma l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che un elemento integrativo del puro cor-

po. Ma (e ciò non va trascurato) quest'astrazione non risulta dall'*epoché*; essa è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista e dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato come ovviamente essente (*ivi*, pp. 107-108).

Di qui le ragioni che spingono le *Meditazioni filosofiche* cartesiane nella direzione che ci è ormai nota. Cartesio non si pone il compito di interrogare la sfera fenomenologica dell'esperienza trascendentalmente intesa, ma cerca una via che gli permetta di muovere dalla sostanza pensante alla sostanza estesa, di aprirsi un varco dall'una all'altra.

Di questo movimento e della sua possibilità il filosofo cartesiano deve cercare di rendere conto, poiché è fin da principio enigmatico il cammino che deve condurre dall'*interno* all'*esterno*, dalle immagini nella soggettività alle cose che la trascendono. Il *dubbio* diviene così *espressione paradigmatica* della necessità di superare *argomentativamente* lo iato che si apre tra i contenuti immanenti dell'esperienza e la loro pretesa di raggiungere un'obiettività trascendente. E ciò è quanto dire che per venire a capo del senso dell'esperienza conoscitiva è necessario affiancare al momento meramente descrittivo una *fondazione* metafisica che proceda sul piano argomentativo e che sembra farsi tanto più necessaria quanto più si fa minaccioso il dubbio scettico volto a screditare la legittimità dell'inferenza dalla dimensione soggettiva dell'esperire alla dimensione oggettiva dell'essere. Per far fronte a quello che Kant chiamerà "lo scandalo della filosofia" — il suo non saper dimostrare l'esistenza delle cose fuori di noi — il filosofo deve rinunciare al piano descrittivo e deve affidarsi allo strumento dell'argomentazione: la conoscenza del mondo esterno deve porsi così come il risultato di un argomentare che da una proposizione certissima deduce altre proposizioni egualmente certe — le proposizioni in cui il sapere si scandisce. Rispondere allo scetticismo e alle sue inquietudini teoriche significa allora mettere la mano su una proposizione certa, che valga come un chiodo cui fissare l'intera catena delle deduzioni conoscitive.

Di qui la struttura delle *Meditazioni filosofiche* cartesiane. L'*epoché* che apre le meditazioni non inaugura una descrizione fenomenologica dei vissuti, ma introduce di fatto un'*argomentazione metafisica*; e non

a caso: il profondo bisogno argomentativo che si fa avanti nelle pagine cartesiane è infatti strettamente connesso con la riconduzione dell'esperienza sotto il titolo generale delle idee. Se le percezioni sono racchiuse nello spazio psicologico della soggettività, se l'io è un'anima che racchiude in sé i suoi contenuti psicologici, è necessario da un lato individuare un criterio che ci permetta di discernere i casi in cui l'inferenza dal segno al designato è affidabile e, dall'altro, indicare una ragione che ci impedisca di dubitare della bontà del criterio stesso.

Sappiamo già qual è la soluzione che Cartesio propone: un argomento, tratto di peso dagli scaffali della filosofia, deve dimostrare l'esistenza di un dio buono e, insieme ad essa, l'insensatezza di un dubbio che abbia per suo oggetto le nostre facoltà conoscitive. Lungo questo cammino, tuttavia, Husserl non intende seguire Cartesio, e non intende seguirlo perché ciò che per Cartesio è un problema — il passaggio dalle "idee chiare e distinte" alle cose trascendenti — è in realtà soltanto il segno di un *fraintendimento*, da cui la riflessione moderna farà fatica a liberarsi — il fraintendimento che si radica in una concezione dell'esperienza fondata sulla teoria delle immagini. Scrive Husserl:

Cartesio crede di poter realmente dimostrare, seguendo un percorso deduttivo che conduce a ciò che trascende la psiche, il dualismo delle sostanze finite (mediato dalla prima conclusione che ha per tema la trascendenza di dio). Proprio in questo modo egli ritiene di poter risolvere un problema che *sembra* importante se ci si pone nella sua contraddittoria prospettiva e che ritorna anche in una differente forma anche in Kant: il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione (le mie *clarae ed distinctae perceptiones*) — quelle della matematica e della scienza naturale matematica — possano pretendere ad una validità obiettivamente "vera", a una validità metafisicamente trascendente (*ivi*, p. 109).

Di qui il carattere peculiare della filosofia cartesiana, il suo essere sospesa tra un interesse obbiettivistico prevalente ed un *incipit* teoretico che la dispone in un orizzonte trascendentale, tra un'istanza dualistica di fondo e la domanda trascendentale sulle condizioni cui è vincolato il significato obbiettivo del conoscere.

La storia della riflessione filosofica moderna rimane, per Husserl,

sotto l'egida cartesiana, e ciò significa che la contraddittorietà implicita nelle sue *Meditazioni* doveva ripercuotersi anche nel cammino del razionalismo e dell'empirismo — queste due grandi correnti filosofiche che nelle pagine della *Crisi* ci appaiono come una conseguenza della filosofia cartesiana, come un tentativo di districare il nodo che Cartesio aveva stretto. Così la filosofia moderna doveva da un lato assumere le forme del razionalismo metafisico, di una filosofia

dominata dalla convinzione di poter attingere attraverso il metodo del “*mos geometricus*” una conoscenza assolutamente fondata e universale di un mondo che è pensato come un “in sé” trascendente (*ivi*, p. 111).

Ma doveva anche, dall'altro, reagire criticamente ad una riflessione che pretendeva di costruire razionalmente il sistema del mondo senza indicare la via per una sua adeguata fondazione gnoseologica. L'empirismo nasce così come una filosofia trascendentale scetticamente atteggiata, come un'indagine che, constatata l'assenza di un criterio affidabile che ci consenta di attribuire un significato reale alle idee, vuole in primo luogo mostrare l'inammissibilità del dogmatismo razionalistico e che in vista di questo obiettivo percorre il cammino delle indagini soggettive. Del resto la piega scettica dell'empirismo è ancora una volta racchiusa nella sua matrice cartesiana: l'io che la filosofia empiristica indaga è proprio la *mente* come residuo del mondo che Cartesio coglie come approdo del dubbio — è, dunque, la coscienza come luogo *interno* in cui sono racchiuse le immagini di una realtà trascendente cui non è possibile accedere. Ed alla luce di queste considerazioni la piega scettica dell'empirismo inglese deve apparirci come un segno della contraddittorietà implicita nel tentativo di ricondurre l'esperienza ad un fatto psicologico, ad un evento che si differenzia dagli altri solo perché accade in uno spazio peculiare — lo spazio immanente della coscienza. Sullo sfondo del fraintendimento cartesiano e della contraddittorietà di una concezione dell'esperienza che la rinchiude nello spazio angusto di una soggettività pensata come una sostanza dai confini invalicabili comincia così a delinearsi il cammino che avrebbe dovuto essere perseguito — l'idea di una concezione dell'esperienza fondata sul concetto di *intenzionalità* e sulla tesi che ogni esperienza percettiva è già di per se stessa esperienza di un og-

getto e non possesso di un'immagine mentale, di un'idea chiusa nella *res cogitans*.

2. Il razionalismo deluso e l'origine dell'empirismo: John Locke

Delle riflessioni che ci hanno sin qui guidato possiamo dare ora una formulazione più concisa. Per Husserl il pensiero moderno ha origine con Cartesio, ed in particolar modo con le sue *Meditazioni filosofiche*, ed in questa *origine* Husserl crede di scorgere *in nuce* il destino del pensiero moderno, il suo contraddittorio tentativo di *fondare* la nostra conoscenza obiettiva del mondo a partire da una concezione obiettivistica della soggettività. Lo sguardo filosofico del presente può scorgere così nelle *Meditazioni* i tratti essenziali di un cammino che l'età moderna avrebbe percorso ora seguendo le orme dei filosofi razionalisti, ora ponendosi sulle tracce dell'empirismo inglese: nel dubbio cartesiano e nel suo tentativo di risolverlo deve apparire allora in trasparenza da un lato la grande occasione teorica dal pensiero moderno, ma anche — dall'altro — il passo falso che doveva condurlo alla crisi del presente. Su questi due momenti impliciti nelle pagine cartesiane Husserl ci invita più volte a riflettere e di fatto edifica la sua storia del pensiero moderno. Vale dunque la pena ripeterli brevemente.

1. Nelle *Meditazioni* vi è un'occasione mancata: l'*epoché* che inaugura la *Prima meditazione* sembra infatti dischiudere le porte della fenomenologia trascendentale — di una filosofia che descriva l'esperienza non come un fatto psicologico che accade nella nostra mente, ma come il terreno originario in cui si costituisce tutto ciò di cui possiamo discorrere e quindi anche il mondo e, nel mondo, gli altri e me stesso — come persona innanzitutto, ma poi anche come un corpo che può essere sollecitato a determinate reazioni di ordine psichico.
2. Ma appunto Cartesio non segue questo cammino, e l'ego che nella *Seconda meditazione* ci presenta è in realtà una soggettività psicologica, una parte del mondo che ci sembra così vicina da sfuggire per questo all'ombra del dubbio. L'esperienza diviene così un evento che accade in un luogo circoscritto del mondo — nella

mente dell'uomo. E se ogni nostra immagine delle cose è sita nello spazio chiuso della soggettività psicologica, allora è fin da principio ovvio che ogni nostra esperienza, proprio perché è racchiusa nella nostra mente, non può pretendere di avere un significato obiettivo — a meno che dall'alto qualcuno benedica le nostre facoltà e ci rassicuri sul fatto che ciò che ci sembra vero lo è al di là di ogni ragionevole dubbio.

È in questa luce che la filosofia di Locke diviene, per Husserl, una tappa obbligata. Di Locke dobbiamo rammentarci proprio perché il suo *Saggio sull'intelletto umano* (1690) ci mostra la via che il pensiero moderno doveva seguire, dopo che Cartesio aveva posto con tanta forza, ma su un falso terreno, il problema di una fondazione soggettiva della validità obiettiva del conoscere. Abbiamo già osservato come Cartesio sia innanzitutto il filosofo razionalista che cerca di fondare l'obiettività del conoscere e la realtà razionale dell'essere in sé del mondo, e Locke è, almeno in parte, un filosofo che si è formato nella cultura del razionalismo seicentesco. Ma se di razionalismo per Locke si può parlare occorre tuttavia rammentare che Locke è un *razionalista deluso* che non può dimenticarsi dei temi cari alle grandi metafisiche seicentesche proprio nel momento in cui addita alla riflessione filosofica un cammino profondamente diverso. Così, nelle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* Locke ci invita ad armarci del metodo introspettivo per descrivere le idee che animano la nostra coscienza, ma non rinuncia per questo a sostenere che vi sia una realtà trascendente e non riesce ad impedirsi di pensarla secondo i dettami classici del razionalismo: la realtà trascendente, così si legge nelle pagine lockeane, deve articolarsi in nuclei sostanziali e le sostanze *debbono* racchiudere in se stesse la *ragione della necessaria inerenza dei predicati* che le caratterizzano. E tuttavia, di tutto questo mirabile edificio della realtà si deve dichiarare già nella *Introduzione* all'opera, l'inaccessibilità conoscitiva. La realtà trascendente vi è ed è razionale — ma è di fatto *inconoscibile*. Il mondo come un cosmo scritto nel linguaggio esattissimo della matematica *deve* esistere, ma la fisica non può essere una disciplina razionale, non può liberarsi dallo scoglio della *probabilità*: la conoscenza non può spiccare il balzo e liberarsi una volta per tutte dalla dimensione antropologica e soggettiva dell'esperienza, che deve

essere invece accettata esplicitamente e che compare prepotentemente sin nel titolo dell'opera — le meditazioni *metafisiche* sono diventate un saggio sull'intelletto *umano*. Per dirla in breve: il mondo di cui Cartesio scriveva c'è — ma non è cosa per noi. Scrive Husserl:

è interessante osservare che la scepsi di Locke di fronte all'ideale razionale della scienza e la sua limitazione della portata delle nuove scienze (che tuttavia debbono mantenere la loro legittimità) conducono di fatto ad una nuova forma di agnosticismo. Locke non nega, come l'antico scetticismo, la possibilità della scienza in generale, per quanto ammetta cose in sé completamente sconosciute. La nostra scienza umana si fonda esclusivamente sulle nostre rappresentazioni e sulle nostre formazioni concettuali, mediante le quali noi possiamo sì trarre conclusioni riguardanti il trascendente, ma non possiamo, di principio, attingere vere e proprie rappresentazioni delle cose in sé, rappresentazioni che ne esprimano adeguatamente l'essenza. Soltanto della nostra sfera psichica abbiamo rappresentazioni e conoscenze adeguate (*ivi*, p. 114).

Da questo razionalismo che ha perso la fiducia nei propri mezzi doveva sorgere, per Husserl, la filosofia empiristica. Ed è in questo senso che la filosofia di Locke diviene esemplare, per Husserl. Infatti, se l'orizzonte filosofico in cui Locke iscrive il suo pensiero ci riconduce alla matrice culturale del razionalismo seicentesco, le sue indagini concrete anticipano invece le pagine dell'empirismo del XVIII secolo: nelle pagine della *Crisi*, Locke figura così *non* come un filosofo empirista *tout court*, ma come un pensatore *costretto* all'empirismo dall'impossibilità di seguire Cartesio nel suo tentativo di aprirsi un varco dalle idee soggettive alla realtà obiettiva.

Ancora una volta le pagine introduttive del *Saggio* hanno per noi un'importanza centrale: qui Locke ci invita a distogliere lo sguardo dalla struttura obiettiva e metafisica del reale per rivolgere la nostra attenzione alla mente umana, poiché solo un'analisi che abbia per oggetto la *genesì psicologica* dei nostri concetti e dei nostri giudizi può effettivamente far luce sui *limiti* e sulla natura della conoscenza umana. Ora, invitandoci a questo compito, Locke ci chiede insieme di assumere un peculiare stile di ricerca: la riflessione sulla soggettività chiede un *metodo storico e piano* di analisi. Un *metodo storico*, appunto, e qui "storia" va intesa proprio nel senso in cui si parla di storia

naturale: dobbiamo cioè ricordarci dei musei in cui si raccolgono le molteplici forme della natura, senza altro ordine se non quello che è dettato da una classificazione evidente dei reperti, che vengono appunto raccolti seguendo ovunque l'intreccio delle somiglianze. Allo stesso modo, il filosofo che pazientemente si accinge a far luce sulla natura dell'intelletto umano dovrà cercare di raccogliere e classificare le nostre esperienze, dovrà — in una parola — *descriverele*. Al bisogno *argomentativo* del filosofo cartesiano si deve così contrapporre un'esigenza di carattere *descrittivo* che si fa tanto più viva, quanto meno si confida nella possibilità di risalire deduttivamente dal vissuto soggettivo alla realtà da cui è stato causato. All'argomentazione come *reazione* della ragione alle inquietudini dello scetticismo fa così da controcanto la descrizione, come parziale *riconoscimento* dell'ineliminabilità del dubbio scettico.

Quale sia poi il fondamento su cui Locke ritiene possibile edificare la sua indagine dell'intelletto umano può essere detto in breve. Il metodo della filosofia è di fatto il metodo *introspettivo* che ci permette di cogliere la totalità delle idee che animano la nostra mente, abbiano esse origine dal senso esterno e quindi dal contatto del nostro corpo con la realtà trascendente, o siano invece attinte dal senso interno — o come Locke si esprime: dalla *riflessione* — e quindi ci mostrino le operazioni della soggettività. Nell'uno e nell'altro caso un'indagine sui contenuti della nostra vita di esperienza dovrà fondarsi sulla nostra capacità di distogliere lo sguardo dalle cose per volgerlo al nostro intelletto, e in Locke — secondo una forma stilistica che accomuna i filosofi dell'empirismo inglese — le principali distinzioni concettuali sono accompagnate da un invito rivolto al lettore cui si chiede di guardare ciò che dentro di sé accade, poiché ci si deve convincere di ciò che si legge non seguendo le parole di un ragionamento ma cogliendo l'evidenza di un esperimento che ciascuno di noi può compiere immediatamente su se stesso.

E tuttavia, basta addentrarsi nel *Saggio* per rendersi conto che l'introspezione è fin da principio vincolata ad una tesi di carattere generale: ogni idea deve essere infine ricondotta ad un'immagine mentale, ad una raffigurazione che si imprime nella coscienza e che trova il suo senso nella sua valenza figurativa. Ma ciò è quanto dire che la

mente deve essere pensata come un grande teatro in cui il mondo esterno si raffigura. O più precisamente: come una galleria di dipinti in cui vi è un quadro per ogni parola significativa del nostro linguaggio.

Non è difficile scorgere il nesso che lega quest'immagine della coscienza al fraintendimento psicologico dell'ego che caratterizza la svolta cartesiana. Per Cartesio come per Locke l'esperienza è il processo di acquisizione di una molteplicità di immagini e la mente è il luogo in cui queste innumerevoli raffigurazioni vengono di volta in volta ospitate. Ma se ciò accade la ragione è ben chiara: se si riconduce l'esperienza alla dimensione psicologica della mente e se si pensa poi la mente come una cosa, sia pure pensante, allora è anche necessario credere che ogni sfumatura di senso debba essere reinterpretata come una distinzione che concerne la *dimensione contenutistica* del vissuto, la sua dimensione figurativa. Così, se è lecito distinguere tra un triangolo individuale e il concetto universale di triangolo dovrà anche avere un senso parlare di un'idea individuale di triangolo e dell'idea astratta di una figura geometrica che abbia tre lati, ma che non sia né regolare, né isoscele, né scalena — di una figura impossibile, insomma. Ed un analogo discorso vale anche per le forme intenzionali dell'esperienza che debbono essere ricondotte a differenze interne alle idee, alla loro dimensione presentativa: un ricordo sarà allora un'idea sbiadita, l'immaginazione una raffigurazione incerta. Un'altra via non vi è: se la mente è concepita come una cosa, sia pure pensante, anche le differenze tra esperienze dovranno essere concepite come se fossero differenze tra cose — tra immagini più o meno vivide, più o meno ricche di dettagli. E che per Locke l'anima sia costruita sul modello delle cose materiali è difficile negarlo — almeno per Husserl:

la psiche è un reale chiuso in sé come il corpo. Nella prospettiva di un ingenuo naturalismo l'anima viene intesa come uno spazio per sé. Per usare la celebre similitudine di Locke: l'anima diventa una tavoletta di cera sulla quale i dati psichici vanno e vengono (*ivi*, p. 113).

Di qui l'approdo della filosofia di Locke. Locke è un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo: egli è certo che vi sia una realtà trascendente e non rinuncia a cercare di contrassegnarla con il lin-

guaggio delle metafisiche del razionalismo. E tuttavia il mondo in sé è *inconoscibile*, e al filosofo non resta che indagare la soggettività psicologica — ciò che resta dopo aver pronunciato la rinuncia scettica alla realtà trascendente del mondo.

Si apre così, come *crisi del razionalismo*, una concezione empiristica della filosofia, uno stile filosofico che è innanzitutto caratterizzato da un atteggiamento descrittivo e che individua con chiarezza un suo territorio di indagine ma che non può tuttavia liberarsi dalla vena scettica che ne caratterizza l'origine — il suo essere sorto dalla negazione della domanda cartesiana circa la possibilità di scorgere un significato trascendente nei vissuti psicologici della *res cogitans*.