

LEZIONE SESTA

1. L'empirismo come negazione dell'obiettività del reale: Berkeley

Le nostre riflessioni su Locke hanno messo in luce il paradosso che per Husserl è insito nelle pagine cartesiane: se non si cede alla tentazione di risolvere il dubbio metodico per via argomentativa, allora si deve riconoscere che non vi è a priori un cammino che ci riconduca dall'*immanenza* delle idee alla *trascendenza* del mondo esterno. Certo, per Locke ha senso distinguere le qualità primarie dalle qualità secondarie, e tuttavia questa distinzione e la pretesa ontologica che l'accompagna sembra fondarsi in Locke su un argomento empirico: vi sono proprietà — sembra argomentare Locke — che resistono al mutamento delle sensazioni e che possono quindi essere ragionevolmente intese come momenti cui corrisponde qualcosa anche sul terreno dell'essere. Ma ciò è quanto dire che le tesi del *Saggio* sono in linea di principio esposte ad un'obiezione di carattere scettico: il diavoletto di Cartesio potrebbe davvero ingannarci e se chiudiamo gli occhi sull'ipotesi del genio maligno è solo perché si tratta di una finzione filosofica cui la vita non sembra conferire sufficiente plausibilità. E ciò è quanto dire: a rigore, lo scetticismo è inconfutabile, ed è per questo che il filosofo deve innanzitutto pagare il proprio debito al pirronismo riconoscendo da un lato che vi sono limiti della conoscenza e indebolendo dall'altro le proprie pretese di attribuire alla realtà una forma piuttosto che un'altra.

Ora, mettere in luce la vena scettica implicita nella posizione di Locke è importante poiché ci permette di comprendere meglio lo sviluppo della posizione empiristica e, insieme ad esso, le ragioni che lo rendono così ricco di interesse per Husserl. In Locke, abbiamo detto, l'empirismo sorge come reazione all'impossibilità di ripercorrere la via cartesiana verso l'obiettività: poiché non vi è una via sicura verso la trascendenza degli oggetti, che pure deve essere mantenuta, allora è necessario riconoscere che la conoscenza vera non può che poggiare sulla constatazione della concordanza delle idee — sul piano quindi di

una analisi immanente dei vissuti della soggettività. Ma ciò è quanto dire che la rinuncia all'argomento cartesiano che ci permette di uscire indenni dal dubbio dispone l'indagine filosofica su un terreno descrittivo che ha per oggetto la sfera immanente dell'esperienza, — per quanti problemi poi sorgano dal modo in cui l'immanenza è intesa. Di qui l'interesse di Husserl per l'empirismo: nella riflessione filosofica di Locke, Berkeley e Hume prende infatti forma un'indagine descrittiva della vita di coscienza che si prefigge di mostrare in quale modo si formi *per noi* l'immagine del mondo in cui viviamo.

Così, a dispetto del richiamo così frequente e insistito ai padri fondatori della filosofia razionalistica e idealistica — a Cartesio e a Kant — la fenomenologia può trovare *solo* nell'empirismo moderno l'inizio del lavoro filosofico che le è congeniale. Solo con Locke, e poi più chiaramente con Berkeley e Hume, la filosofia abbandona la sfera della scolastica concettuale per disporsi nella dimensione descrittiva che le compete; solo con l'empirismo nasce il disegno di una descrizione effettiva dei vissuti della soggettività:

l'empirista è indubbiamente rivolto a problemi concretamente afferrabili e alla loro soluzione effettiva mediante un metodo che deve essere effettivamente intrapreso. Egli ha inoltre realmente a che fare con qualcosa, il suo lavoro non è privo di frutti, qualcosa prende forma tra le sue mani; ed è per questo che si può sempre imparare qualcosa da Locke e dai suoi seguaci; si vede sempre *ciò* che essi vedono e *che* essi vedono qualcosa, che qualcosa si va delineando nello svolgimento del lavoro (*Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1993, p. 161).

Nella filosofia dell'empirismo, dunque, cominciamo a intravedere la forma e lo stile della riflessione fenomenologica, e questo ci permette di aggiungere un altro tassello all'*idea di fenomenologia* che Husserl intende delineare sullo sfondo di un'indagine storica e critica del nostro passato filosofico: possiamo dire ora che la fenomenologia non è soltanto filosofia trascendentale, ma è anche indagine *descrittiva* che ha per oggetto il campo della nostra esperienza. O più propriamente: possiamo dire che la filosofia si dispone autenticamente sul terreno trascendentale quando assume un atteggiamento puramente descrittivo, quando — in altri termini — riconosce che l'esperienza non è un

fatto che debba essere spiegato, ma è il terreno cui ricondurre ogni nostra certezza.

E tuttavia il riconoscimento di un'affinità si deve ancora una volta legare alla critica, che diviene tanto più necessaria quanto più l'empirismo è giunto in prossimità della meta. Potremmo anzi esprimerci così: proprio perché i problemi dell'empirismo sono problemi reali e proprio perché ciò che i filosofi empiristi vedono può essere visto da chiunque risulta con tanta maggiore chiarezza il limite filosofico entro cui si muovono le loro analisi.

Sappiamo già qual è, per Husserl, l'errore che mina la filosofia empiristica e che rende in fondo incerta la vocazione descrittiva che la caratterizza: per l'empirismo, la dimensione percettiva ha la sua chiave di volta nel concetto di *sensazione*, nelle impressioni che restano nell'anima una volta che ci si sia dimenticati degli oggetti esterni, che della percezione sono — così si ritiene — soltanto le cause trascendenti. Almeno questo alla descrizione deve essere presupposto: che nella coscienza possono esservi soltanto gli effetti delle cose, non le cose stesse, e ciò è quanto dire che già prima di ogni concreta indagine descrittiva si è già deciso che *l'esperienza deve essere intesa come un evento* che accade nella *res cogitans* e che non è in linea di principio capace di proporsi in una forma diversa da quella delle immagini mentali. Da questo errore, che ha per Husserl la sua origine nel fraintendimento cartesiano dell'*epoché*, l'empirismo non sa liberarsi, ed il prezzo che le sue analisi pagano a questo falso punto di partenza è tutto racchiuso nella piega scettica che le sue indagini volontariamente o involontariamente assumono, da quella tendenza negatrice che accompagna la riflessione empiristica anche quando ci si sforza di metterla apertamente da parte.

Come stiano le cose nel caso di Locke ci è già noto. Lo scetticismo implicito in Locke è tutto qui — nel suo legare l'una all'altra una concezione realistica ed obiettivistica del mondo ad una concezione immanentistica della conoscenza. Ma ciò che in Locke è soltanto una conseguenza da cui si cerca di tenersi lontani, diviene ben presto un problema inquietante per cui si *deve* trovare una risposta, anche se ciò significa avventurarsi su un terreno tanto ardito quanto quello in cui Berkeley si inoltra. La minaccia dello scetticismo diviene così il di-

namismo latente che dà alla storia dell'empirismo moderno un movimento necessario:

era dunque del tutto naturale purificare metodologicamente l'intuizionismo di Locke e, mettendo rigorosamente da parte i presupposti trascendenti, rielaborare conseguentemente la conoscenza del trascendente attenendosi all'unico presupposto delle datità immanenti [...]. A questo punto interviene Berkeley, uno dei filosofi più radicali e in realtà più geniali dell'età moderna (*ivi*, p. 164).

Per comprendere questo richiamo a Berkeley — un autore su cui nella *Crisi* ci si sofferma solo di sfuggita — è sufficiente richiamare alla mente la proposizione in cui solitamente si compendia la sua filosofia: Berkeley è il filosofo dello *esse est percipi*. Di questa tesi, che suona così paradossale a chi vi si imbatte per la prima volta, si può tuttavia intendere pienamente il senso solo se la si pone nel contesto che le appartiene: la proposizione che afferma la tesi dell'immaterialismo nasce come *risposta al dubbio scettico* ed esprime il desiderio di riaccostarsi alla *dimensione del senso comune*, dell'esperienza quotidiana.

Di questa piega del pensiero berkeleyano ci si rende facilmente conto se si riconosce il giusto peso alle molte osservazioni in cui Berkeley prende apertamente le distanze da una concezione della filosofia che pretenda di allontanarsi dal dettato dell'esperienza quotidiana per disegnare un'immagine del mondo che nega ciò che la percezione ci mostra. L'esperienza nella sua immediatezza è un dato primario che non può essere negato, ed in questa luce le difficoltà della filosofia debbono apparirci come il prodotto di (false) speculazioni filosofiche:

nel complesso, sono davvero incline a pensare che la maggior parte, se non tutte, le difficoltà che hanno sin qui divertito i filosofi, ma ostacolato la conoscenza, siano interamente dovute a noi stessi. Siamo noi che abbiamo sollevato un gran polverone per poi lamentarci che non riusciamo più a vedere (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature* (1710) in G. Berkeley, *Works*, a cura di A.A. Luce e T. Jessop, London - Edinburgh 1950, vol. I, : § 3, p. 26).

Di questa polvere che il filosofo solleva altrove si osserva che è una «learned dust»: il filosofo, in altri termini, smette di vedere con chiarezza quando si lascia guidare dal linguaggio della filosofia e dimentica il senso genuino delle parole. Lo scetticismo ha origine di qui: dalla

convinzione tutta *filosofica* che non sia lecito dire che sono reali le cose che vediamo e tocchiamo, dalla tesi secondo la quale la percezione si muove sul piano delle apparenze e non può in linea di principio accedere alla dimensione transfenomenica di ciò che davvero è. Di fronte ad una simile tesi il filosofo che voglia finalmente veder chiaro deve innanzitutto prendere le distanze dalla filosofia, o meglio — da una filosofia che non sa fermarsi a ciò che è immediatamente posto sotto i nostri occhi e si perde in inutili dubbi. La filosofia diviene così una dottrina che non soltanto *sorge*, come credeva Cartesio, da una riflessione solitaria, ma che ci *condanna* ad una solitudine colpevole — alla solitudine di chi non sa più discernere il significato delle parole:

Noi passiamo la nostra vita a dubitare di quelle cose di cui gli altri uomini sono certi, e crediamo fermamente in cose di cui gli altri uomini, disprezzandole, ridono (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 167).

Ed in questa prospettiva il dubbio cartesiano può divenire oggetto di un'ironia tanto feroce quanto sprezzante: quale cosa si legge nei *Diari* (*Works*, op. cit., osservazione 147) potrebbe essere più semplice che il decidere se stiamo dormendo o se siamo invece svegli? Tocca a Philonous (e cioè al personaggio che fa le veci di Berkeley nei *Dialoghi* del 1713) fare il punto della situazione; per chi, come lui, ha seguito da giovane gli «affected doubts» e le «sublim notions» della filosofia tradizionale il ritorno al senso comune deve essere festeggiato come la riconquista di un bene perduto e di una superiore saggezza:

da quando ho preso commiato dalle nozioni metafisiche per tornare ai semplici dettati della Natura e del senso comune, io ho sentito il mio intelletto farsi mirabilmente più chiaro, così che ora posso comprendere molte cose anche là, dove un tempo erano solo confusione e mistero (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 172).

Ora, per disporsi finalmente sul terreno dei «dettati di natura», il filosofo deve accomiarsi dal vocabolario della metafisica con la chiara consapevolezza di abbandonare solo un coacervo di proposizioni e nomi insensati. *Il vero filosofo deve accettare la grammatica del linguaggio ordinario* («I stay in every thing with the Mob»), e deve adeguare il suo modo di parlare allo stile del linguaggio quotidiano. Così,

alla domanda se si debba rinunciare alla nozione di sostanza, Berkeley risponde:

se la parola sostanza è intesa nel suo significato ordinario e sta cioè per una combinazione di qualità sensibili come estensione, solidità e peso, allora non possiamo certo essere accusati di volerla eliminare. Ma se invece la si vuole intendere in un senso filosofico come supporto di qualità e di accidenti esterni alla mente, allora io riconosco senz'altro che voglio eliminarla, se davvero si può dire che qualcuno faccia a meno di qualcosa che non è mai esistita, nemmeno nell'immaginazione (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., § 37, p. 56).

Il filosofo deve dunque parlare come il volgo, e questo sembra senz'altro riaccostarci alla dimensione del senso comune. Il filosofo — si legge nei *Diari* (osservazione 18) può dire che il muro è bianco, che il fuoco scotta, che ciò che vede è reale, e non deve accettare il linguaggio mistificante della filosofia meccanicistica, che insegna la sfiducia nei sensi e che prepara suo malgrado il terreno per lo scetticismo. Le ragioni della fisica non possono dunque costringerci, almeno per Berkeley, a rinunciare al vocabolario del senso comune.

Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che il filosofo immaterialista non può avanzare ipotesi, che il suo compito non è quello di suggerire cose nuove; tutt'altro: tessere l'apologia del senso comune significa abbandonare i dubbi filosofici e le astruse nozioni della metafisica, per tornare a ciò che da sempre sappiamo, quando non ci abbandoniamo alle fantasticherie dei filosofi. Il filosofo deve dunque lasciare le cose come stanno:

non pretendo di formulare una qualunque ipotesi. Io sono un uomo comune, semplice quel tanto che basta per credere ai miei sensi e da lasciar le cose così come le ho trovate. Per essere chiari: la mia opinione è che le cose reali siano proprio quelle cose che sento e che vedo, e che percepisco con i miei sensi. Questo è quanto io so, e trovando che esse fan fronte a tutte le necessità e a tutti gli scopi della vita, non ho alcuna ragione per andare in cerca di entità ignote. Un pezzo di pane sensibile, per esempio, quietà il mio stomaco mille volte di più di quel pane insensibile, inintelligibile e reale di cui tu parli (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 229).

Tutto questo è racchiuso nel detto *esse est percipi*, che si pone così da un lato come il fondamento teorico dell'immagine sensibile del mondo, dall'altro come *il motto cui ricondurre il disegno di una filosofia di carattere descrittivo* che si prefigga di far luce sulla natura del mondo e delle cose a partire dall'esperienza che ne abbiamo. Ora, non è difficile rinvenire nelle pagine berkeleyane il tentativo di mostrare per quale via si costituiscano per noi, nella nostra esperienza, le cose materiali, lo spazio profondo ed anche gli altri uomini e gli animali. Con Berkeley, scrive Husserl,

si attua il primo tentativo sistematico di rendere teoreticamente intelligibile la costituzione del mondo reale (il mondo fisico con quello animale) nella soggettività conoscitiva (*Storia critica delle idee*, op. cit., p. 165),

e questo disegno è evidentemente coerente con la massima *esse est percipi* che non mira soltanto a definire la natura di ciò che è, ma è volta anche ad affermare che di ogni realtà si deve poter rendere conto nell'esperienza.

E tuttavia non è difficile rendersi conto che la filosofia berkeleyana, al di là delle sue stesse intenzioni, non è né può essere una filosofia del senso comune, e per accorgersene è sufficiente intendere il senso di una affermazione che Berkeley ripete più volte e che concerne appunto la forma linguistica che il filosofo deve dare alla sua dottrina. Per Berkeley «we ought to think with the learned, and speak with the vulgar» (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., § 51, p. 62). Questa proposizione va presa alla lettera. Il filosofo deve parlare senza alterare formalmente la struttura del linguaggio quotidiano: deve appunto dire che vediamo ciò che davvero esiste, che vi sono colori e che il fuoco è caldo. Ma se vuole davvero essere filosofo *deve pensare come un filosofo*: deve sapere che ciò che percepiamo *sono solo idee*, e che le idee esistono solo nella nostra mente e finché le pensiamo (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 262). Nel vocabolario del linguaggio ordinario deve immettere una consapevolezza nuova: la consapevolezza di chi sa che «idea» e «cosa» sono sinonimi e che *esse* è eguale a *percipi*.

Non vi è dubbio che l'assioma berkeleyano abbia la sua ragion d'essere nella concezione cartesiana della soggettività: se pensiamo al

soggetto come ad una realtà psicologica e se l'io assume i contorni dell'intelletto umano, allora è fin da principio ovvio che l'esperienza dovrà consistere di idee, di rappresentazioni che esistono solo quando ed in quanto sono percepite e pensate. Per quanto sia arduo riconoscerlo, dal senso comune dobbiamo dunque espungere, per Berkeley, la "strana convinzione" (e sono parole sue) che alberi, case e montagne esistano indipendentemente dalla soggettività che li esperisce (*Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 42): la tesi dell'*esse est percipi* ci invita esplicitamente a compiere questo sacrificio del mondo esterno. Ma non è tutto. Asserire che ogni stato mentale — ogni idea — è un'entità a sé significa anche riconoscere che non è pensabile percepire due volte una stessa cosa o anche soltanto avere un decorso percettivo che duri nel tempo e che abbia come tema un identico oggetto: la cosa della nostra quotidiana esperienza deve dissolversi così in una *finzione*, in una sintassi di idee che solo il cemento dell'abitudine sa tenere insieme. Il rumore che odo, il susseguirsi delle scene visive che annunciano l'avvicinarsi della carrozza e, infine, l'esperienza tattile e cinestetica che accompagna il mio salire su di essa sono solo molte e diverse idee che occupano la mia mente e che insieme si stringono per dare un referente fittizio ad una parola che sono solito pronunciare ma che non designa in realtà nulla — la parola "carrozza". Berkeley — scrive Husserl —

confonde sensisticamente la cosa percepita di volta in volta nell'evidenza che le è propria in quanto cosa percepita con il corrispondente complesso dei dati sensoriali, di dati visivi, tattili, acustici e di altro genere, senza rendersi conto del fatto che la cosa identica, data con evidenza nella continuità del percepire, appunto in quanto è evidentemente identica, non può essere una variazione costante di dati sensibili. A Berkeley come a tutti i sensisti, anzi come a tutti gli psicologi della scuola naturalistica, sfugge la differenza evidente, che deve essere colta nell'immanenza pura, tra il variare dei modi di manifestazione, degli aspetti che si avvicinano di continuo, un variare che riguarda già ogni singolo attributo della cosa, e la cosa stessa e i suoi attributi nel loro manifestarsi e puramente in quanto si manifestano (*Storia critica delle idee*, op. cit., p. 166).

Così, anche se Berkeley si oppone esplicitamente allo scetticismo implicito in Locke, il suo empirismo immaterialistico finisce con l'assumere una valenza *scettica* e negatrice, che non riguarda questa

volta il rapporto tra la dimensione immanente dell'esperienza e la sfera trascendente degli oggetti, ma che si insinua nel *nesso che lega l'immagine quotidiana del mondo al senso che esso sembra dover assumere una volta che lo intendiamo alla luce di ciò che la riflessione filosofica ci insegna*.

Se dunque una valenza negatrice e scettica permane anche nell'empirismo di Berkeley, ciò accade perché la sua dottrina dell'esperienza *riduce* il mondo della vita e la realtà esperita nel suo complesso ad un gioco di rappresentazioni, ad un insieme di *finzioni* cui non è possibile attribuire una realtà effettiva. Così, per quanto Philonous ci rassicuri sulla volontà della filosofia di "lasciar tutto com'è" e di non alterare il senso delle parole, è difficile credere che non si stia davvero negando nulla quando si sostiene che gli unici oggetti in senso proprio sono le nostre private rappresentazioni.

Nelle pagine conclusive del *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Berkeley ci invita a guardare il mondo come se fosse un grande dipinto in cui anche le ombre sono necessarie per dare il giusto spessore alla scena rappresentata. Come le ombre e i toni scuri in un quadro, anche il male può avere così una sua giustificazione — questo è quanto Berkeley vuole innanzitutto dirci. E tuttavia questa vecchia metafora, che compare più volte nelle pagine berkeleyane, ha in Berkeley un significato più impegnativo — un significato quasi letterale: l'immaterialismo berkeleyano ci invita davvero a guardare al mondo non come ad una stabile e corporea realtà, ma come uno spettacolo grandioso in cui traspare la bellezza del cosmo. La stabilità delle cose deve assumere così la forma eterea della rappresentazione e il mondo deve dissolversi nelle parole del linguaggio del suo Autore. E nello scarto tra la realtà del mondo e il suo farsi spettacolo si misura insieme la distanza tra la filosofia berkeleyana e quel senso comune cui pure vorrebbe aderire.

2. Hume e la bancarotta della conoscenza obiettiva

Nel tentativo husserliano di delineare la nozione di fenomenologia muovendo da una riflessione critica sul divenire della filosofia moderna, le pagine berkeleyane rivestono un ruolo importante: Berkeley

“uno dei filosofi più radicali e in realtà più geniali dell’età moderna” delinea infatti una *filosofia puramente immanente e descrittiva*, e su questo terreno si prefigge di rendere conto del mondo della vita così come lo esperiamo o, come forse è qui più opportuno esprimersi, così come ci appare. Ma con Berkeley la fenomenologia non è certo ancora nata, e il suo rimanere impaniato in una nozione psicologista di soggettività e in un fenomenismo privo di senso si rivela nell’incapacità della sua filosofia di venire a capo da un lato del concetto di intenzionalità (per Berkeley, l’esperienza consta di idee e le idee sono contenuti psichici in cui non si manifesta un’oggettività che vada di là da essi), dall’altro della complessità dei nessi strutturali che sono chiamati in causa dall’esperienza stessa. In particolar modo, l’assioma *esse est percipi* non significa soltanto, per Berkeley, che ogni oggetto deve essere attinto percettivamente, ma vuol anche dire che l’essere percepito è una proprietà caratteristica di ciò che è. Ora, ciò che esiste solo *se* e *quando* è percepito sono le *idee*: la teoria berkeleyana dell’esperienza è dunque caratterizzata dalla tesi secondo cui ogni singolo vissuto è un *oggetto*, e gli oggetti possono essere accostati gli uni agli altri in vario modo, ma non possono esaurire con le loro sintassi le *relazioni di senso* che legano tra loro le scene della nostra esperienza. Di due oggetti non possiamo dire che sono un’identica cosa, mentre *ha senso* dire che abbiamo visto due volte la stessa persona, che ci ricordavamo di ciò che ora vediamo e che sentiamo proprio la stessa musica che ascolta chi ci sta vicino. Queste espressioni appartengono al vocabolario minimale dell’esperienza, ma sono invece evidentemente improponibili per il fenomenismo berkeleyano, che anche in questo non si attiene alla regola di “lasciare tutto come è”. Possiamo ricavare allora un nuovo tassello per costruire la nostra nozione di fenomenologia: se vuole davvero elaborare una dottrina dell’esperienza che sappia rendere conto del mondo della vita, il fenomenologo non può soltanto additare la necessità di una concezione intenzionale dell’esperienza, ma deve anche venire a capo del problema delle *sintesi* — deve, in altri termini, disporre di un linguaggio che gli permetta di parlare di ciò che esperisce senza alterarne il senso evidente.

La centralità di questo tema si manifesta con estrema chiarezza anche nell’opera di Hume, che prosegue e radicalizza il progetto berke-

leyano, liberandolo da quelle preoccupazioni apologetiche e religiose che attribuivano all'immaterialismo una valenza etica ed esistenziale capace di tacitare almeno in parte il disappunto per una concezione così labile e incerta del mondo. In Hume, appunto, tutto questo viene meno, e la radicalità del progetto di una costituzione immanente del reale e dell'universo concettuale si mostra in tutta la sua chiarezza, ma anche nella paradossalità dei risultati cui mette capo.

Di quest'ordine di considerazioni il *Trattato sulla natura umana* è un'illustrazione esemplare. Hume muove esplicitamente dalla tesi che una riflessione sui temi classici della filosofia — la natura, la morale, la religione — debba rinunciare ad una prospettiva obiettivistica e debba disporsi sul terreno di una descrizione immediata della soggettività psicologica. La teoria della conoscenza e della morale deve assumere così le forme di un trattato sulla *natura umana*:

Il solo mezzo [...] per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che speriamo di ricavarne, è di abbandonare il tedioso, estenuante metodo seguito fino ad oggi; e invece di impadronirci di tanto in tanto di un castello o di un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: padroni di esso potremo sperare di ottenere ovunque una facile vittoria [...]. Accingendoci quindi a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza (*Trattato sulla natura umana* (1749-50), a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma Bari, 1978, vol. I, p. 7).

Da questa premessa il contenuto del libro segue con grande coerenza. Hume mostra dapprima quale siano gli oggetti su cui si esercita la nostra mente — le idee — per indicare poi la loro origine dalle impressioni sensibili. Con questo materiale (con le immagini mentali che animano la soggettività e che sono più o meno vivide a seconda della distanza che le separa dalla loro fonte nell'impressione sensibile) ogni nostra conoscenza deve essere spiegata, e ciò significa che è necessario apprestare un insieme di regole di traduzione che ci permettano di leggere ogni proposizione che apparentemente concerne il piano dell'oggettività in una serie di asserzioni che riguardano invece i dati sensibili e le loro repliche, — le idee. Ora, il primo passo in questa direzione consiste nella scelta di riservare il termine "oggetto" per le

sole idee: dobbiamo, in altri termini, imparare a rammentarci del fatto che non di sedie, di tavoli, di case e montagne parliamo, ma sempre e necessariamente *solo delle idee che ad essi corrispondono*. E tuttavia basta esprimersi così perché una difficoltà si faccia subito avanti: all'*unicità* degli oggetti corrisponde infatti una *molteplicità di idee*, e l'impossibilità di indicare una sola idea come referente del significato dei termini di cui quotidianamente ci avvaliamo rende necessariamente complessa la forma della tradizione e pone in primo piano il problema delle sintesi. La conoscenza non parla delle idee singole, ma sempre e costantemente delle loro relazioni, e ciò pone a Hume il problema che domina incontrastato le pagine del primo libro del *Trattato*: una teoria empiristica dell'esperienza *deve poter mostrare quale sia la via che ci permette di parlare delle cose e delle loro relazioni senza per questo abbandonare il linguaggio delle relazioni tra idee*. Venire a capo di questo compito è talora facile: alcune relazioni — le relazioni di *comparazione* — hanno a che fare con la dimensione qualitativa degli oggetti e possono essere facilmente tradotte nel linguaggio delle immagini mentali. Se dico che il rosso è più scuro del giallo e che il giallo è più chiaro del nero non affermo nulla che mi costringa ad andare al di là delle mie impressioni sensibili: la comparazione si gioca infatti interamente sul terreno dei contenuti sensibili.

Diversamente stanno le cose quando abbiamo a che fare con le relazioni di *identità* e di *causa ed effetto*: qui abbiamo a che fare con nessi che vanno al di là del contenuto delle idee e che concernono, almeno apparentemente, le cose in se stesse, e non le impressioni sensibili che ne abbiamo. Così, quando dico che se apro gli occhi, dopo averli per un attimo chiusi, rivedo lo *stesso* muro che mi sta di fronte, non affermo qualcosa che concerna le sensazioni, che sono naturalmente diverse e di cui non avrebbe senso predicare l'identità, ma asserisco invece che identica è la cosa cui quelle mie impressioni sensibili si riferiscono. Un analogo discorso vale anche per il nesso di causa e di effetto: anche in questo caso il nesso causale non sembra riconducibile ad una relazione interna ai contenuti sensibili, poiché chi sostiene che il martello piega il chiodo non sembra voler asserire una relazione che legghi i miei vissuti, ma un nesso che occorre tra le entità reali cui essi dovrebbero riferirsi.

Di qui il problema di Hume: trovare la via per ricondurre tanto il nesso di causa e di effetto, quanto la relazione di identità (e, dietro la relazione di identità, il concetto di sostanza e di esistenza indipendente) al linguaggio dei nessi tra idee. Di questo duplice problema Hume viene a capo ma — ed è questo il punto che deve essere sottolineato — tanto il nesso causale, quanto la nozione di oggetto e di esistenza indipendente debbono essere comprese riconducendoli sotto il titolo generale della *finzione*. Spiegarli significa allora riconoscere in primo luogo lo scarto tra ciò che crediamo che sia e ciò che invece la riflessione filosofica ci mostra. Proprio come in ogni finzione, anche qui dobbiamo prendere atto innanzitutto di un *inganno*: il soggetto esperiente si illude e crede che vi siano davvero relazioni causali tra le cose e pensa che sia davvero legittimo sostenere che il tizzone nel camino è lo stesso legno che ho poco fa dato alle fiamme. Ma la verità è un'altra: il nesso causale tra le cose è in realtà un nesso di successione tra le idee, proprio come l'identità dell'oggetto altro non è se non una successione di idee che sembrano connettersi senza soluzione di continuità. Ma appunto una finzione vi è solo là dove le scene percettive suggeriscono l'illusione cui cediamo: se stiamo al gioco è perché l'immaginazione si prende gioco di noi ed integra le scene percettive a tutto vantaggio del loro significato apparente. Così, se davvero è possibile tradurre il linguaggio ordinario delle cose nel linguaggio filosofico delle rappresentazioni è solo perché l'esperienza come successione di idee si lega alla peculiarità della natura umana e al suo porsi come un amalgama di abitudine e di immaginazione: il ripetersi di idee simili o di analoghe successioni di idee mette in movimento l'immaginazione che finge un'esistenza continuata là dove vi è soltanto somiglianza disgiunta nel tempo e proietta l'immagine di una connessione necessaria, là dove vi è invece solo una successione che l'abitudine ha impresso nella mente.

Proprio come Berkeley, anche Hume riconduce dunque il disegno di una teoria immanente dell'esperienza sotto l'egida della *finzione*, del gioco associativo tra le idee:

Hume prosegue in questa direzione. Tutte le categorie dell'obiettività, quelle scientifiche attraverso cui la vita scientifica pensa un mondo obiettivo ed extra-psichico, quelle prescientifiche in cui la vita prescientifica pen-

sa del pari un mondo obiettivo ed extrapsichico sono finzioni. [...] L'origine di questa finzione può essere spiegata benissimo psicologicamente (cioè sul terreno del sensualismo immanente) a partire dalle leggi immanenti delle associazioni e delle relazioni tra le idee. [...] Noi diciamo per esempio: "l'"albero laggiù e distinguiamo l'albero e i suoi molteplici modi di apparire. Ma nell'immanenza psichica, nulla è presente se non questi "modi di apparizione". Si tratta di complessi di dati e poi ancora di altri complessi di dati, per quanto regolati, "collegati" gli uni agli altri mediante l'associazione; è appunto questo collegamento che spiega la possibilità dell'illusione di esperire un'identità. Lo stesso vale per la persona: un "io" identico non è un dato, bensì un accumularsi mutevole e incessante di dati. L'identità è una finzione psicologica. Tra le finzioni di questo genere rientra anche la causalità, la conseguenza necessaria. L'esperienza immanente rivela soltanto un *post hoc*. Il *propter hoc*, la necessità della conseguenza, è una sovrapposizione fittizia. Così, nel *Treatise* di Hume, il mondo in generale, la natura, l'universo dei corpi identici, il mondo delle persone identiche, e perciò anche la scienza obiettiva che lo conosce nella sua verità obiettiva, si trasforma in finzione (*Crisi*, op. cit., p. 115).

E tuttavia, di fronte a questa radicale dissoluzione dell'obiettività del mondo, le filosofie di Berkeley e di Hume seguono cammini differenti. Per Berkeley il dissolversi della materialità delle cose e il farsi spettacolo del mondo è un'occasione etica e religiosa insieme: la filosofia che scopre che l'essere è solo un *percipi* ci rende partecipi del linguaggio sensibile in cui dio ci parla, liberandoci così da quell'idolatria della materia che ha origine direttamente nel peccato di Adamo. Lungo questo etereo cammino il *Trattato sulla natura umana* non può certo avventurarsi, e al paradosso del fenomenismo Hume reagisce assumendo — *esplicitamente* questa volta — i panni dello *scetticismo accademico*. Lo scetticismo implicito nella valenza negatrice del fenomenismo deve così riapparire esplicitamente nelle pagine humeane, anche se nel *Trattato* come nelle *Ricerche sull'intelletto umano* il sapore scettico delle analisi si stempera nella polemica antimetafisica che in quelle pagine si conduce. Potremmo forse esprimerci così: se Hume (e i suoi lettori) possono vestire i panni del filosofo scettico senza per questo disporsi in un atteggiamento di rifiuto delle scienze e dei risultati da esse ottenuti è perché il potenziale critico e negativo della filosofia humeana è *immediatamente rivolto in una prevalente funzione antimetafisica*. Quasi a dire: ciò che la ricostru-

zione empiristica della conoscenza e del mondo esterno colpisce è in realtà soltanto il dogmatismo razionalistico, la sua pretesa di costruire a priori il sistema del mondo. Nel fuoco del nostro camino, così leggiamo nelle pagine conclusive delle *Ricerche*, non dobbiamo gettare tutti i libri, ma soltanto i volumi di metafisica che non ci parlano né dei fatti, né delle relazioni tra idee.

Si tratta tuttavia di una tesi difficilmente sostenibile, e di fatto il significato della filosofia humeana non può essere disgiunto dall'interrogativo che esso di fatto pone a chi intende muoversi sul terreno delle scienze obiettive: la riflessione humeana, il suo porsi come un tentativo coerente di rendere conto dei fondamenti della nostra conoscenza del mondo, doveva trasformare in un enigma la prassi dello scienziato, — questa prassi così ricca di successi e così difficile da spiegare razionalmente. Così, se il *Trattato* di Hume non solleva dubbi sulle scienze, nega tuttavia alla radice la possibilità di una loro giustificazione razionale. Il volume in cui Newton descrive il sistema del mondo può essere salvato dalle fiamme, ma non si può per questo tacere sulla fragilità del fondamento su cui riposa: in esso si parla di nessi tra idee che l'abitudine ha cementato nel nostro intelletto. L'indubitabilità della fisica si riduce così all'ossessività di un'idea fissa.

Del resto lo stesso Hume doveva riconoscere, nel capitolo conclusivo del primo volume del suo *Trattato*, il limite implicito nella riflessione empiristica, la sua incapacità di rendere conto del mondo della vita nell'immediatezza del suo senso — e su queste pagine Husserl richiama la nostra attenzione, invitandoci a condividere un germanicissimo sdegno per questo filosofo scozzese che non sente il bisogno, di fronte alle difficoltà in cui si imbatte, di gettare nelle fiamme il suo stesso volume. Ma appunto che cosa accade in queste poche pagine conclusive? Se nelle indagini sulla causalità e sul concetto di sostanza l'ironia dissolutrice di Hume sembra rivolgersi esclusivamente alle pretese della metafisica e se in più di un luogo le certezze dell'uomo comune sono rammentate per disgiungere le credenze intuitive (l'esistenza del mondo esterno, per esempio) dall'esercizio di quelle complesse strutture argomentative che sono così tipiche della prospettiva filosofica del razionalismo, in queste riflessioni conclusive — che

hanno lo stile un po' enfatico di un riflessione *in prima persona* — il quadro muta radicalmente e Hume ci invita a riflettere sul rapporto tra filosofia e vita — un rapporto che sembra disporsi sotto il segno dell'estraneità. Certo, anche la filosofia è un momento del vivere, e la disposizione al ragionamento fa parte delle inclinazioni umane; e tuttavia, osserva Hume, la piega meditativa che si impadronisce di noi quando, stanchi della compagnia e delle occupazioni concrete, passeggiamo malinconicamente lungo un fiume o lungo un sentiero di una *solitaria* campagna, non può che dissolversi ed apparirci priva di lusinga quando la vita torna nuovamente a pulsare con i suoi bisogni e con i suoi desideri di socialità. Allora l'immagine filosofica del mondo si dissolve, e il meccanismo cieco dell'immaginazione può nuovamente prendere il sopravvento: quando la vita si fa avanti, i dubbi della filosofia retrocedono, e il mondo riacquista per noi la sua usuale e greve certezza.

Non è difficile comprendere che cosa in queste riflessioni doveva risvegliare lo sdegno husserliano. Qui, nella forma di un racconto tutt'altro che nuovo, Hume dipinge l'antitesi tra la riflessione e la vita, — un'antitesi che nella sua riflessione filosofica assume tuttavia un significato nuovo e più ricco: il filosofo che fa della credenza nel mondo e della vita che ne dipende un *gioco irrazionale dell'immaginazione* e dell'abitudine *non può vivere poi alla luce della ragione* che dispiega ai suoi occhi l'inganno di cui è quotidianamente vittima. Ma ciò è quanto dire, per Husserl, che la filosofia non può sorgere dalla vita e legarsi ad essa, poiché non è in grado di rendere conto del mondo della nostra esperienza quotidiana: il mondo che la filosofia di Hume disegna è un mondo che deve essere abbandonato non appena sentiamo nuovamente il bisogno di abitarlo. Come accade ad ogni finzione, anche il mondo humeano chiede — per essere creduto — che si affievolisca la luce dell'indagine razionale: per poter calcare la scena del mondo, la vita ha bisogno di spegnere le luci che illuminano ciò che sta al di là dell'arco di scena. E se le cose stanno così, lo scetticismo di Hume deve apparire a Husserl come una vera e propria anticipazione della crisi del tempo presente, poiché qui lo scetticismo è divenuto ormai la *forma di coscienza che consente al pensiero di sancire il suo dissidio con la vita*.

LEZIONE SETTIMA

1. Kant e il problema di Hume

Nella lezione precedente ci eravamo soffermati sulla riflessione empiristica di Hume ed avevamo osservato come l'autocoscienza critica del pensiero moderno — lo scetticismo che si prepara nel fraintendimento cartesiano dell'*epoché* — assumesse nelle pagine di questo filosofo una piega nuova ed una nuova sfumatura di senso: se infatti lo scetticismo implicito nel dualismo metafisico ha la sua ragion d'essere nell'incapacità di comporre il dissidio tra l'immanenza psicologica dell'esperire e la trascendenza degli oggetti, lo scetticismo che riemerge nelle pagine del *Trattato* di Hume ha il suo fondamento nell'inadeguatezza dell'immagine empiristica della realtà, nel suo necessario ricorso ai servigi dell'immaginazione che *finge* per noi ciò che non è direttamente attingibile.

Che non si tratti di un concetto di scetticismo interamente nuovo è un fatto su cui si deve richiamare l'attenzione: per Husserl, il fallimento della riflessione di Berkeley e di Hume riposa infatti sulla loro incapacità di liberarsi dell'equazione secondo la quale l'esperienza consta di idee, di entità psichiche in una cosa pensante. Il colpo di forbice con cui Berkeley si libera delle sostanze materiali e riconduce l'essere all'esperienza non è ancora sufficiente per restituire a quest'ultima un significato oggettivo: la sfera fenomenica circoscritta dal *percipi* abbraccia infatti soltanto le idee, e ci costringe a pensarle non già come raffigurazioni di qualcosa, ma ancora come immagini, come quadri che non ci parlano di una realtà trascendente ma che chiedono egualmente di essere colti per sé, come oggetti il cui essere si consuma nel loro apparire. La metafora cartesiana della coscienza come una galleria di quadri può così trovare cittadinanza anche nell'immaterialismo di Berkeley e nel fenomenismo di Hume: la galleria è ancora adorna di pitture, ma dobbiamo ora accontentarci dello spettacolo che ciò che è racchiuso in ogni cornice ci offre. Di qui il nuovo senso che lo scetticismo assume nel *Trattato* di Hume:

l'esperienza come successione di immagini atomiche non è in linea di principio sufficiente per restituirci il senso unitario della nostra esperienza del mondo, che deve essere così riformulato nel linguaggio del *finzionalismo* humeano. Il paradosso su cui lo scetticismo fenomenistico ci invita a riflettere verte dunque sulla *dimensione sintetica* dell'esperienza, sull'impossibilità di comprendere quella sintesi delle esperienze che è tuttavia postulata dall'unità di ogni riferimento oggettuale.

È in questa luce che acquistano il loro senso più autentico le ultime pagine della storia della filosofia moderna che Husserl nella *Crisi* ci propone. Il tema di queste pagine è scontato: Husserl deve parlarci di Kant, del filosofo con cui la sua ricostruzione della filosofia moderna significativamente si conclude. Ma se proprio qui Husserl deve parlare di Kant e non di altri è perché Kant è il filosofo delle *sintesi* dell'esperienza o, più propriamente, del *sintetico a priori* come condizione di possibilità dell'unità di un'esperienza oggettuale. Riflettere su Kant significa allora rivolgere l'attenzione ad una filosofia trascendentale che intende rendere conto della nostra esperienza del mondo, restituendo la *centralità che le spetta al problema della sintesi e liberandosi una volta per tutte dagli artifici del finzionalismo*. Che questo sia l'obiettivo della filosofia critica di Kant è difficile contestarlo: basta leggere le prime pagine dei *Prolegomeni* per rendersi conto che, per Kant, l'immagine scientifica del mondo non è mai messa in questione poiché il significato obiettivo della nostra esperienza è un'*acquisizione* di cui si deve rendere conto. Di fronte ai risultati della fisica e delle scienze naturali, il filosofo non può chiedersi *se* si dia un'esperienza di corpi e delle loro necessarie connessioni poiché l'unica domanda che gli è concessa verte sul *come* quest'esperienza sia di fatto *possibile*. Al dubbio scettico che si interroga sull'effettività del conoscere si sostituisce così la domanda tipica del criticismo che si interroga sulla possibilità di un *fatto* indubitabile — la conoscenza, appunto. Di qui la necessità, per il filosofo kantiano, di ripensare il tema della sintesi: se l'esperienza ha un significato obiettivo (e deve averlo, se non vogliamo rinunciare alle scienze) allora non è possibile pensarla così come Hume la descrive — come una connessione accidentale di idee. All'*arbitrarietà* dell'abitudine deve sostituirsi la *ne-*

cessità della sintesi, e ciò significa che il momento della connessione tra i fenomeni deve essere ricondotta ad una funzione intellettuale che — pensandole — lega in un significato obiettivo le sensazioni cui si applica.

È noto che nella *Critica della ragion pura* Kant attribuisce a Hume il merito di averlo destato dal sonno dogmatico, e non vi è dubbio che almeno in un certo senso è legittimo sostenere che la filosofia critica sorge come una risposta ai problemi che la lettura delle *Ricerche sull'intelletto umano* aveva suscitato in Kant. E se le cose stanno così, se in altri termini Kant è il fondatore di una filosofia trascendentale che, ripensando radicalmente la nozione di soggettività e proponendo un nuovo concetto di sintesi, restituisce all'esperienza un significato obiettivo, non si può sostenere che il criticismo kantiano costituisce una prima significativa *anticipazione* della fenomenologia, così come del resto lascia intendere la scelta husserliana (così significativa dal punto di vista storico) di porre la propria filosofia sotto l'egida del trascendentale?

Come vedremo in seguito, a questa domanda si deve rispondere negativamente. Se tuttavia è opportuno anticipare sin d'ora la domanda è perché formularla significa porsi nella giusta prospettiva per intendere il cammino che Husserl ci invita a percorrere nelle sue riflessioni kantiane. Husserl muove da un interrogativo: si chiede infatti se la *Critica della ragion pura* che Kant scrive per venire a capo degli interrogativi posti dallo scetticismo humeano costituisca davvero una *risposta* al problema che Hume si poneva o se non rappresenti invece un tentativo geniale di dare nuova forma ad un ordine di problemi e di temi che appartengono ad un orizzonte teorico che è radicalmente distinto da quello humeano. Rispondere a questa domanda vuol dire innanzitutto rammentare quale sia il *problema di Hume* — un problema che, per Husserl può essere così formulato: Hume intende gettare le basi di una riflessione di carattere descrittivo che, assumendo come suo unico terreno di indagine la sfera *puramente immanente dei vissuti di coscienza*, mostri la genesi costitutiva del mondo, dell'io e della totalità dei concetti di cui ci avvaliamo. Il motto berkeleyano deve valere, in altri termini, come indicazione di un autentico *progetto filosofico*: l'esse deve esser ricondotto al *percipi* come al terreno della sua effettiva

fondazione. Ma se questo è, almeno per Husserl, il problema humeano, allora è evidente che la *Critica della ragion pura* non si muove su questo stesso terreno: Kant *non* si dispone sul terreno di un'indagine psicologica e descrittiva e non cerca di mostrare la genesi psicologica dei nostri concetti e delle nostre credenze che vertono sul mondo esterno. La riflessione kantiana non mira a sgomberare gli ostacoli che si frappongono ad una descrizione immanente dei vissuti di coscienza; il suo problema è un altro: Kant muove dalla constatazione che vi è una conoscenza obiettiva del mondo e a partire di qui si domanda *quali siano le funzioni a priori che debbono essere poste nella soggettività se si vuole che sia in generale possibile un'esperienza che abbia un significato oggettivo*. La via di Kant è una via *regressiva*: muove dal risultato della conoscenza per chiedersi quale sia la forma che il processo conoscitivo deve assumere se vuole raggiungere quei risultati che di fatto rende per noi accessibili. Per Hume, invece, si deve seguire un cammino costruttivo che proceda dai dati sensibili, per risalire di qui agli oggetti conosciuti.

Ora, le filosofie non hanno soltanto un contenuto teoretico, ma acquistano anche in ogni epoca storica uno stile che le contraddistingue, ed io credo che in questa contrapposizione sia possibile scorgere un dissidio che caratterizza in profondità l'atteggiamento mentale che è proprio dell'empirismo e del razionalismo dell'età moderna. Questo dissidio ci si presenta in una duplice forma, che non cancella tuttavia la sua profonda unità che concerne, in ultima analisi, la funzione della filosofia e il suo rapporto con ciò che intende spiegare. E se ci poniamo in questa prospettiva, il filosofo empirista ci appare innanzitutto nella veste di chi esercita una costante e sprezzante ironia nei confronti delle costruzioni della metafisica e delle credenze comunemente condivise, laddove il filosofo razionalista deve apparirci invece come una forma della coscienza etica, come il teorico che dedica il proprio lavoro al consolidamento delle conoscenze acquisite e dei valori che ritiene si debbano condividere. Ma il quadro può essere in qualche misura rovesciato, senza tuttavia alterare il senso del problema. Il filosofo dell'empirismo settecentesco — osserveremo ora — elabora in vario modo le sue teorie, ma si lascia nella norma guidare dall'*etica della fondazione*: vero è, a suo avviso, solo ciò che può essere rag-

giunto costruttivamente a partire dai dati della sensibilità, — e tutto ciò che non resiste a questa prova deve essere scartato come un *pregiudizio* di cui ci si deve liberare. L'empirismo è dunque una filosofia critica ed antidogmatica che chiede al filosofo di costringersi ad un atteggiamento teorico caratterizzato da una grande apertura mentale e insieme anche dalla disponibilità a smascherare come pregiudizi le convinzioni e i valori del proprio presente. Diversamente stanno le cose per il filosofo del razionalismo classico per cui vale invece l'*etica del risultato*: di fronte alla ricca compagine di senso che comunque si dà nella nostra esperienza il filosofo razionalista tende a far valere l'istanza del rispetto e dell'ascolto. Il nemico del razionalismo è lo scetticismo o, più in generale, la ragione testarda di chi sacrifica la validità delle convinzioni da tutti condivise sull'altare di ciò che per la sua filosofia si pone come un dato indiscutibile.

Se ci si pone in questa prospettiva, non vi è dubbio che la filosofia kantiana deve fin da principio tradire la sua intima consonanza con i principi del razionalismo: anche per Kant la riflessione sull'esperienza è vincolata alla tesi secondo la quale le scienze e la nostra certezza in un mondo obiettivo costituiscono un sapere che può certo essere interpretato nel suo senso, ma che non può essere in alcun modo indebolito o corretto. Non è un caso allora se la riflessione trascendentale assume, in Kant, la fisionomia di un'indagine sulle condizioni che *rendono possibile* un'esperienza obiettiva: il diavolello cartesiano può costringerci a riconoscere che la conoscenza si muove sul terreno fenomenico, ma non può farci dubitare della necessità dei nessi fenomenici che debbono essere comunque presupposti. Anche se la sensibilità ci porge soltanto sensazioni, noi abbiamo esperienza di un mondo di cose, e ciò significa che il materiale sensibile deve essere in qualche modo integrato dalla soggettività esperiente: la povertà dei materiali sensibili non si riverbera dunque in una negazione di principio della validità della conoscenza, ma si pone come un indice del necessario fungere della soggettività che nelle pagine kantiane ci appare come il titolo generale cui ricondurre un insieme di funzioni categoriali che danno una forma necessaria all'esperienza e che svelano la loro matrice intellettuale nella loro diretta derivabilità dalla tavola delle forme logiche del giudizio.

Anche in questo Kant rivela la sua ascendenza razionalistica. Per il razionalismo, la logica svolge infatti una funzione esemplare: come forma del pensiero puro e di una ragione a priori, alla logica spetta infatti il compito di individuare le strutture dell'essere in sé degli oggetti, quelle strutture che non possono essere direttamente colte dalla percezione (*ivi*, pp. 120-121). La ragione e, in quanto ragione dispiegata, la logica debbono poter disegnare il sistema del mondo — quel mondo logicamente strutturato di cui si legge nei sistemi metafisici dell'età moderna.

Ora, a questa funzione generale della ragion pura e della logica Kant è costretto a rinunciare, sia perché coglie la natura puramente analitica della logica, sia perché Hume gli mostra che la metafisica come dottrina logica e razionale dell'essere è del tutto arbitraria, poiché non vi è una ragione che garantisca la legittimità dell'inferenza dalla forma logica alla forma ontologica del mondo:

Kant, che aveva già subito qualche influsso dalla psicologia empirica, si rese conto, attraverso Hume, che tra le pure verità di ragione e l'obiettività metafisica si apriva un abisso incomprensibile; si rese conto cioè dell'impossibilità di capire come queste verità di ragione potessero venir impiegate per la conoscenza delle cose. Così l'esemplare razionalità delle scienze naturali matematiche si trasformò in un enigma (*ivi*, p. 121).

E tuttavia, se Kant rifiuta di attribuire alla logica un significato metafisico, non rinuncia per questo a cercare nella necessità delle sue forme il fondamento dell'oggettività, e l'*oscura invenzione* kantiana della logica trascendentale si muove proprio in questa direzione. La logica non disegna la struttura profonda dell'essere — questo è, per Kant, l'insegnamento che si deve trarre dall'opera di Hume. Proprio come il dubbio delle *Meditazione*, anche Hume intende — per Kant — farci riflettere sul varco che si apre tra l'esperienza immanente e il suo presunto significato trascendente. In Hume tuttavia — ed è questo, per Kant, il problema humeano — dal terreno dell'immanenza non può liberarci nemmeno la necessaria conclusività della logica, che non può in alcun modo aspirare ad assumere un significato trascendente. La logica si muove sul terreno dell'analiticità: la sua esattezza è l'eco della sua assoluta incapacità di parlarci. Su questo punto Hume ha per-

fettamente ragione, e ciò per Kant è quanto dire che dalla metafisica del razionalismo è necessario prendere commiato.

E tuttavia la ragion pura non deve interamente abdicare al suo compito e la metafisica non è per questo diventata un capitolo chiuso; il filosofo razionalista può riscoprire ciò che in esse cercava se *impara a declinare le pretese ontologiche della ragione nelle istanze trascendentali dell'intelletto* come forma soggettiva a priori che il soggetto impone ai materiali dell'esperienza. Così, la funzione che deve essere negata alla logica sul terreno ontologico può essere riguadagnata sul terreno fenomenico: alla deduzione metafisica delle strutture ontologiche dalle leggi della ragion pura deve sostituirsi la deduzione trascendentale delle funzioni categoriali dalle forme del giudizio. Ciò che determina l'unità formale del giudizio sul terreno puramente logico deve così determinare anche quali siano le funzioni categoriali della soggettività che permettono all'io di compitare i materiali sensibili nell'unità di un'esperienza obiettiva. Ai giudizi analitici della logica formale si contrappone così la subordinazione dell'esperienza alla forma sintetica a priori dei giudizi logico-trascendentali.

Di qui la specificità della posizione kantiana. Kant non si pone nel solco aperto dalle filosofie empiristiche, la sua filosofia non intende affrontare il problema posto da Hume; l'interrogativo che la muove è un altro: Kant si chiede come sia possibile che la logica come insieme di funzioni obiettivanti possa condurci ad una conoscenza obiettiva e trova la soluzione a questo suo problema nella riconduzione dell'esperienza al terreno fenomenico e nella derivazione della logica trascendentale come forma soggettiva dell'esperire dalla forma analitica del giudizio. E che, lungo questo cammino, Kant non potesse muoversi sul terreno di un'analisi fenomenologico-descrittiva è un fatto di cui non è difficile intendere la ragione: la via che conduce all'esperienza procede a ritroso — procede dalle evidenze razionali del giudizio. Ed è proprio di questo carattere regressivo dell'indagine kantiana che dobbiamo ora cercare di rendere conto.

2. Il metodo regressivo di Kant

Nelle considerazioni critiche sul pensiero kantiano che Husserl ci pro-

pone vi è un termine che compare con frequenza: il termine “regressivo”. Nel significato che Husserl attribuisce a questo termine ci siamo già imbattuti: per Husserl, il metodo kantiano che guida la *Critica della ragion pura* o i *Prolegomeni* è un metodo regressivo, poiché Kant non indaga la genesi costitutiva dei concetti e del mondo così come noi lo esperiamo, ma muove piuttosto dalla certezza del mondo obiettivo della fisica per dedurre di qui quale debba essere la forma che l’esperienza stessa deve assumere per essere appunto conoscenza obiettiva della realtà fenomenica. La via che Kant ritiene giusto seguire non procede dunque dal basso verso l’alto — dalle sensazioni semplici alla loro connessione in una trama sintattica — ma si orienta nella direzione inversa: muove dalla conoscenza scientificamente strutturata per chiedersi quali siano le forme che la soggettività trascendentale deve “aggiungere” ai dati sensibili.

Ora, la scelta di porre il risultato della conoscenza come il dato primario della riflessione critica è uno dei tratti più tipici della filosofia kantiana e non è difficile scorgere qui la radice di quel duplice fungere della ragione che per Husserl caratterizza la filosofia trascendentale kantiana. Per Kant

la ragione ha un duplice modo di fungere e di rivelarsi. Il primo modo è quello del suo auto-dispiegamento sistematico, dell’auto-rivelazione nella libera e pura matematizzazione, nel farsi delle scienze puramente matematiche. Tuttavia essa presuppone ancora la formazione dell’“intuizione pura” che inerisce alla sensibilità. Il risultato obiettivo delle due facoltà è la matematica pura in quanto teoria. Il secondo modo è quello del costante e segreto fungere della ragione, la quale razionalizza costantemente e ha già sempre razionalizzato i dati sensibili. Il suo risultato obiettivo è il mondo degli oggetti sensibili-intuitivi — il presupposto empirico di qualsiasi pensiero scientifico (*ivi*, p. 122).

In queste considerazioni husserliane, che forse non colgono *esattamente* nel segno, non è tuttavia difficile scorgere la generalizzazione di un problema che di fatto guida la deduzione trascendentale kantiana. Kant è convinto che le strutture dell’esperienza debbano essere ricavate dalle funzioni logiche della soggettività, ma che per far luce sulla logica del *conoscere* — sulla logica trascendentale — si debba necessariamente muovere dal terreno della logica in senso proprio —

dalla logica del giudizio. Di qui il nerbo dell'argomentazione husserliana: Kant distingue la scienza dall'esperienza, ma riconduce poi le legalità dell'esperire al fungere segreto della ragione che ripete sul piano della prassi esperienziale la funzione di ordinamento che esercita nel campo proposizionale. E ciò è quanto dire che la forma logica del giudizio deve essere cercata anche sul terreno dell'esperienza, che viene così regressivamente costruito a partire dalle forme della logica proposizionale. Scrive Husserl:

Sono queste, se non erro, le considerazioni che guidano dall'interno la ricerca di Kant. Infatti, mediante un procedimento regressivo, egli cerca di mostrare questo: se l'esperienza nel suo complesso deve essere veramente esperienza di oggetti naturali, di oggetti disposti in un'obiettiva verità, e quindi secondo l'essere o il non essere, secondo certe loro strutture, e se quindi devono poter essere conosciuti sistematicamente, allora il mondo che appare intuitivamente deve essere già un prodotto della facoltà dell'intuizione pura e della ragion pura, di quelle stesse facoltà che si esprimono nel pensiero esplicito della matematica e della logica (*ivi*, p. 122).

Dall'esperienza scientificamente strutturata si risale così ad un'insieme di funzioni che debbono rendere possibile l'esperienza stessa — anche l'esperienza del mondo della vita. Ma se le funzioni cui il metodo regressivo ci conduce debbono essere pensate come condizioni di possibilità di ogni esperienza in quanto tale, allora ne seguono due diverse conclusioni. La prima è che ogni esperienza dovrebbe essere fin da principio vincolata alle regole e alle strutture dell'esperienza scientifica: l'esperienza deve essere fin da principio un'esperienza *conoscitivamente atteggiata*. Ma vi è una seconda conseguenza che deve essere tratta e che è, per Husserl, della massima importanza: se ogni esperienza presuppone, come sua condizione di possibilità, la soggettività categoriale, allora è in linea di principio evidente che la soggettività categoriale in quanto tale può essere pensata come il risultato di una dimostrazione per assurdo ("se non vi fosse un x tale che ... allora non vi sarebbe un'esperienza obiettiva. Ma un'esperienza obiettiva vi è, dunque ..."), ma non può essere invece direttamente esperita. In altri termini: il metodo regressivo kantiano si traduce in una vera e propria negazione della possibilità di descrivere

direttamente l'operare della soggettività. Così, nella prospettiva kantiana, dobbiamo dire che vi è necessariamente un "Io penso", poiché l'unità dell'appercezione trascendentale è una condizione di possibilità dell'unità dell'esperienza e funge da sostrato di ogni concreta unificazione categoriale. E tuttavia, non appena ci chiediamo in che cosa consista l'attività dell'io che ci permette di considerare mie le esperienze che appartengono all'unità di un determinato decorso percettivo, siamo interamente abbandonati dal testo kantiano. Certo, nelle pagine in cui introduce questo concetto Kant ci concede di riflettere su un esempio — un fatto, questo, che non è affatto consueto nella *Critica della ragion pura*. Così leggiamo che l'io penso è chiamato in causa dal bisogno di *unità* che si fa avanti quando, per comprendere *come* il molteplice dell'intuizione si connetta nella forma geometrica della retta, disegniamo quella figura su un foglio. Il disegno, tuttavia, di per se stesso non è nulla, poiché il concetto geometrico di retta si coglie soltanto nella regola che guida il nostro effettivo tracciarla: la natura operativa dei concetti geometrici può essere così effettivamente attinta solo se poniamo l'accento sul momento della costruzione, su questa prassi che dura nel tempo ma che ha un senso solo se il suo trascorrere non cancella l'unità del processo. Se nel tracciare la linea sul foglio si susseguissero punti a punti, ma non vi fosse la coscienza dell'unità di quel tracciare il molteplice dell'intuizione non sarebbe unificato in virtù di una regola concettuale — il percorrere operativamente la forma non aggiungerebbe nulla al suo esserci per l'intuizione.

Forse quest'esempio ci basta, forse abbiamo davvero compreso l'esigenza su cui Kant vuole farci riflettere. E tuttavia l'io penso di cui abbiamo imparato a riconoscere la necessità deve restare egualmente avvolto nel mistero, poiché in nessun modo ci è dato sapere come esso operi. Sappiamo solo che opera e che è una funzione intellettuale: questo è tutto. Ma ciò è quanto dire che i concetti kantiani non hanno soltanto l'astratta indeterminatezza che è propria delle funzioni della logica trascendentale, ma sono resi ancor meno afferrabili dal divieto di un'indagine descrittiva che li mostri nel loro concreto operare. Che le funzioni trascendentali della soggettività vi siano non ce lo mostra un'analisi descrittiva, ma solo la serie di dimostrazioni per assurdo che si legano al procedimento regressivo kantiano. Husserl parla a

questo proposito della natura mitica dei concetti kantiani, e la ragione di questa scelta espressiva così peculiare possiamo ormai intenderla: per Husserl Kant racconta, ma non descrive la soggettività. E proprio come nella narrazione mitologica un qualche evento consueto — il sorgere e il tramontare del sole, per esempio — trova una sua peculiare spiegazione in un racconto che dimentica ben presto gli astri per trasformare i loro accadimenti nella trama di un agire, così le pagine kantiane spiegano l'evento più consueto — la nostra esperienza di oggetti — dimenticandosi dell'io empirico e raccontandoci le gesta della soggettività trascendentale.

All'origine della mancanza in Kant di un metodo intuitivo vi è, per Husserl, ancora una volta l'incapacità di ripensare il compito e la natura della psicologia:

Probabilmente una critica più profonda mostrerebbe come Kant, pur volgendosi contro l'empirismo, rimase debitore nella sua concezione dell'anima e dei compiti della psicologia, appunto di questo empirismo; come l'anima sia per lui un'anima naturalizzata, concepita come una componente dell'uomo psicofisico nel tempo della natura, della spaziotemporalità [...] Proprio per questo, per il fatto che egli intende la percezione interna in senso empiristico e psicologico e perché insieme, messo in guardia dalla scepri humeana, teme qualsiasi ricorso alla psicologia come un perversimento controsenso dell'autentica problematica dell'intelletto, egli cade in concetti mitici (*ivi*, p. 144).

Ma appunto su questo tema Husserl non intende soffermarsi più a lungo, e noi lo seguiamo di buon grado poiché non è possibile aprire qui un nuovo fronte di indagini. Il nostro obiettivo, del resto, non è Kant, ma il rapporto che, nelle pagine della *Crisi*, Husserl coglie tra la sua fenomenologia e la filosofia critica di Kant — questa prima forma sistematica di filosofia trascendentale che si sforza di superare gli esiti scettici dell'empirismo humeano. Ora, far luce su questo rapporto significa di fatto rispondere all'interrogativo che avevamo formulato precedentemente quando ci eravamo chiesti se il criticismo kantiano costituisse una prima significativa anticipazione della fenomenologia husserliana o se si ponesse invece come un estremo tentativo del razionalismo metafisico di venire a capo dei problemi che già Cartesio aveva sollevato nella sua *Prima meditazione*. Gli argomenti che ab-

biamo raccolto nel nostro commento alle pagine husserliane ci permettono di fare la nostra scelta in questa antitesi: anche se Husserl sente il bisogno di porre la sua filosofia sotto l'egida di un concetto kantiano (la fenomenologia è appunto fenomenologia *trascendentale*) e anche se nelle pagine della *Crisi* è forte la tentazione di ricollocare la propria filosofia nell'alveo di quella cultura germanica da cui l'ebreo Husserl era stato da poco radiato, non vi è dubbio che l'indagine kantiana ci appaia in queste pagine come l'ultima geniale ramificazione di un tronco cui la fenomenologia non appartiene. Kant è l'erede del razionalismo metafisico e le sue indagini non sono volte a rispondere alle difficoltà dell'empirismo, che è un orizzonte teorico che non gli appartiene, ma a permettere ad una concezione in senso classico razionalistica di superare la scepsti di Hume:

Kant non rientra in quella linea di sviluppo che procede da Cartesio e passa attraverso Locke; egli non è il continuatore di Hume. La sua interpretazione della scepsti humeana e il modo in cui egli reagisce ad essa sono condizionati dalla sua derivazione dalla scuola wolffiana (*ivi*, p. 119).

Credo che questo giudizio storico vada condiviso, e tuttavia ciò che davvero è importante per noi è sottolineare il senso che queste considerazioni rivestono agli occhi di Husserl. Sottolineare l'appartenenza di Kant alla scuola del razionalismo wolffiano significa infatti indicare le ragioni per le quali Kant non sente il bisogno di disporsi sul terreno delle indagini descrittive, ma ritiene possibile seguire la via che procede "dall'alto" e che regredisce dal giudizio all'esperienza. Kant è un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo: la funzione conoscitiva della logica è per lui una certezza indubitabile, e Hume può soltanto convincerlo della necessità di porre l'operare del *logos* non sul terreno dell'essere, ma sul piano soggettivo dell'esperienza. Di qui, come abbiamo osservato, la natura *mitica* dei concetti kantiani, la loro incapacità di assumere una dimensione intuitiva: l'ego kantiano non è il titolo sotto cui raccogliere le molteplici forme dei *cogitata qua cogitata*, ma è un insieme di funzioni logiche che debbono essere presupposte, proprio perché non possono essere esperite.

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci permettono del resto di comprendere perché la nozione di *sintesi* che emerge dalle pagine kantiane non può essere una risposta al problema fenomenologi-

co dell'unità dell'esperienza. Per Kant, la sintesi ci riconduce all'operare categoriale della soggettività: sintesi vi è perché vi sono i concetti puri dell'intelletto e la loro capacità di integrare i dati sensibili che, come Hume ha suo malgrado insegnato, sono insufficienti per spiegare l'esperienza nella complessità delle sue trame di senso. Ora, tutto ciò che non può derivare dalla sensibilità ma che comunque appartiene alla nostra esperienza del mondo deve essere ascritto ai meriti teoretici della soggettività trascendentale che dobbiamo pensare come un insieme di funzioni a priori, di regole puramente formali di unificazione che debbono poter essere operativamente applicate ai materiali sensibili. Di qui la natura della sintesi che, per Kant, è necessariamente una sintesi *intellettuale*: per poter essere unificata, la successione dei dati di coscienza deve essere pensata dalla soggettività, cui spetta il compito di intenderla secondo una certa forma categoriale. Aver coscienza dei dati sensibili vuol dire allora, per Kant, pensarli e quindi *intendere* il loro fattuale succedersi alla luce di una *forma* (la quantità, la causalità, l'inerenza,...) che gli attribuisce un senso ed una validità obiettiva: nell'uno dopo l'altro della *coscienza* sensibile l'intelletto, in virtù delle sue forme, legge una molteplicità di relazioni che trasformano il significato dell'esperienza che diviene ora il terreno in cui si manifestano una molteplicità di nessi che acquistano così un *significato fenomenico* e non soltanto una realtà fattuale per la coscienza — l'uno dopo l'altro dei dati sensibili diviene l'*uno e uno e uno...* della quantità, l'*uno per l'altro* della causalità, l'*uno dell'altro* che esprime l'inerenza, e così via.

In queste poche considerazioni, che meriterebbero uno sviluppo più ricco, è racchiusa l'idea di esperienza che Kant nella sua *Critica della ragion pura* ci propone. E come tutte le grandi idee, alla difficoltà del dettaglio fa da contrappunto la semplicità del pensiero da cui si muove. Il pensiero è questo: i legami associativi tra le idee non sono sufficienti per esprimere le relazioni interne ai fenomeni e ciò chiede che vengano *presupposte* le forme intellettuali che ci permettono di attribuire all'esperienza il senso che ha, ma che non può trarre dai materiali sensibili. Di qui la soggettività kantiana come titolo generale di ciò che è a priori, come sistema di forme intellettuali che debbono essere appunto presupposte — e ciò significa che una *chiarificazione dei*

concetti categoriali è, in linea di principio, esclusa: ciò che deve essere presupposto non può essere poi giustificato. Così, se la *Critica della ragion pura* può insegnarci qualcosa su quale sia la natura della quantità o della causalità è solo perché le categoria pure pongono il problema della loro applicazione — è solo perché si deve mostrare la dimensione intuitiva che legittima il loro uso empirico.

Diversamente stanno le cose per Husserl. Se ci si dispone in una prospettiva fenomenologica — se, in altri termini, ci si pone effettivamente il compito di rispondere al problema di Hume — allora non è più possibile accettare come ovviamente valide le categorie pure dell'intelletto e i giudizi sintetici a priori che ne scaturiscono, ma si dovranno descrivere le differenti forme di connessione che hanno luogo sul terreno dell'esperienza. Ma ciò significa che la tematica della sintesi non appartiene necessariamente al raggio di azione della soggettività e che è quindi in linea di principio lecito distinguere tra *sintesi attive* e *sintesi passive*, tra nessi istituiti dagli interessi della soggettività esperiente e nessi che chiamano invece in causa la natura dei materiali esperiti. Ai giudizi sintetici a priori in cui, per Kant, si esprimono le operazioni categoriali della soggettività si debbono allora contrapporre i nessi che sono imposti dalla natura di ciò che è esperito — all'apriori formale e soggettivo l'apriori materiale.

Avremo modo di addentrarci almeno un poco nell'articolata trama di questi concetti husserliani. Qui dobbiamo accontentarci di richiamare alla mente ciò cui già abbiamo fatto riferimento nel corso delle nostre considerazioni storico-critiche. Prendiamo per esempio la trama dei nessi causali che, per Kant, sembra necessariamente chiamare in causa l'intelletto come facoltà di pensare una successione sensibile nella forma non più dell'uno dopo l'altro, ma dell'uno per l'altro; e ora chiediamoci: possiamo davvero pensare ogni successione percepita come un nesso causale? Tutte le mattine quando esco di casa vedo le stesse persone che vanno al lavoro, ma posso davvero pensare che vadano al lavoro perché sono appena uscito da casa? Naturalmente no: vi sono infinite successioni che si presentano costantemente ma che non possiamo affatto pensare alla luce di un nesso causale, — un fatto questo su cui Kant sarebbe disposto a convenire, salvo tuttavia restare in debito di una spiegazione importante: perché non riusciamo ad

esperire quel nesso di successione come se fosse un nesso causale, mentre ci sembra del tutto naturale esperire così il legame che lega l'uno all'altro il piegarsi del chiodo sotto i colpi del martello?

Ma se talvolta non sappiamo pensare un nesso causale tra due fenomeni, spesso invece la causalità si impone prima di ogni possibile pensiero, come sa qualsiasi bambino piccolo che sperimenta il nesso tra il suo percuotere con un mestolo la pentola e il suono che ne deriva. E qui non vi è davvero nulla che si debba pensare, ma solo qualcosa che si può *descrivere*: vi è la concomitanza tra i fenomeni, la dipendenza funzionale tra la forza del colpo e l'intensità del suono, la coerenza tra la determinatezza intuitiva dei materiali e la modalità timbrica della loro risposta alla percussione, e così via. Ma ciò è quanto dire che i nessi tra i fenomeni non debbono essere presupposti dalla soggettività cui si chiede di far fronte alla natura amorfa dei materiali percepiti, poiché tutto è già dato sul terreno fenomenico, nella forma di decorso che lega gli uni agli altri gli eventi percepiti: prima di ogni agire della soggettività e prima di ogni subordinazione del materiale percettivo alle categorie dell'intelletto, l'esperienza ci mostra già una struttura peculiare — quello stile causale che fa comunque parte della nostra esperienza del mondo.

Di questi nessi che si muovono sul terreno fenomenico e che non implicano affatto il fare della soggettività Kant tace, ed è difficile qui non scorgere la validità di un'osservazione che il giovane Schopenhauer doveva rivolgere al filosofo cui più si sentiva vicino: Kant impone alla soggettività un compito inarrivabile solo perché non vuole riconoscere i diritti della sensibilità. E viceversa: la sfiducia nell'esperienza sensibile è la moneta con cui pagare le enfasi sulla funzione attiva della soggettività, sul suo porsi come una forma logica che plasma secondo forma e ragione i materiali informi della recettività. In questo Kant è davvero debitore nei confronti della filosofia dell'esperienza di matrice humeana: proprio come per Hume, anche per Kant l'esperienza sensibile è in linea di principio incapace di esibire altri nessi che non siano quelli della mera successione di idee, tra loro connesse dal cemento estrinseco della somiglianza e dell'abitudine.

Sulla natura dei nessi sintetici che si danno sul terreno

dell'esperienza percettiva dovremo ritornare in seguito. Ora, tuttavia, possiamo trarre le fila di questo intricato confronto che Husserl intrattiene con la filosofia kantiana. Kant è, per Husserl, un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo, ed in questa originaria matrice del suo pensiero è da un lato racchiusa la sua cecità rispetto al problema di Hume e, dall'altro, la sua predilezione per un metodo regressivo ed in linea di principio non intuitivo. La via kantiana è la via del razionalismo: Kant muove dal presupposto che l'immagine scientifica del mondo sia indubitabile — quell'immagine che le ontologie del razionalismo pretendevano di saper tracciare con l'inchiostro della ragione — per ricavare poi di qui quante e di quale natura siano le forme dell'intelletto che debbono essere pensate nella soggettività perché siano possibili una matematica e una fisica pure. Di quelle forme a priori vi è bisogno, anche se Hume ci ha insegnato che non è possibile pensare che la logica ci parli delle cose in se stesse: i principi della metafisica debbono divenire così forme della soggettività, criteri logici per dare forma necessaria ad un'esperienza sensibile che di per sé può essere ancora pensata secondo il modello empiristico di Berkeley e Hume. Di qui l'enigma della soggettività kantiana, il suo porsi come il frutto di una dimostrazione per assurdo (se non vi fosse una soggettività categoriale allora la fisica e la matematica non sarebbero che una finzione insensata; ma la fisica e la matematica pure vi sono: deve esistere dunque una soggettività che le renda possibile), il suo apparirci come un'eterea *costruzione logica* in cui non possiamo in linea di principio riconoscerci: l'io puro della filosofia prende commiato dall'io empirico e se a quest'ultimo è concesso l'uso della prima persona, all'io penso kantiano spetta necessariamente la terza. Come abbiamo osservato, è questo il punto da cui muovono le critiche husserliane, volte a rifiutare il metodo regressivo kantiano e quindi anche la sua tendenza ad approdare a concetti mitici, a funzioni impersonali che non possono essere descritte né ulteriormente giustificate.

E tuttavia, nelle pagine husserliane su Kant prende implicitamente forma una nuova critica che dà ragione dello strano intreccio che lega queste pagine sulla filosofia kantiana ad un primo rapido cenno alle tematiche del mondo della vita e cioè del mondo fatto di cose e persone in cui viviamo. Di questo mondo Kant non può parlare: la natura

stessa della sua filosofia — sospesa tra l'empirismo delle impressioni sensibili e il razionalismo delle forme a priori del conoscere — di fatto glielo impedisce, poiché di un mondo di cose si può parlare solo se ci si dispone sul terreno dell'obiettività del conoscere. Vale ancora una volta la dialettica cui abbiamo dianzi fatto riferimento: per poter *avvertire* il bisogno della soggettività trascendentale Kant si *costringe* a pensare la sensibilità secondo il modello humeano, e ciò fa sì che di un mondo di cose si possa a suo avviso parlare soltanto quando ci si è finalmente disposti sul terreno di un'esperienza conoscitivamente atteggiata. L'esperienza prescientifica finisce così per dissolversi nella trama psicologica dei vissuti dell'io, e se di un mondo di oggetti (fenomenicamente intesi) si può parlare è solo se ci si dispone fin da principio sul terreno obiettivistico del reale inteso come aperta concatenazione di meri corpi.

Di qui la piega che il discorso husserliano doveva assumere. Dalla critica alla riflessione kantiana non emerge soltanto un'indicazione sufficientemente precisa sulle forme che la fenomenologia trascendentale deve far sue, ma deriva anche una constatazione di carattere più generale: l'obiettivismo non è soltanto una filosofia che rende enigmatica la soggettività e che ci costringe a dimenticare nell'indicazione di un mondo obiettivo la prassi di obiettivazione che ad esso ha condotto — è anche una *filosofia* che ci *impedisce* di *pensare al mondo della vita* come ad un insieme di certezze relativamente stabili che sono presupposte da ogni ulteriore prassi e che debbono, proprio per questo, essere descritte e comprese filosoficamente.

LEZIONE OTTAVA

1. *Il mondo della vita: considerazioni introduttive*

Nelle precedenti lezioni abbiamo cercato di mostrare quale fosse il cammino che Husserl ritiene necessario compiere se si vuole comprendere la fenomenologia come una risposta alla crisi del presente e quindi anche come l'unica vera soluzione dell'enigma teoretico in cui la modernità rimane invischiata sin da quando il suo padre fondatore — il Cartesio delle *Meditazioni* — scopre la possibilità di una fondazione soggettiva del conoscere e insieme la fraintende pensando la soggettività come una *res cogitans*, come una cosa che sta accanto alle altre e che in sé reca le immagini di ciò che le è esterno. Lungo questo cammino l'idea della fenomenologia si è venuta passo dopo passo delineando in un cammino scandito *esplicitamente* dalle critiche di Husserl e *implicitamente* dalle difficoltà che lo scetticismo scopre nei presupposti del razionalismo dogmatico e nel finzionalismo empiristico. Ci siamo così gradualmente convinti (o almeno: Husserl vorrebbe che ci fossimo gradualmente convinti) della necessità di una *filosofia trascendentale*, e quindi di una filosofia che *non consideri l'esperienza come un fatto tra gli altri*, ma come il *terreno ultimo cui ricondurre ogni posizione d'esistenza*. L'esigenza di una filosofia trascendentale si è poi venuta mostrando nel nesso che la lega ad un approccio *descrittivo*: per Husserl, sottolineare la dimensione trascendentale delle indagini fa tutt'uno con il riconoscimento che il compito dell'indagine filosofica altro non è se non quello di descrivere gli aspetti caratterizzanti della nostra esperienza, poiché far luce sul significato delle parole di cui ci avvaliamo vuol dire mostrare quanto intricata sia la rete delle esperienze che sono chiamate in causa dalla costituzione del loro senso. Ora, disporsi in una prospettiva descrittiva e, insieme, trascendentale significa anche rifiutare sin da principio la tesi secondo la quale l'esperienza può essere pensata come un evento che accade nella soggettività psicologica: liberare la descrizione dai presupposti dell'obiettivismo significa allora comprendere come gli oggetti della

nostra esperienza non siano riconducibili al linguaggio del fenomenismo berkeleyano. Non si può parlare come il volgo e pensare come il filosofo — per rammentare lo *slogan* della filosofia berkeleyana, e ciò significa che una teoria rappresentazionistica della percezione si muove di per sé su un terreno che trascende lo spazio proprio di una filosofia descrittiva. Infine, dalla discussione della filosofia di Hume e di Kant abbiamo ricavato l'idea di una filosofia che, liberandosi dalla tesi secondo la quale l'esperienza altro non sarebbe che mera successione di idee, sia capace di ripensare radicalmente il problema della *sintesi* e mostri quindi come sia possibile una descrizione dei nessi su cui poggia la nostra consapevolezza di un mondo esterno — di quel mondo della vita in cui siamo e viviamo.

Da qui, da questa delineazione dei risultati che è possibile ricavare da un'indagine storica e critica sull'età moderna, Husserl muove — come sappiamo — ad una riflessione volta a far luce sul *mondo della vita*. La rapidità di questo passaggio non deve stupirci poiché vi è, per Husserl, un nesso tra la teoria dell'esperienza che attraversa il pensiero moderno e la sua incapacità di rendere conto del mondo della vita: sottolineare la centralità della *Lebenswelt*, ribadire il suo porsi come il terreno su cui normalmente ci muoviamo e su cui infine poggia ogni prassi di carattere conoscitivo ed obiettivante significa allora da un lato raccogliere sotto un titolo generale ciò di cui una teoria non contraddittoria dell'esperienza deve poterci parlare e dall'altro proseguire su un diverso piano quel ripensamento critico delle filosofie trascendentali cui è dedicata la riflessione storica che occupa la seconda parte della *Crisi*.

Sotto un titolo generale, appunto, perché parlare di mondo della vita non significa, per Husserl, fare riferimento ad un definito universo conoscitivo, ma richiamarsi da un lato *in senso generale* al mondo così come ci è dato (al mondo così come lo *troviamo* in una data epoca) e, dall'altro, *in senso specifico*, ad un insieme di certezze che costituiscono l'*ossatura* e la *struttura di fondo* del mondo in cui viviamo.

Quali e quante certezze appartengono a questo nocciolo duro della *Lebenswelt* è un tema su cui dovremo tra poco pronunciarci. Ma un cenno è opportuno darlo sin d'ora. Osserveremo così che del "sapere" della *Lebenswelt* in questa accezione più ristretta fa dunque innanzi-

tutto parte la certezza che vi siano cose esterne a noi di cui abbiamo esperienza e che tuttavia esistono indipendentemente dalla nostra mente, — un fatto questo che traspare nel senso che anima costantemente la nostra prassi e che si esprime nella sicura certezza con cui, per esempio, cerchiamo le chiavi di casa che debbono pure esserci, anche se non riusciamo a vederle. Ma alla *Lebenswelt* e alla prassi che le è propria appartiene anche la consapevolezza che tra queste cose vi sono *differenze* notevoli che possono essere descritte, così come possono esserlo anche le diverse relazioni che tra loro sussistono. Così, per esempio, diremo che vi sono *cose materiali* e *persone*, e che abbiamo esperienza delle diverse relazioni che possono legare tra loro le cose, o le cose alle persone, o infine le persone tra loro, secondo una rete di trame che contraddistinguono il linguaggio delle cose dal linguaggio che si attaglia alle vicende umane e che ci consentono di parlare ora di *relazioni causali*, ora di *nessi motivazionali*. Tutto questo, appunto, lo sappiamo, ma si tratta di un “sapere” che non rimanda ad una vera e propria acquisizione conoscitiva, ma — per così dire — costituisce la *grammatica della nostra esperienza*, ed è prima di ogni effettivo conoscere. Ed è per questo che ci meravigliremmo se qualcuno, tutt’a un tratto ci dicesse con il tono di chi ha fatto una grande scoperta: «Ora so che tra le cose non possono sussistere nessi motivazionali!»: di questa esclamazione che può essere pronunciata solo nei soliloqui della filosofia in realtà non abbiamo alcun bisogno, poiché essa pretende di dire qualcosa che si mostra comunque nella prassi e che determina il senso stesso di ciò che chiamiamo «cosa». Imparare quella proposizione non vuol dire scoprire una verità nuova, ma significa solo saper giocare il gioco linguistico che normalmente giochiamo con gli oggetti materiali; chi la negasse, del resto, non direbbe il falso, ma pronunciarebbe un’assurdità che va non contro altre tesi precedentemente asserite, ma contro il senso implicito in ogni nostra azione. Il “sapere” del mondo della vita non sembra essere dunque affatto un sapere, poiché chi pretendesse di negarlo non si limiterebbe a sostenere la falsità di alcune tesi, ma cancellerebbe l’insieme delle regole che sorreggono la nostra prassi, compresa quella del valutare ed eventualmente del negare la validità di una tesi. Per dirla con Husserl: qui non abbiamo a che fare con un fatto che meriti di essere constata-

to, ma con una struttura a priori dell'esperienza, con un momento di quella rete di nessi essenziali entro cui si gioca ogni esperienza ed ogni acquisizione conoscitiva.

Ora, questa autonomia del mondo della nostra esperienza quotidiana dal mondo delle nostre conoscenze in senso proprio sembra manifestarsi anche nella sostanziale impermeabilità della *Lebenswelt* ai nostri progressi conoscitivi: le certezze del mondo della vita sembrano, in altri termini, nutrire una sovrana *indifferenza* per le acquisizioni della ricerca scientifica. Posso *sapere* che i colori sono solo l'ultimo anello di una catena causale che si dispiega prevalentemente nella soggettività psicologica e che come unico appiglio nella cosa ha la capacità che ad essa compete di riflettere solo certe frequenze d'onda e non altre, — posso saperlo e di fatto che le cose stiano pressappoco così lo si sa sin dai tempi di Democrito, eppure la grammatica della parola «colore» resta ben ferma nel proporci un *uso* ben preciso dei termini che vi si sottomettono: i colori *sono proprietà delle cose* e sono proprio là dove la mano tocca la superficie dell'oggetto. La parola «colore» la usiamo così, e da quest'abitudine non sappiamo liberarci poiché di fatto si situa in una dimensione dell'esperienza che, proprio perché è «prima» di ogni esplicita teorizzazione, sembra essere poi sorda alle sollecitazioni della teoria. Quest'uso linguistico è, alla lettera, un *pre-concetto*, ed è dunque indifferente a ciò che deve accadere sul terreno propriamente conoscitivo.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Le cose cadono perché c'è la forza di gravità, ma obbedire a questa forza fisica non significa ancora *cadere*. La Luna che sorge e tramonta nel cielo obbedisce alla legge di gravità proprio come il proiettile che cade a terra, ma non per questo possiamo dire che la Luna *cade* quando sorge e poi si alza all'orizzonte o quando invece lentamente scende dietro ai tetti delle nostre case: la grammatica della parola «cadere» non riesce a far presa sulle scene che la percezione ci impone. Per quanto studi la fisica, non riesco a *vedere* il movimento della Luna come un cadere, anche se è molto facile *intenderlo* secondo quella legge. Così, riconoscere la grandezza di Newton e la genialità del suo saper cogliere una ragione per assimilare movimenti così diversi dal punto di vista percettivo (il moto violento del cadere e il movimento regolare dei corpi celesti)

non significa affatto bollare come un fatto arbitrario quella vecchia distinzione (che sul terreno percettivo continua del resto a valere): significa invece riconoscere l'insensatezza del tentativo di costruire una teoria del movimento sulla base di un insieme di caratteristiche fenomenologiche. Riconoscere la legittimità dei *preconcetti* — scrive Giovanni Piana nella sua *Filosofia della musica* — non significa tessere l'elogio dei *pregiudizi*, ed un pregiudizio è tanto ritenere che le distinzioni fenomenologiche debbano avere un significato fisico, quanto pretendere che le regole della fisica debbano imporsi sul terreno della *Lebenswelt*. In altri termini: proprio come le strutture percettive dei fenomeni non hanno necessariamente un significato fisico-obiettivo, così sarebbe assurdo pretendere che la lezione della scienza possa sempre far presa sulla nostra esperienza sensibile del mondo.

Di qui la prima conclusione che possiamo trarre: per cogliere la dimensione del mondo della vita non dobbiamo lasciarci determinare dall'immagine scientifica del mondo. Anche se la scienza ci impone *sul suo terreno* un diverso linguaggio, dobbiamo comunque riconoscere che sono in linea di principio legittimi gli usi linguistici di cui quotidianamente ci avvaliamo e che ci consentono di parlare delle cose che vediamo e dei loro colori, del caldo e del freddo, ma anche delle persone con cui scorriamo, del mondo com'era qualche tempo fa e di come ci auguriamo che possa in futuro essere — del mondo dei nostri ricordi e delle nostre aspettative. In una parola: dobbiamo riconoscere che vi è un mondo della vita, un mondo in cui la scienza è presente solo come un'occupazione teorica significativa, ma non ancora come un sapere che debba insegnarci che cosa la realtà davvero è. Perché sia possibile analizzare il mondo della vita è dunque necessario “mettere tra parentesi” le scienze obiettive e quindi astenersi dal dividerne attivamente le tesi, — un compito questo in cui anche lo scienziato si esercita quotidianamente, non appena si *distrae* dalle sue formule. Per indicare l'operazione metodica di cui scorriamo, Husserl si avvale di un termine che ha origine nello scetticismo antico: l'*epoché*. Dobbiamo dunque avventurarci in una prima *epoché* — l'*epoché* dalle scienze obiettive:

è innanzitutto necessaria l'*epoché* da tutte le scienze obiettive. Operare quest'*epoché* non equivale ad astrarre da esse; non basta per esempio un

ripensamento fittizio dell'esistenza umana attuale al di fuori di qualsiasi elemento scientifico. Piuttosto occorre un'*epoché* da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un'*epoché* da qualsiasi presa di posizione critica attorno alla verità o alla falsità della scienza, un'*epoché* persino dalla sua idea direttiva, dall'idea di una conoscenza obiettiva del mondo. In breve: noi operiamo l'*epoché* rispetto a tutti gli interessi teorici obiettivi, rispetto a tutte le finalità e alle azioni che assumiamo e compiamo in quanto scienziati o anche soltanto in quanto uomini avidi di sapere. Tuttavia, attraverso quest'*epoché*, per noi che la operiamo, non sono scomparse le scienze né gli scienziati. Esse continuano ad essere ciò che erano prima: fatti inclusi nel complesso unitario del mondo della vita già dato; soltanto che noi in virtù dell'*epoché* non fungiamo più da cointeressati, da collaboratori, ecc. (*ivi*, p. 164).

Si tratta di un'osservazione abbastanza chiara. Fare *epoché* dalle scienze obiettive non significa fare come se le scienze non fossero mai esistite per immaginarsi in un mondo tanto originario quanto fittizio, ma vuol dire invece *astenersi metodicamente dal condividere la negazione del mondo sensibile* che è racchiusa nella tesi secondo la quale la scienza ci parla del mondo come davvero è e non di ciò che soltanto ci appare. Questo esercizio metodico che ci insegna a non proiettare l'immagine scientifica del mondo sulla *Lebenswelt* ha del resto un qualche precedente già nel linguaggio quotidiano che, come dice Husserl, circoscrive bene il mondo della vita: su questo terreno parliamo senza alcun problema di frequenze d'onda e di colori, dello spazio geometrico e dello spazio intuitivo, sappiamo che l'uomo è una macchina ma non rinunciamo per questo al vocabolario dell'etica. Tutti questi concetti hanno nel linguaggio — nel mondo della vita — un loro posto specifico e una loro specifica legittimità, e l'esercizio di questa prima *epoché* è innanzitutto volto a bloccare sul nascere la pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze, il tentativo di costruire una nuova lingua in cui si dimostri che era privo di senso tutto ciò che credevamo avesse un senso (un'espressione, questa, davvero misteriosa, poiché non è affatto chiaro quale sia il criterio per distinguere ciò che davvero ha un senso da ciò che tutti credono abbia un senso).

Può darsi che le riflessioni che abbiamo sin qui proposto siano sufficienti per cominciare a intravedere che cosa Husserl intenda quando

parla di mondo della vita. E tuttavia, per quanti sforzi si facciano per seguire le raccomandazioni husserliane, un'obiezione resta, per così dire, dietro l'angolo. Quest'obiezione potremmo formularla così: tu parli del mondo della vita e dici che gli usi linguistici che ruotano intorno alla parola «colore» convivono con il sapere delle frequenze d'onda, delle proprietà di riflettanza dei corpi, dei cromorecettori, e così via. Ma questa convivenza potrebbe essere solo un segno dell'*inerzia* del linguaggio, della sua tolleranza verso le forme ataviche, che tuttavia verranno col tempo cancellate. Per esprimerci con un'immagine nota: il linguaggio è come una grande città in cui l'intrico di vie del centro storico convive ancora con l'ordinata rete di strade delle periferie, anche se lentamente il nuovo ha ragione del vecchio e noi sappiamo che presto o tardi lo ricondurrà alla sua norma. Parlare del mondo della vita ed invitare insieme all'esercizio di un'*epoché* che ci impedisca di dichiarare illegittimi una molteplicità di usi linguistici vorrebbe dire allora credere che la mappa della città che oggi apriamo sul tavolo non possa mutare, che al dedalo non possa sostituirsi un ordinato reticolo. E del resto che il senso comune dei nostri avi fosse diverso dal nostro possiamo davvero negarlo? Possiamo davvero chiudere gli occhi sul fatto che ciò che per noi è un fatto meteorologico come molti altri — la pioggia, per esempio — poteva apparire un tempo come un dono divino che doveva essere meritato e preparato con danze e rituali? E se abbiamo col tempo imparato a credere che le nuvole non ci nascondano nulla, perché non dovremmo un giorno adattare il nostro linguaggio a ciò che oggi è divenuto chiaro per noi? L'*epoché*, che dovrebbe liberarci da ogni pregiudizio, sembra così tradursi in un vero e proprio *elogio del preconconcetto*.

Io credo che questo elogio si debba davvero intonarlo, e ho già osservato che la critica dei preconconcetti (questo termine preso alla lettera) possa in realtà rivelarsi un pregiudizio. Che le cose stiano così, almeno per Husserl, non vi è dubbio. Husserl è senz'altro consapevole della possibilità dell'obiezione che abbiamo dianzi formulato, ma ritiene che in essa si esprima una concezione filosofica che ha come suo fondamento il rifiuto dogmatico di un'ipotesi che potremmo formulare così: al di là della sua storicità e della mutevolezza delle culture il mondo della vita ha comunque una sua struttura invariante.

Quest'ipotesi per Husserl deve essere vagliata seriamente:

Noi abbiamo l'orizzonte del mondo quale orizzonte di un'esperienza possibile di cose. Cose: cioè pietre, animali, piante, ma anche uomini e formazioni culturali; ma tutto qui è soggettivo relativo anche se normalmente nella nostra esperienza e nella cerchia sociale che è legata a noi in una comunità di vita, noi perveniamo a fatti «sicuri» e, in certi ambiti, del tutto spontaneamente, senza essere disturbati da circostanze di rilievo [...]. Ma se siamo gettati in un ambiente estraneo, tra i negri del Congo, tra i contadini cinesi, ecc. ci accorgiamo che le loro verità, i fatti che per loro sono assodati e verificati o verificabili non sono affatto quelli che noi riteniamo tali. [...]. Ma quest'imbarazzo scompare appena consideriamo il fatto che il mondo della vita, malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa. Noi possiamo considerarla nella sua generalità e ritenerla, pur con la necessaria cautela, accessibile una volta per tutte e da parte di tutti (*ivi*, pp. 166-167).

Il senso di quest'affermazione è chiaro. Per Husserl occorre distinguere due diversi livelli nella *Lebenswelt*: da una parte vi è la *Lebenswelt* che abbraccia le certezze che valgono per me in quanto uomo di una certa epoca e di una certa cultura, dall'altro vi è la sua struttura invariante, che è implicata non dalla nostra forma di vita ma da *ogni forma di vita in generale*. Riconoscere la relatività e la mutevolezza della prima non significa pensare che anche la seconda possa mutare e muti con il variare delle culture e delle epoche. Di qui il compito che ci si propone: dobbiamo cercare di vagliare la plausibilità di quest'ipotesi e insieme rendere conto di un'oscillazione di senso che è implicita nel concetto di *Lebenswelt* e che ne determina in profondità la funzione filosofica.

2. Vi è una struttura invariante del mondo della vita?

Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto ci siamo imbattuti in un'obiezione che ha un suo indiscutibile fondamento: il mondo della vita, e cioè il mondo che esperiamo e in cui viviamo, è una realtà che muta nel tempo e che *non può essere disgiunta dalle forme di vita degli uomini*. Husserl parla a questo proposito della *Lebenswelt nella sua piena concrezione* per sottolineare come in questo caso si debbano considerare momenti interni al mondo della vita anche le formazioni

di senso che derivano dall'attività soggettiva, sia essa una prassi mitico-espressiva o più propriamente conoscitiva. Ora, proprio in quanto risultato di prassi che possono assumere forme diverse, le formazioni di senso (le teorie scientifiche, per esempio) hanno una loro storicità e una loro mutevolezza: la *Lebenswelt* nella sua piena concrezione varia dunque con il tempo ed è dunque senz'altro lecito dire che il mondo (il linguaggio) cambia insieme alle forme di vita degli uomini. E tuttavia, la conclusione che di qui si vuol trarre — il mondo della vita è un insieme di credenze in cui nulla è sottratto al mutamento — si scontra con un'ipotesi cui Husserl intende dare il massimo peso: l'ipotesi secondo la quale vi sarebbe una struttura invariante del mondo della vita — un nucleo primario della *Lebenswelt* che può essere ritrovato al di là e al di sotto degli arricchimenti di senso che intorno ad esso crescono.

Ora, per comprendere quali voci parlino a favore di quest'ipotesi è forse opportuno riesaminare più da vicino l'esempio che abbiamo dianzi discusso: guardiamo alla finestra e diciamo che piove, e questo che è per noi un fenomeno le cui cause ci sono nel complesso note, un tempo doveva apparire carico di presagi e di significati reconditi — quei significati che ci sembra ancora di scorgere nella *Tempesta* del Giorgione e cui dobbiamo cercare ora di restituire per un attimo la voce. Ecco, la pioggia unisce il cielo alla terra, l'alto al basso, l'etereo al greve, e nel crepitio delle gocce il pensiero mitico ha colto la forma concreta di un dialogo in atto. Quando dio vuole punire gli uomini la sua parola parla nella forma minacciosa del diluvio che sommerge dal cielo le terre, e la mitologia greca ci racconta che *Iris*, la dea dell'arcobaleno, e cioè la figura mitica di questa visibile forma dell'unione tra l'alto e il basso, era insieme anche la divinità dei messaggi. Ma soprattutto la pioggia poteva essere attesa e colta nel suo significato *generativo*; poteva essere preparata da un rituale e da sacrifici che ne giustificassero l'avvento — la pioggia poteva apparire come un dono divino. E se le cose stanno così, come negare che il nostro mondo sia davvero un altro, come sottrarsi all'evidenza che ci invita a cercare nella diversità delle forme di vita il fondamento su cui poggiano diverse visioni del mondo? E infine: come non attendersi che il senso comune di oggi appaia domani nelle forme favolose del mito, — di un mito che non avrebbe senso difendere e condividere e che po-

trebbe trovare ascolto soltanto nei fautori di filosofie oscurantistiche?

Come reagire a queste considerazioni? Innanzitutto, credo, chiedendo di non trarre conseguenze troppo affrettate, poiché si può essere oscurantisti anche celebrando rituali positivistici. Torniamo allora al nostro esempio: all'esperienza arcaica della pioggia. Certo, lo stregone danza per la pioggia ma la prassi magica del rito — ricorda Frazer nel *Ramo d'oro* — non ha luogo in un momento qualsiasi e nemmeno semplicemente quando i campi sono aridi: la stagione in cui il rito ha luogo è normalmente la stagione in cui le piogge sono comunque già attese. La danza della pioggia si fa quando la stagione delle piogge si avvicina.

Ecco, non possiamo nemmeno fidarci del buon selvaggio — così di primo acchito vorremmo reagire a queste considerazioni. Ma sarebbe un errore, poiché rammentare questa preoccupante coincidenza non significa sostenere che lo stregone sia un imbrogliatore o che la tribù non sappia che prima o poi le piogge arriveranno: vuol dire solo che le credenze che accompagnano il rito *non* si comprendono se le si considera come *opinioni erranee* ma come momenti di un rituale che da un lato non cancella ma anzi presuppone l'immagine consueta del mondo, dall'altro dà vita ad una prassi espressiva che *non pretende di spiegare i fenomeni* ma solo di *commentarne la vicinanza e la centralità per la vita*. Certo, anche al rito si *crede*, e questo lo accomuna alle molte opinioni che di fatto condividiamo e in cui crediamo, ma la *diversità* della credenza non deve sfuggirci: solo perché vi è una diversa forma del credere possiamo cedere alla logica del rituale senza per questo rinunciare alla certezza del mondo, anche se l'una sembra togliere l'altra e l'altra l'una. La credenza nei miracoli convive con la certezza della fisica anche nella mente sottile di Pascal, e lo stupore del filosofo che non riesce a spiegarsi come una contraddizione così evidente possa essere tollerata da un simile genio è in parte un tributo all'ambiguità del verbo "credere".

Così, il rito che prepara la pioggia può convivere con ciò che della pioggia la percezione e l'esperienza ci insegnano — il suo essere un evento *periodico* che appartiene alla *causalità intuitiva* della natura e che ci attendiamo quando il cielo si fa pesante e si copre di nuvole. Ed un analogo discorso vale per i rituali che precedono di poco il sorgere

del sole e che pure sono investiti di una valenza magica. Il sole che sorge deve essere aiutato nel suo sforzo poiché da esso dipende *visibilmente* la nostra vita, e ciò chiede che ci si attenga a un rituale, che si compiano certe azioni. E tuttavia dobbiamo davvero pensare che i selvaggi dubitino davvero che il sole tra poco sorgerà, e sorgerà comunque? Dobbiamo davvero credere che la massima dello scetticismo accademico — domani il sole potrebbe non sorgere — sia la divisa teorica dei popoli primitivi? La naturalità del sorgere e del tramontare del sole non è in questione, e l'ipotesi che non scenda la notte non è nemmeno presa in esame; il punto è un altro: è che questo fatto è importante per noi uomini e sentiamo il bisogno di partecipare a questo evento. Se non lo facessimo ci sentiremmo in colpa — un po' come ci capita di sentirci in colpa quando il sole tramonta sul mare e noi abbiamo finito il rullino delle fotografie. Per dirla con la consueta ironia di Wittgenstein:

di mattina, quando sta per sorgere il sole, gli uomini celebrano i riti dell'alba — ma non di notte quando, molto semplicemente, accendono lampade (Note sul «Ramo d'oro» di Frazer, Adelphi, Milano 1993, p. 34).

Il sole sorgerà e con esso la luce — questo lo sappiamo noi, come lo sanno i popoli primitivi. E sorgerà proprio quando *si vede* che sta per sorgere, ma ciò nonostante può essere importante accompagnarlo nella sua fatica con un rituale — può essere importante farlo per quei popoli che danno spazio ad un agire che *non* si fonda su opinioni — una cosa, questa, che in misura maggiore o minore facciamo tutti.

Di qui la conclusione che vogliamo trarre: il gesto arcaico dello stregone che invoca la pioggia o il sorgere del sole implica certo una differente *forma di vita* rispetto alla nostra, ma si lega ad una percezione dei nessi intuitivi del mondo che non può essere affatto descritta nei termini di una *radicale alterità*. Anche per le tribù primitive vi è uno stile intuitivamente causale del mondo, ed è solo perché il mondo è comunque presente per gli uomini come una compagine intuitiva in cui le cose e gli eventi si susseguono secondo un insieme di nessi intuitivi di natura preteoretica che diviene possibile poi sottolineare emotivamente e ritualmente la presenza di quei fenomeni che sono particolarmente vicini alla nostra vita. Dopo aver trafitto in effigie il nemico — osserva ancora Wittgenstein — il selvaggio si arma di frec-

ce letali (*ivi*, p. 22).

Del resto, la constatazione in sé legittima della storicità del mondo della vita o, se si preferisce, della difficoltà in cui talvolta le traduzioni si imbattono non può farci chiudere gli occhi sul fatto, ben più mirabile, che le traduzioni sono possibili, che gli stessi giochi linguistici si giochino da un'infinità di anni e nelle più diverse famiglie degli uomini. Così, è forse opportuno rammentare che i greci non avevano un nome per il blu o per il verde, ma il disappunto per questa inattesa povertà lessicale non deve farci dimenticare che *comprendiamo così bene quel mondo così lontano*, e che lo comprendiamo anche quando ci dice che il mare è del colore del vino e che i capelli di Ulisse sono del colore del giacinto. Certo, le differenze ci colpiscono, ma proprio perché si manifestano sul terreno di un *tacito accordo*, perché ci sembra davvero ovvio che *per le nostre parole importanti* ogni lingua abbia in serbo un suono. La terra, l'acqua, il cielo, la pietra e il sasso, il colore e il peso, il rumore e il suono, il cibo, il gioco, il riso, il tu, l'io, il noi — per tutte queste cose e per infinite altre la nostra lingua ha pronta una parola e noi ci attendiamo che ogni lingua compia gli stessi servizi e che indichi la via per praticare *in qualche modo* quei giochi linguistici: per queste parole *pretendiamo* che il vocabolario ci dia una risposta, poiché questi giochi linguistici debbono potersi giocare in ogni lingua, anche se forse non nella stessa maniera. Ma ciò che sembra dovuto non è per questo meno interessante dal punto di vista teorico, ed io vi invito allora formalmente a *stupirvi* della possibilità della traduzione, del fatto che sia davvero possibile capire con un'esattezza mirabile ciò che uomini in luoghi diversi ed in diversi tempi hanno detto, pensato e sofferto.

Ora basta riflettere sulle considerazioni cui abbiamo cercato di dar voce per comprendere il senso che deve essere attribuito alla lunga citazione husserliana che abbiamo proposto. Qui Husserl sottolinea la storicità e quindi anche la mutevolezza del mondo della vita, la cui ricca compagine di senso varia di tempo in tempo e di luogo in luogo — su questo non vi sono, né potrebbero esservi dubbi. E tuttavia non rinuncia per questo alla tesi secondo la quale deve esserci egualmente una *struttura invariante* del mondo così come lo esperiamo — una struttura invariante cui tanto più ci si approssima quanto più si abban-

dona il mondo come prodotto della cultura e del sapere per accostarsi al terreno dell'*immediatezza percettiva*. Nell'affrontare questo nodo teorico Husserl è estremamente deciso; per Husserl non vi sono dubbi: una struttura invariante del mondo della vita vi è, e coincide con la sua dimensione puramente intuitiva — al di là della mutevolezza dell'immagine culturalmente determinata del mondo vi è la *struttura stabile* che di esso la percezione ci consegna. Sui problemi che sono impliciti in questa posizione dovremo tra non molto ritornare poiché è indubbio che la fiducia husserliana sulla possibilità di accedere al terreno dell'immediatezza percettiva lo rende insensibile alle difficoltà che si celano nel fatto che ogni descrizione avviene comunque in un linguaggio e quindi si avvale di un insieme di giochi linguistici che debbono essere presupposti. E tuttavia, riconoscere questo fatto non equivale ancora a sostenere che si debba negare la sensatezza dell'indicazione che Husserl ci propone e che è anzi in sé relativamente ovvia: quanto più ci accostiamo al terreno degli esempi intuitivi, tanto più facile diviene raggiungere il *terreno di un accordo* che vada al di là delle differenze storiche e culturali, anche se questo non vuole ancora dire che sia possibile accedere ad una descrizione in cui si faccia davvero qualcosa di diverso dall'attirare l'attenzione sulla specificità della *grammatica* di certi giochi linguistici. Ma non significa nemmeno che ci si debba sporgere sul terreno di chi pretende di narrare la storia della percezione ricavandola da una qualche oscillazione di vocabolario. Per una simile conclusione non ci sono argomenti che parlino in modo persuasivo, e tanto meno ve ne sono per la pretesa che ogni linguaggio racchiuda in sé una visione del mondo da cui non potremmo mai liberarci, poiché non è comunque possibile sfuggire dalla presa della propria fattuale storicità. Come se non fosse possibile imparare un nuovo gioco linguistico, come se non sapessimo insegnare o apprendere nuove distinzioni, e come se questa possibilità non si radicasse infine sul fatto che quelle distinzioni sono appunto *possibili* e mettono in luce qualcosa che *poteva essere colto* e che ci riconduce, ricostruendolo, ad un terreno comune.

Ma, si dirà, come possiamo noi uomini di oggi condividere ancora il mondo percettivo dei nostri antenati? Come possiamo, per esempio, credere di *vedere* ancora lo spazio che essi abitavano — ora che noi lo per-

corriamo con mezzi sempre più celeri e che abbiamo imparato ad alzarci nel cielo, fino al punto di trasformare la visione del paesaggio — della terra su cui saldamente poggiamo i piedi — nella visione del pianeta — della Terra che è parte del sistema solare e che dobbiamo dunque scrivere proprio così, con la lettera maiuscola? Non dobbiamo, in altri termini tenere conto del fatto che l'esperienza vissuta della lontananza muta nel tempo e che è quindi opportuno sostenere che vi è una storia della lontananza e della sua percezione? Naturalmente molto dipende dal significato che si attribuisce alla parola «percezione» ma è, credo, plausibile sostenere che quanto più ci liberiamo di un impiego metaforico del termine e distinguiamo astrattamente ciò che appartiene alla scena percettiva dagli orizzonti di senso che di fatto *possono* ma non necessariamente debbono arricchirla, tanto più il momento dell'invarianza si impone sulla dialettica delle differenze.

Anche su questo dovremo ritornare, poiché l'analisi fenomenologica si pone anche come un tentativo di circoscrivere con esattezza il campo di invarianza del mondo della vita, la sua struttura generale. Ma prima di argomentare filosoficamente vorrei far risuonare per un attimo le corde della persuasione, per contrastare almeno un poco il fascino di un'opinione diffusa — l'opinione della relatività della percezione. Voglio in altri termini proporvi il racconto di un antichissimo mito sumero, di una storia che è vecchia quasi come la scrittura e che narra la vicenda oscura di un re di nome Etana che, per avere un erede, deve cibarsi della pianta della vita. Simili piante, si sa, non crescono dappertutto, ed Etana deve avventurarsi in un temibile viaggio, sospeso tra i limiti estremi dell'alto e del basso: una grande aquila, che il re libera da un profondo abisso nelle viscere della terra, deve portarlo sino alle altezze immense del cielo, e così noi lettori ci imbattiamo in un'antichissima descrizione di un volo negli spazi siderali, di un volo che infine ci conduce ad una vera e propria *fantasia del nostro pianeta* che certo è ignara di tutto ciò che noi oggi sappiamo sulla forma del mondo, ma che può egualmente apparirci persuasiva poiché si fonda sul fondamento invariante della struttura prospettica della visione. Quasi cinquemila anni fa la lontananza dal pianeta Terra doveva apparire così — come anche a noi apparirebbe, e doveva caricarsi degli stessi significati metaforici che oggi le attribuiremmo e che sono comuni a tante contemplazioni dall'alto del luogo delle nostre pas-

sioni. Così sollevatolo ad una lega dal suolo

l'aquila disse a Etana: / «Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra,
/ e scruta il mare e guarda i suoi confini: / la Terra sono quelle alture / e il
mare è un ruscello». / Poi, a due leghe dal suolo, / l'aquila disse a Etana: /
«Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / La Terra è un'altura».
/ Poi, dopo averlo sollevato di una terza lega, / l'aquila disse a Etana: /
«Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / Il mare è ormai solo
una pozza d'acqua».

LEZIONE NONA

1. *Il mondo della vita e il mondo intuitivo*

Le riflessioni che abbiamo proposto nella scorsa lezione avevano un obiettivo di carattere introduttivo. Volevamo mostrare come il richiamo husserliano ad un'*epoché* dalle scienze obiettive non fosse privo di una sua interna plausibilità e non fosse motivato da una qualche istanza irrazionalistica, né tanto meno dall'intento di segnare un discrimine tra la ragione e la vita: all'origine dell'*epoché* dalle scienze obiettive vi è infatti la convinzione che vi sia un'*immagine intuitiva del mondo* che non viene di fatto cancellata dal diffondersi del sapere scientifico e che sembra anzi porsi come un terreno comune ad ogni costruzione teoretica e ad ogni valorizzazione mitica ed immaginativa. Anche se l'*episteme* costruisce un'immagine del reale che espunge da sé come mere apparenze le determinazioni sensibili del mondo in cui viviamo, lo scienziato non sembra poi saper fare a meno del linguaggio della *doxa* — del linguaggio dell'esperienza quotidiana. Si delinea così, come abbiamo mostrato, la possibilità di un'indagine che si astenga dal condividere le tesi della scienza obiettiva e che si mantenga sul terreno *intuitivo*.

E tuttavia parlare di intuizione significa avvalersi di un termine tutt'altro che chiaro, che cela in sé il rischio di un possibile fraintendimento. Di questo termine vi è innanzitutto un uso innocuo che è forse il più comune, almeno nella nostra lingua: di una persona che abbia un'inattesa capacità di orientarsi in un campo teorico che non conosce approfonditamente diciamo che è dotata di una buona *intuizione* o che sa arrivare *intuitivamente* alla soluzione di un problema. Da questo uso ingenuo del termine di cui discorriamo sembra tuttavia possibile trarre un uso filosoficamente più impegnativo, e nella storia della riflessione filosofica non è difficile imbattersi in teorie che ci parlano dell'intuizione come di una *facoltà peculiare* capace di giungere immediatamente alla verità, senza tuttavia saper rendere conto del cammino percorso. L'analogia con la percezione, che motiva etimologi-

camente la scelta del termine [da *intueor* che significa «osservo»], è evidente: proprio come chi apre gli occhi vede immediatamente ciò che gli sta di fronte ed è certo del suo esserci e del suo esser così, anche chi si avvale dell'intuizione per cogliere la verità pretende di avere di fronte agli occhi — della mente, beninteso — la soluzione certissima del problema che gli sta a cuore.

Ora di questa concezione dell'intuizione come di una forma del conoscere che attesta insieme la *vicinanza* e la *consustanzialità* dell'io che conosce alla verità che gli si dispiega non vi è traccia nelle pagine husserliane, così come non vi è posto per il corollario che l'affianca: la tesi secondo la quale il criterio di verità di un asserto poggierebbe infine su un *sentimento* di intimo convincimento, su una *voce interiore* che con la sua autorità sarebbe capace di esimerci da ogni ulteriore dubbio. In Husserl, la parola «intuizione» ha un significato più piano che non rimanda ad una qualche nascosta facoltà, ma ci riconduce innanzitutto al terreno della *percezione sensibile*. Sottolineare il carattere intuitivo del mondo della vita non vuol dire allora sostenere che esso si dispieghi nella sua natura solo in virtù di una facoltà peculiare; significa, più banalmente, sottolineare il fatto che il mondo della vita è *innanzitutto* una realtà percepibile, e *non una narrazione mitica* o una *costruzione logica di natura obiettiva*, come lo sono invece gli oggetti di cui ci parlano le scienze obiettive. Gli atomi e le molecole, proprio come le rette geometriche e i punti, non sono realtà percepibili, e questo naturalmente non perché siano troppo piccoli o troppo sottili per essere catturati dall'occhio, ma perché possono essere colti per quello che sono solo all'interno di una teorizzazione particolare entro la quale soltanto ha senso asserire la loro esistenza. Per dirla diversamente: per dire che cosa intendo con «albero» ha senso indicare un albero, mentre questa stessa operazione sarebbe del tutto fuori luogo se dovessi spiegare che cosa si intende con «retta». In questo caso un disegno non basta, poiché una retta *non è un oggetto sensibile* tra gli altri, ma si pone come il *risultato* di un *prassi costruttiva* o, se si preferisce, di una definizione linguistica. Scrive Husserl:

Il contrasto tra l'elemento soggettivo del mondo della vita e del mondo «obiettivo» e «vero» sta semplicemente in questo: che quest'ultimo è una sotterranea costruzione [*Substruktion*] teoretico-logica, la costruzione di

qualcosa che di principio non è percepibile, che di principio non è esperibile nel suo essere proprio, mentre il mondo della vita nella sua dimensione soggettiva è caratterizzato sempre e ovunque dalla sua esperibilità (*ivi*, p. 156).

Potremmo forse esprimerci così, per dare una volta tanto la forma di una massima alle nostre riflessioni: per il mondo della vita — o più propriamente: per il suo nucleo originario e invariante — vale in primo luogo la tesi secondo la quale *esse est percipi vel posse percipi*. Ma forse, piuttosto che compiacersi di massime che lasciano il tempo che trovano, è forse opportuno rammentare che quando vogliamo spiegare un termine del linguaggio di fatto retrocediamo dagli usi linguistici al terreno degli esempi intuitivi che ci permettono di istituirli — e che retrocediamo sino a quando ci imbattiamo in un terreno comune, in un insieme di operazioni intuitive che è da un lato condiviso, dall'altro sufficientemente ricco per poter introdurre operativamente il concetto che ci sta a cuore. Ma ciò è quanto dire che il problema della chiarificazione concettuale indica un cammino che dalla *Lebenswelt* nella sua piena concrezione ci conduce in linea di principio verso un insieme di operazioni intuitive su materiali intuitivi.

Ora, sottolineare il carattere intuitivo del mondo della vita vuol dire anche mettere in luce, *in secondo luogo*, il suo carattere di *originalità*: il mondo della vita nella sua mera dimensione intuitiva è *prima* del mondo così come la scienza lo comprende, e questo semplicemente perché è esistita di fatto un'umanità prescientifica, cui del resto ci ricongiungiamo quando — abbandonate le preoccupazioni di carattere teorico — agiamo nel mondo e parliamo del mondo senza per questo sentirci costretti a mettere in dubbio la sua veste sensibile. Per dirla con Husserl:

il problema del senso d'essere peculiare e costante di questo mondo della vita per gli uomini che vivono in esso ha buone ragioni per essere posto. Non sempre questi uomini nutrono interessi scientifici, e gli scienziati stessi non sempre sono occupati nel lavoro scientifico; inoltre, come mostra la storia, non sempre c'è stata nel mondo un'umanità che vivesse abitualmente nella dimensione di un interesse scientifico da molto tempo costituito. Il mondo della vita invece c'è sempre stato, prima di qualsiasi scienza, qualunque sia il modo di essere che esso ha nell'epoca della scienza. Si può quindi porre il problema del modo di essere del mondo della vita in sé

e per sé (*ivi*, p. 152).

Nel rimando alla dimensione intuitiva del mondo della vita è tuttavia racchiusa una *terza* connotazione su cui dobbiamo ora brevemente soffermarci. Husserl sottolinea infatti più volte che il mondo della vita è soggettivo-relativo, e questa espressione deve essere innanzitutto colta nella sua accezione meno impegnativa: dire che la *Lebenswelt* è soggettivo-relativa significa infatti riconoscere che gli oggetti della percezione sono — se valutati secondo il criterio dell'esattezza scientifica — avvolti in una certa vaghezza che fa tutt'uno con il loro essere colti come momenti dell'esperienza sensibile. Noi — se non abbiamo un interesse scientifico specificamente rivolto alla questione in esame — parliamo di forme circolari e di linee diritte, ma naturalmente non intendiamo affatto dire che il contorno del piatto su cui mangiamo è un luogo determinato dal fatto che tutti i suoi punti sono equidistanti da un punto, proprio come il nostro asserire che questa stoffa è rossa non esclude affatto che in essa vi siano microscopiche macchie di un differente colore. Il mondo della *doxa* è il mondo del *pressappoco*, e non avrebbe davvero senso lamentarsene: nella norma i nostri giudizi non hanno bisogno di una particolare precisione ed è del tutto legittimo fermarsi sul terreno delle relatività dell'esperienza. Solo là dove è necessaria una maggiore precisione, è opportuno abbandonare il piano intuitivo e mettere in gioco la prassi della misurazione, le costruzioni ipotetiche, i processi di verifica — in una parola: la prassi teorica che ci permette di acquisire verità sottratte alla relatività dell'esperienza quotidiana.

Ora, sottolineare la necessaria relatività della *doxa* non significa tuttavia soltanto invitare il lettore ad acclimatarsi a distinzioni che non possono sempre essere formulate con il linguaggio esatto della quantità, ma vuol dire anche rammentare che il mondo della vita è un mondo che si dispiega per una *soggettività* esperiente. Il tavolo su cui scrivo ha una superficie piana, — tutti saremmo disposti a riconoscerlo. E tuttavia questa proprietà si dà come una determinazione che si annuncia nel *processo aperto* dell'esperienza e che potrebbe, proprio per questo, essere corretta da un'osservazione più attenta. Ora che osservo meglio il piano d'appoggio del tavolo scopro piccole asperità che si notano bene al tatto, ma che possono sfuggire alla vista, e questa nuo-

va scoperta potrebbe costringermi a modificare il mio giudizio, che avrebbe potuto del resto essere revocato anche se avessi modificato la sfera dei miei interessi ed intendessi impiegare quel tavolo per altri fini. Ma ciò è quanto dire: proprio perché è un mondo del pressappoco la *Lebenswelt* ci costringe talvolta a ricordarci del fatto che gli oggetti che le appartengono si *danno ad una soggettività* che li coglie all'interno della dinamica dell'esperienza, nella trama delle relatività che la caratterizzano e che permette di rendere sensata la *prassi di una più attenta osservazione*, di uno sguardo ravvicinato.

Anche in questo caso il rimando alla sfera obiettiva delle scienze sembra caratterizzato innanzitutto dalla posizione di una differenza. Le verità della scienza sono verità obiettive, e ciò significa che in esse si esprime la pretesa di una conoscenza definitiva della realtà, libera in linea di principio dal rimando alle relatività dell'esperienza. Certo, lo scienziato avanza ipotesi che possono essere falsificate, ma di cui non è possibile una verifica definitiva — nessuna esperienza dice che ci sono gli atomi, ma molte concordano con quest'ipotesi. E tuttavia, ciò che l'ipotesi pone — l'esistenza degli atomi — ci riconduce ad un ambito di oggettualità che non appartiene al campo delle relatività dell'esperienza percettiva: gli atomi *non si costituiscono* nell'esperienza, ma sono costruzioni ipotetiche che *spiegano* l'esperienza stessa. Così, se gli oggetti del mondo della vita ci costringono talvolta a ricordarci dell'esperienza soggettiva in cui si manifestano, gli oggetti in sé della fisica tendono a porsi come *pure obiettività*, e del resto quando la mente sottile di Democrito elabora per la prima volta il concetto di atomo non è solo affascinato dall'idea di aver trovato un nucleo stabile dell'essere che permetta di spiegare il cambiamento, ma è colpito anche dall'atteggiamento etico che una simile concezione del cosmo ispira all'uomo. Se il tutto è composto di atomi e vuoto, allora è davvero necessario congedarsi una volta per tutte dall'ottimismo antropocentrico di chi crede che l'universo sia uno scenario disegnato per l'uomo ed adattato nella sua natura ontologica alla disposizione sensibile di chi è stato prescelto per intenderlo e contemplarlo. L'obiettività degli atomi diviene così la condizione per fondare metafisicamente il pessimismo etico di chi ha compreso che gli eventi del mondo non accadono per l'uomo: nell'infinità dei mondi non vi è po-

sto per una concezione dell'essere plasmata sulla nostra umana natura. Il rimando alla natura intuitiva della *Lebenswelt* si configura dunque — per Husserl — come una via per *rammentarci della dimensione della soggettività*: il carattere soggettivo-relativo del mondo della vita si pone così come indice della falsità di una concezione obiettivistica del reale.

Ora, ciò che è vero per il mondo intuitivo non sembra essere altrettanto vero per le entità obiettive della scienza, che sono in linea di principio sottratte alla relatività implicita nell'esperienza sensibile: sottolineare il carattere intuitivo della *Lebenswelt* sembra essere allora un modo per ribadire per altra via l'*epoché* dalle scienze obiettive. E tuttavia, proprio questo richiamo all'*epoché* dalle scienze obiettive ci costringe a richiamare l'attenzione sulla complessità del discorso husserliano che rischia qui di sfuggirci, poiché se gli oggetti di cui la scienza parla *non* hanno natura intuitiva, non per questo si deve dimenticare che, per Husserl, sono il frutto di una prassi *soggettiva* che può essere in quanto tale indagata. Lo abbiamo già osservato: l'*epoché* non ci chiede di fare come se le scienze non fossero mai esistite, ma si limita ad invitarci ad assumere un atteggiamento diverso rispetto alle scienze stesse — un atteggiamento cui Husserl allude quando chiede al lettore di *non condividere* i risultati della prassi scientifica. Sul significato che deve essere attribuito a questa richiesta è forse opportuno indugiare un poco. Asserire che i risultati della scienza non debbono essere condivisi non significa sostenere che debbano essere considerati falsi: negarli vorrebbe dire evidentemente muoversi sul terreno dell'obiettività. Ma non vuol dire nemmeno fare come se a questi risultati non si fosse mai pervenuti: l'*epoché* non ci costringe ad abbandonare il nostro mondo della vita — il mondo della vita nella sua piena concrezione — per risalire al suo nucleo primario e invariante — al mondo della vita come realtà interamente percepibile. Di qui l'unica via che resta aperta: Husserl ci chiede di considerare la scienza *non* nei suoi risultati — nell'immagine obiettiva del mondo che essa viene tracciando — ma nel suo porsi come una *costruzione soggettiva*, come una prassi idealizzante che si nutre di ipotesi e che prende concretamente il suo avvio dal terreno dell'esperienza immediata. E se

le proposizioni, le teorie, l'intero edificio dottrinale delle scienze obiettive

sono formazioni che si sono costituite attraverso le attività degli scienziati, nel loro lavoro in comune — più precisamente: che si sono costituite attraverso un progressivo strutturarsi di attività in cui quelle successive presuppongono sempre gli esiti delle precedenti (*ivi*, p. 159),

allora si deve riconoscere che, in quanto *formazioni soggettive* che derivano da una prassi teorica, le scienze appartengono alla piena concrezione della *Lebenswelt* (*ivi*, p. 158).

Ci si ripresenta così quella duplicità interna al concetto di *Lebenswelt* su cui abbiamo precedentemente attirato l'attenzione, e che ora nello scarto che separa il mondo come correlato dell'esperienza percettiva dal mondo come risultato di una prassi *costitutiva* di natura teoretica. E tuttavia, piuttosto che lamentare un'ambiguità che ben difficilmente poteva essere sfuggita al suo autore, è forse opportuno chiedersi se essa non risponda ad un disegno teorico esplicito. Vorremmo in altri termini suggerire che la dualità insita nel concetto di *Lebenswelt* è innanzitutto finalizzata a richiamare l'attenzione su un percorso possibile, su un cammino volto a mostrare una *continuità* tra il mondo della vita nella sua dimensione percettiva e le scienze come formazioni teoriche — una continuità che appare fin da principio posta sotto il segno della *costituzione* soggettiva. Dare a questa continuità una fisionomia definita vorrà dire allora indicare concretamente il percorso che può ricondurci dall'una all'altra concezione della *Lebenswelt*, — un percorso che deve saperci mostrare come le scienze si radichino nel mondo della nostra quotidiana esperienza. E ciò è quanto dire: venire a capo della dualità di accezioni della *Lebenswelt* significa far luce sulla sua *dimensione trascendentale*, significa mostrare come il mondo della vita si costituisca come il terreno che è presupposto da ogni prassi scientifico-costruttiva, come un campo articolato di distinzioni preteoretiche che sono implicate da qualsiasi prassi teorica.

2. La funzione trascendentale del mondo della vita

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato da un lato la possibilità di un'indagine che abbia per oggetto la *Lebenswelt*, dall'altro la dualità insita in questa nozione. Proprio questa

dualità, tuttavia, si è posta come indice di un cammino che deve essere percorso e che in realtà costituisce, per Husserl, la ragione per la quale il ritorno al mondo della vita non è soltanto possibile, ma *necessario*. E ciò che rende necessario il ritorno al mondo della vita è la *funzione trascendentale* che gli compete, il suo porsi come fondamento su cui la scienza e i suoi concetti poggiano:

dev'essere definitivamente chiarito, e ciò significa: dev'essere ricondotto ad una un'evidenza ultima, il modo in cui ogni evidenza di quelle operazioni logico-obiettive su cui si fondano, sia per la forma sia per il contenuto, le teorie obiettive (quelle matematiche quanto quelle scientifico-naturali) abbia infine le sue nascoste sorgenti di fondazione nella vita ultima operante in cui la data evidente del mondo della vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere prescientifico. Dall'evidenza logico-obiettiva (dall'evidenza della "comprensione intuitiva" [*Einsicht*] della matematica, delle scienze naturali, da quella "comprensione intuitiva" positivo-scientifica che il matematico, lo scienziato ecc., hanno nell'atto di perseguire e di fondare i loro risultati) la strada ci riconduce qui all'evidenza originaria in cui il mondo della vita è costantemente già dato (*ivi*, p. 157).

Qual è il senso di questa impegnativa tesi husserliana che ci invita a considerare le teorie scientifiche come il frutto di una prassi che si radica infine nel mondo della vita?

Un primo punto dev'essere fin da principio sottolineato: il problema di una fondazione delle scienze non implica affatto una critica di principio alla validità delle scienze stesse — che così stiano le cose, per Husserl, lo sappiamo fin dalle prime battute del corso. Ora possiamo tuttavia aggiungere un'osservazione che tende a corroborare questa tesi: per Husserl un'evidenza logico-obiettiva c'è, e vi sono quindi buone ragioni per considerare soddisfacente l'impianto teorico delle singole scienze — o almeno: delle scienze fisico-matematiche. Possiamo, anche in questo caso, richiamarci all'esemplarità della geometria: qui abbiamo assiomi e definizioni, e gli assiomi e le definizioni sono innanzitutto proposizioni — forme linguistiche, dunque — che circoscrivono il proprio oggetto e determinano le regole che per esso valgono. E ciò significa: quale sia la natura degli oggetti geometrici e quali le relazioni che tra loro sussistono non abbiamo bisogno di scoprirlo rivolgendo lo sguardo dagli asserti teorici allo spazio che intuitivamente c'è già da sempre dato, poiché tutto è già racchiuso negli

assiomi e nelle definizioni della teoria che, per così dire, non smarrirebbero il loro interno significato teoretico se non avessimo un'esperienza sensibile dello spazio. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che nell'opera di costituzione del proprio oggetto la geometria è libera — talmente libera da poter rinunciare alle definizioni e alle costruzioni che Euclide ci chiede ancora di fare, per divenire un sistema teorico dove la dimensione sintattica ha interamente messo da parte l'aspetto semantico. Alle definizioni esplicite che descrivono gli oggetti geometrici possono sostituirsi così le cosiddette definizioni implicite — e cioè la rinuncia al piano semantico a favore dell'universo delle relazioni sintattiche cui ora è demandato il compito di determinare le condizioni cui ogni eventuale interpretazione semantica della teoria deve ottemperare.

Di tutto questo Husserl era consapevole, ed anzi la sua filosofia della logica e della geometria non si discostano sono per certi aspetti simili a quelle di Hilbert. E ciò nonostante riflettere sulla geometria non può significare, per Husserl, rivolgere esclusivamente lo sguardo ad uno schema di assiomi e alle forme proposizionali che ne derivano: è necessario anche *rendere conto* del rapporto che la geometria lega con la sua originaria dimensione spaziale. *Dedurre non equivale a spiegare* — scrive Husserl (*ivi*, p. 215), e il senso di questa affermazione deve suonare come un rifiuto nei confronti di ogni filosofia che non cerchi di mostrare la genesi preteoretica dei concetti, — che non cerchi cioè di ancorare l'evidenza teoretica all'evidenza preteoretica..

Comprendere la geometria significa allora — per Husserl — ricostruire razionalmente la sua genesi, riscoprire il posto peculiare che la geometria euclidea in tale genesi occupa e infine mostrare il percorso che lega tra loro giochi linguistici molto diversi — il gioco linguistico delle configurazioni spaziali che appartengono al mondo della vita, il gioco linguistico della geometria euclidea con il suo caratteristico intreccio di sintassi e semantica, il gioco linguistico della geometria — per esprimerci ancora una volta con Husserl — come molteplicità puramente matematica. Questi diversi piani del discorso debbono essere *distinti* — Husserl non pretende certo di far valere sul terreno geometrico il concetto intuitivo di retta e viceversa — ma si deve tuttavia poter indicare il cammino che ci conduce dall'uno all'altro e che si ra-

dica infine nel terreno del mondo della vita, *poiché è da qui che debbono pure aver preso le mosse le nostre concettualizzazioni*. Di qui la peculiarità del discorso husserliano: il cammino che ci riconduce dalle costruzioni ideali al mondo della vita non è soltanto volto a discernere i livelli su cui si danno giochi linguistici che debbono essere colti nella relativa separatezza, ma è animato anche dalla convinzione che sia possibile tracciare una genesi il cui significato fondazionale è racchiuso nella possibilità di introdurre *esemplarmente* ciò che ci viene chiesto di assumere dalle proposizioni della teoria. Per Euclide la linea dobbiamo *pensarla* così:

La linea è lunghezza senza larghezza

E noi potremmo reagire di fronte a questa richiesta così perentoria come forse reagirebbe un bambino: potremmo cioè obiettare che se dalla linea che traccio alla lavagna rimuovo interamente la larghezza, il tratto scompare e con esso anche la strana pretesa di una lunghezza libera da altre dimensioni. Ma sarebbe ovviamente una reazione sbagliata: la linea euclidea è un *oggetto del pensiero*, e come tale non può scomparire alla vista — per la buona ragione che alla vista le linee euclidee non sono mai apparse. Che cosa sia una linea devi capirlo — non vederlo: questo è quanto è racchiuso nel progetto euclideo di *dare alle relazioni spaziali una veste proposizionale*.

Ma è proprio qui che il problema sorge: che cosa sia una linea posso capirlo muovendo dai teoremi euclidei, anche se a partire di qui non posso ancora comprendere perché la linea euclidea abbia lo stesso nome delle linee che traccio sul foglio e debbo necessariamente stupirmi del fatto che l'interesse per le forme dello spazio intuitivo e per le loro intuitive relazioni ci abbia costretto ad escogitare altre forme — le forme geometriche e le loro relazioni di natura linguistica. Tutto questo posso invece comprenderlo se ad una comprensione tutta interna alla teoria affianco le considerazioni genetiche dell'indagine fenomenologica — se, in altri termini, *mostro* come la linea euclidea possa essere intesa come il risultato di un processo di idealizzazione che ha origine da un insieme di operazioni concrete che appartengono al terreno della *Lebenswelt*. Così, alla domanda che verte sulla natura della linea euclidea posso rispondere proponendo una definizione il cui significato si dispiega nell'insieme delle conseguenze che se ne possono

trarre; ma posso rispondere anche *diversamente*: posso indicare il cammino che verso quella definizione ci ha condotto — posso cioè mostrare come, iterando una certa operazione, si possano costruire linee sempre più sottili e si possa quindi fissare *idealmente* il limite verso cui quel processo tende. Il processo che dalle linee visibili conduce alle linee pensabili avviene così sul terreno di un insieme di operazioni intuitive liberamente *ripetibili* che *si fissano in una regola che può essere seguita ed appresa*. Spetterà poi alla riflessione geometrica in senso stretto trasformare il concetto preteoretico di linea in un concetto geometrico — in una definizione formulata linguisticamente e disposta in un sistema assiomatico. E che in questa prospettiva le formulazioni linguistiche della teoria — gli assiomi e le definizioni — non ci appaiano più alla luce della retorica del convenzionalismo è un fatto su cui si sofferma Giovanni Piana nel suo libro *Numero e figura. Idee per un'epistemologia della ripetizione*, CUEM, Milano 1999.

Non vi è dubbio che sia questa la via che Husserl ci invita a seguire. All'evidenza interna alle discipline scientifiche — all'evidenza logico-obiettiva — deve affiancarsi l'*evidenza originaria*, che sorge quando additiamo le operazioni concrete in cui si istituisce la regola di un certo gioco linguistico: fondare i concetti delle singole scienze significa allora muovere dal piano della teoria al terreno preteoretico, per mostrare poi quali siano le operazioni concretamente intuitive che ci permettono di risalire alla dimensione teoretica. È in questa luce, del resto, che debbono essere intese le osservazioni sul carattere peculiare del linguaggio entro cui si deve muovere l'indagine della *Lebenswelt*: quando Husserl osserva che non è possibile su questo terreno avvalersi dei concetti e del linguaggio obiettivo non intende sostenere che il mondo della vita è una realtà sfuggente e, in ultima istanza, ineffabile, ma intende invece sottolineare che se la *Lebenswelt* deve esercitare una funzione fondazionale, *allora non può essere descritta in un linguaggio che presupponga le forme che deve aiutarci a comprendere*. Se il mondo della vita deve consentirci una fondazione operativa dei concetti teorici — se, in altri termini, deve permetterci di chiarire che cosa intendiamo con nomi come linea, piano, numero, relazione, ecc., allora è fin da principio evidente che dal vocabolario della *Lebenswelt* proprio questi concetti nella loro formulazione teori-

ca dovranno essere espunti. Di qui la necessità di distinguere il linguaggio della teoria dal linguaggio della *Lebenswelt*, i nessi e le relazioni teoriche tra i concetti (l'apriori obiettivo) dai nessi e dalle relazioni intuitive (l'apriori del mondo della vita):

Nella dimensione prescientifica, il mondo è già un mondo spazio-temporale; naturalmente, a proposito di questa spazio-temporalità, non si può certo parlare di punti matematici, di «pure» rette e di «puri» piani, di continuità matematiche infinitesimali in generale, e nemmeno della «esattezza» che appartiene al senso dell'apriori geometrico. I corpi che ci sono familiari nella dimensione del mondo della vita sono realmente corpi, ma non corpi nel senso della fisica. Lo stesso va detto della causalità e dell'infinità spazio-temporale. La struttura categoriale del mondo della vita ha gli stessi nomi, ma per così dire non bada affatto alle idealizzazioni teoretiche e alle costruzioni ipotetiche della geometria e della fisica (*ivi*, p. 167).

Alla differenza concernente la natura dell'apriori fa tuttavia da riscontro la tesi, così chiaramente espressa, del parallelismo che li accomuna e che permette di ricostruire metodicamente i fondamenti dell'uno muovendo dall'altro. Di qui il progetto generale di una ricostruzione preteoretica dei concetti teorici:

a realizzare quella configurazione di senso e quella validità d'essere che appartengono ad un livello più alto e che sono caratteristiche dell'apriori matematico così come di ogni altro apriori è una specifica operazione idealizzante, che si fonda sull'apriori del mondo della vita. Si dovrebbe quindi fare di quest'ultimo, nella sua peculiarità e nella sua purezza, un tema di indagine scientifica, per mostrare poi in un'indagine sistematica come su questa base, e attraverso quali modalità di nuove costituzioni di senso, sorga l'apriori obiettivo come frutto di un'operazione teoretica mediata. Occorrerebbe dunque una distinzione sistematica delle strutture universali dell'apriori universale del mondo della vita e dell'apriori universale obiettivo; successivamente occorrerebbe definire la problematica universale del modo in cui l'apriori obiettivo si fonda sull'apriori soggettivo-relativo del mondo della vita o di come l'evidenza matematica, per esempio, abbia la propria fonte di senso e di legittimità nell'evidenza del mondo della vita (*ivi*, p. 168).

Di questo ampio programma nella *Crisi* non vi è che il progetto. Vi sono tuttavia altre opere husserliane in cui la tematica dell'esperienza

preteoretica diviene tema di un interesse analitico, ed a questo proposito è opportuno rammentare soprattutto *Esperienza e giudizio*. In quest'opera ci si interroga sui fondamenti preteoretici della logica e ciò significa che si cerca di determinare sul terreno dell'esperienza la natura dei concetti logici fondamentali — di nozioni come soggetto, predicato, relazione, della congiunzione, della disgiunzione, delle forme della modalizzazione del giudizio e così via. E il cammino che Husserl segue per far fronte a questo compito ci è ormai noto: Husserl non si dispone sul piano metalinguistico per definire al suo interno le regole e i concetti del linguaggio oggetto, ma cerca invece di *insegnarci* il loro uso, facendo riferimento a situazioni esemplari, a contesti intuitivi e ad operazioni concrete che debbono essere date per presupposte poiché appartengono al mondo della vita nella sua immediatezza. Così, in *Esperienza e giudizio* Husserl, per indicarci la via per apprendere le distinzioni logiche fondamentali, ci invita a riflettere sulla forma dei decorsi percettivi e sulle molteplici possibilità di una loro interna articolazione. Husserl ragiona così: prima pone sotto i nostri occhi una situazione percettiva schematicamente descritta, e poi ci invita ad *eseguire* una serie di compiti percettivi. Ci invita così ad osservare innanzitutto un oggetto, per chiederci poi di osservarne il colore o la forma. Quindi ci invita a distinguere due diversi giochi linguistici che corrispondono a due diverse richieste: possiamo interessarci al colore o alla forma di per se stesse o per confrontarle con altre forme e altri colori, ma possiamo anche coglierle senza per questo perdere l'interesse per l'oggetto da cui avevamo preso le mosse — ed è in questo secondo caso che il decorso percettivo assume la forma di un processo di esplicitazione che articola il tema dell'interesse percettivo in un tema e nelle sue possibili caratterizzazioni. Di qui, da questa distinzione tracciata sul terreno intuitivo, si deve muovere per imparare a giocare il gioco linguistico del sostrato e delle sue determinazioni e per fare di questo gioco l'anticipazione preteoretica di un più complesso gioco logico.

Dobbiamo accontentarci di questi brevi cenni. L'obiettivo cui tendono è del resto relativamente chiaro: intendevamo mostrare in che senso la *Lebenswelt* assumesse per Husserl una funzione fondazionale, e questo interrogativo trova evidentemente risposta proprio nel pro-

getto generale che abbiamo per sommi capi delineato — il progetto di una chiarificazione dei concetti elementari delle singole teorie a partire da un insieme di operazioni concrete giocate sul terreno dell'esperienza intuitiva.

Basta tuttavia dare uno sguardo alle pagine husserliane della *Crisi* per rendersi conto che il problema è più complesso e che vi è un altro ordine di considerazioni che deve essere chiamato in causa non appena si riflette sulle ragioni che rendono la *Lebenswelt* un terreno che deve essere necessariamente presupposto. Il mondo della vita è, per Husserl, l'universo tacito delle nostre credenze — quelle credenze che determinano la sensatezza di ogni nostro agire e di ogni possibile prassi. Ora, la scienza è una prassi teorica tra le altre, ed ogni prassi teorica si stabilisce nel dialogo e nella critica; il dialogo e la critica, tuttavia, sono possibili soltanto sul fondamento di un *accordo* intersoggettivo che deve essere comunque presupposto.

L'accordo — il terreno di un accordo possibile — è dunque una *condizione trascendentale della prassi scientifica*, ed è questo cui Husserl allude nella seconda sezione del § 34. Ora, il terreno di un accordo possibile implica a sua volta la condivisione di una *forma di vita*, e cioè di un insieme di certezze (e non di opinioni) che circoscrivono ciò che per noi può essere vero ed il senso di ciò che esperiamo. Così, la possibilità di un accordo presuppone banalmente che abbia un *sensu* il dialogo — che all'io si possa affiancare il tu, e che questa parola possa essere rivolta a qualcuno da cui ci si attende un comportamento peculiare: posso "dare del tu" solo ad una persona, ed una persona è tale solo se il suo comportamento non soltanto si accorda, ma *segue* una regola. Per dirla con Kant: ciò che contraddistingue una persona dalle cose e che una persona non si limita ad operare secondo leggi, ma secondo la *rappresentazione di una legge*. E ciò che è vero per la distinzione tra cose e persone vale per infinite altre distinzioni fenomenologiche: perché vi sia un accordo dobbiamo muoverci in un mondo comune, che ci appaia all'interno di un sistema comune di categorizzazione. Ma ciò è quanto dire che il mondo della vita nella sua struttura invariante è una condizione di possibilità di ogni prassi sensata, poiché costituisce il terreno comune che fa da condizione trascendentale di un accordo intersoggettivo. L'indagine volta a far luce

sulle strutture invarianti della *Lebenswelt* e sulle forme precategoriale dell'esperienza e della prassi si traduce così in una riflessione sul mondo della vita come presupposto trascendentale della prassi culturale, sia essa rivolta all'obiettivazione scientifico-conoscitiva o alla valorizzazione mitico-immaginativa.

LEZIONE DECIMA

1. *Il significato trascendentale della Lebenswelt e la fenomenologia trascendentale*

Le considerazioni che abbiamo proposto nella precedente lezione erano volte a far luce sulla funzione trascendentale della *Lebenswelt*, sul suo porsi come un terreno che è presupposto da ogni prassi soggettiva.

Su questo stesso tema dobbiamo ora ritornare per cercare di dare un significato più preciso all'affermazione husserliana che abbiamo appena rammentato. In un certo senso questa affermazione può sembrarci ovvia, poiché è relativamente evidente che la prassi dà per scontate una serie di certezze, senza le quali verrebbe meno il senso di ogni agire: perché non proporre allora un titolo generale sotto cui raccogliere questo insieme di certezze, perché non parlare del mondo della vita come del terreno presupposto dalla vita? E tuttavia, basta evocare questa parola — la parola *mondo* — perché si facciano avanti una serie di difficoltà. Il mondo è la totalità delle cose, e sembra quindi porsi come il risultato e non come il presupposto di ogni singola conoscenza. Come un risultato verso cui si può tendere, ma che non è mai propriamente dato: l'idea che si possa mai toccare con mano il mondo — questa nozione così carica di risonanze metafisiche — deve apparirci allora come una pretesa priva di un reale fondamento. Ma se le cose stanno così, che cosa può legittimare la tesi secondo cui il mondo della vita è il terreno presupposto da ogni prassi?

Rispondere a questa domanda significa, per Husserl, richiamare l'attenzione su ciò che dobbiamo intendere quando parliamo del mondo. Il mondo su cui Husserl ci invita a riflettere non è la totalità delle cose — un tema che è ovviamente sito al di là dell'esperienza quotidiana, ma il titolo generale sotto cui ricondurre l'insieme aperto delle relazioni che ogni singola realtà percepita stringe con il contesto d'esperienza che le è proprio. Husserl parla a questo proposito della struttura d'orizzonte della percezione ed osserva che ogni cosa percepita si dà come una cosa che viene dal mondo [*«etwas aus der Welt»*],

e ciò significa: come qualcosa che si impone percettivamente in un contesto percettivo che si estende al di là del campo visivo in senso stretto. Su questo “orizzonte” che determina necessariamente il senso esperito di ogni singolo oggetto e che si manifesta tuttavia solo nell’impossibilità di segregare ogni singola datità percettiva dal contesto di mondo cui appartiene si potrebbe speculare a lungo, e non vi è dubbio che nella *Crisi* Husserl ritenga opportuno seguire proprio questo cammino di cui dovremo tra breve rendere succintamente conto. E tuttavia, al di là dei suoi esiti filosoficamente più impegnativi e, in fondo, meno interessanti, la nozione di orizzonte riveste un significato immediato che possiamo illustrare muovendo dalle pagine del *Trattato sulla natura umana* in cui Hume ci invita ad una riflessione in prima persona sul contesto di mondo di ogni nostra esperienza:

Io sono seduto nella mia camera con la faccia rivolta al fuoco, e tutti gli oggetti che colpiscono i miei sensi sono contenuti in pochi metri intorno a me. La memoria, invero, mi fa presente l’esistenza di molti oggetti: ma questa sua testimonianza non si estende oltre la loro precedente esistenza [...]. Mentre sono ancora seduto e rivolgo per la mente questi pensieri, sento ad un tratto un rumore, come di una porta che gira sopra i suoi cardini, e poco dopo vedo il portiere che avanza verso di me. Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall’altra parte della camera, continua ad esistere. Ancora: ho sempre visto che un corpo umano possiede una qualità che io chiamo gravità e che gli impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza. Ma non è tutto. Io ricevo una lettera: apprendo, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un amico che mi dice di essere distante duecento leghe. È evidente che non posso rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri casi, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre che gli effetti e l’esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione (*Trattato sulla natura umana*, vol. I, pp. 209-210).

In questo piccolo incidente — una porta che si apre davanti al servitore che reca una lettera — l’intero mondo si fa avanti in un rapido crescen-

do. E tuttavia, il farsi avanti del mondo che accompagna il cigolio della porta e i piccoli eventi che ne scaturiscono, assume in Hume una forma peculiare su cui è opportuno richiamare l'attenzione: Hume ci invita infatti a «molte riflessioni e a nuovi ragionamenti» che sembrano preoccuparsi di giustificare un insieme di certezze che tutti condividiamo e che concernono l'essere ancora e l'esser così di ciò che non è ora oggetto della nostra percezione. Questi ragionamenti non possono naturalmente fare appello alle impressioni attuali e nemmeno alla possibilità del ricordo che può caso mai garantire per il passato, ma che è ovviamente muta per il presente. Ora, se la percezione e il ricordo non possono esserci d'aiuto, dobbiamo necessariamente affidarci all'immaginazione che, come una barca mossa dai primi colpi del remo, continua il suo corso ed integra la scena percettiva di ciò che le manca, suggerendo *nascostamente* l'idea dell'esistenza continuata ed indipendente degli oggetti. Ecco, noi udiamo alle nostre spalle il consueto cigolio della porta, e di questo rumore ben noto rendiamo ragione supponendo che la porta si sia aperta e che qualcuno salendo le scale sia giunto da noi — una supposizione che ci sembra fin da principio percorribile perché l'immaginazione ha surrettiziamente insinuato insieme alla sensazione del suono l'immagine della porta che ci siamo lasciati alle spalle.

Come reagire di fronte a questo modo di venire a capo di questo problema? Dobbiamo davvero ritenere che l'immaginazione risolva l'enigma della persistenza degli oggetti grazie ad un'integrazione inconscia dei materiali sensibili? È caratteristico dell'impostazione husserliana rispondere negativamente a questa domanda ed invitarci insieme ad un'analisi più attenta dei decorsi percettivi, volta a metterne in luce la dimensione sintetica. Per Husserl, percepire non significa semplicemente ricevere determinate impressioni sensibili: vuol dire invece vivere nella *sintesi concordante* delle scene che l'esperienza ci porge e coglierle nell'unità sintetica dei loro riferimenti oggettuali. Un'impressione isolata non c'è: vi è invece l'unità articolata dei decorsi percettivi, il loro connettersi in un'unità sintetica che è resa possibile dal fatto che ogni singola scena rimanda ad altro e chiede di essere ulteriormente determinata da altri possibili decorsi percettivi che ci costringerebbero a dare ascolto a nuove cose, senza per questo farci abbandonare il terreno su cui originariamente ci muovevamo. Così, se davvero

vogliamo riprendere l'esempio humeano, dobbiamo liberarci di una piega fittizia del racconto — dal suo farci credere che in quella stanza, seduto di fronte al fuoco, Hume si sia semplicemente trovato, come se si fosse svegliato per la prima volta da un lungo sonno. E invece in quella stanza Hume — proprio come capita a noi — si è recato salendo le scale che deve aver visto e che debbono esserglisi mostrate in una serie di scene percettive che sono necessariamente confluite le une nelle altre convergendo nella posizione di uno spazio continuo che racchiude in sé le scale, la porta, le stanze ed anche quel camino di fronte al quale, volgendo le spalle al mondo, Hume si immerge nelle sue strane riflessioni. Ogni parte dello spazio implica la sua totalità, e questa tesi è già vero sul terreno della percezione, poiché lo spazio si dà percettivamente insieme alla regola che permette di connettere ciò che vedo ora a ciò che vedrei se piegassi il capo o se mi muovessi nella stanza, trasformando ciò che è nascosto in ciò che è visibile e ciò che era visibile nello sfondo che attribuisce un senso a ciò che si manifesta. In altri termini: il senso della percezione attuale — la legna che arde e che scalda un angolo della stanza — non può essere interamente disgiunto dalle percezioni che la seguono e la precedono, poiché ogni singola scena percettiva si intesse nella trama di un'esperienza più ampia che non è racchiusa nel campo della presenza.

Certo, la possibilità di seguire gli orizzonti percettivi di ciò che abbiamo sott'occhio si articola in una serie di rimandi più o meno cogenti, che tendono a farsi attuali con un diverso grado di vivacità: ora sono seduto di fronte alla parete del mio studio e la possibilità di rivolgere lo sguardo altrove è, in un certo senso, limitata e concerne innanzitutto la mia stanza e, poi, la mia casa la cui presenza si intreccia più o meno strettamente con il senso della scena percettiva che vivo, anche se ciò non toglie che un ulteriore rivolgimento sia possibile e che l'interno si leghi all'esterno che è comunque sotteso dal senso della mia percezione attuale e che può eventualmente farsi più vivo quando per esempio lo sguardo cade sulla porta di ingresso o anche soltanto sulla luce che giunge dalla finestra. Del resto, comunque stiano le cose e qualunque sia la relativa chiusura della scena percettiva in cui attualmente mi muovo, resta comunque vero che ogni percezione implica un orizzonte aperto di possibili decorsi percettivi, di infiniti

rimandi che vanno al di là di ciò che è dato e mettono in luce la sua correlazione con lo sfondo da cui l'oggetto emerge. In fondo, tutto è già dato nella mossa costitutiva della fenomenologia della percezione — nella tesi secondo la quale la percezione di cosa non si esaurisce nella posizione di un'immagine, poiché un *oggetto spaziale si dà necessariamente nel gioco delle prospettive*, ed una manifestazione è prospettica solo se allude alla possibilità di decorsi percettivi che mettano in luce gli altri lati della cosa, mostrando così la dipendenza di ciò che è percepito dall'orizzonte aperto della spazialità e, insieme, la sua irriducibilità a ciò che di volta in volta giunge a datità intuitiva.

Di qui si deve muovere per comprendere quale sia il senso che Husserl attribuisce alla parola «mondo»: il mondo è appunto la struttura di orizzonte che è implicita in ogni percezione, che sorregge ogni possibile prassi soggettiva e che non può essere imputata ad un processo inconscio dell'immaginazione poiché si dà sul terreno percettivo. In altri termini: dire che il mondo non è dato come la totalità di tutte le cose ma è presente solo come lo sfondo da cui emergono gli oggetti che propriamente esperiamo non significa sostenere che la *Lebenswelt* sia il frutto di una finzione immaginativa. Del resto, dalle analisi humeane non ci si deve accomiatate soltanto perché tendono a ricondurre tutto ciò che supera l'immediatezza del dato al gioco ingannevole dell'immaginazione, ma anche perché Hume non sembra disposto a liberarsi dalla convinzione che l'esistenza continuata ed indipendente del mondo sia un'*opinione* che vorremmo vedere giustificata, e di cui invece il filosofo ci insegna l'infondatezza. Ma le cose non stanno così, almeno per Husserl. Dire che ogni oggetto di cui abbiamo esperienza ci si dà come qualcosa che appartiene al mondo non significa sostenere che ci siamo fatti quest'opinione; vuol dire invece alludere ad un fatto descrittivamente evidente: quando ho esperienza di qualcosa — di questo tavolo, per esempio — il senso implicito in quell'esperienza va molto al di là di ciò che è *sensibilmente* percepito. Vedo il tavolo, e lo vedo appunto secondo una certa prospettiva, e tuttavia nel senso di ciò che è percepito è *implicita* innanzitutto la possibilità di una serie aperta di possibili decorsi percettivi che portino a manifestazione le infinite prospettive da cui questo tavolo può mostrarsi, scandendo così la regola di dipendenza che lega la forma della manifestazione alla relazione spaziale tra la cosa e il

suo punto di osservazione. E ciò è quanto dire: nel senso della mia percezione di questo tavolo vi è la sua appartenenza ad un luogo nell'unico spazio del mondo — di quell'unico spazio che è presente come una totalità in ogni singola percezione, poiché ogni singola percezione ha il senso che ha solo perché implica le regole della costituzione dello spazio percettivo. Allo spazio si affianca il tempo: il tavolo è percepito ora, ma è insieme esperito come un oggetto che c'è da tempo — da un tempo più o meno lungo. E questa, naturalmente, è un'ovvietà, che tuttavia reca in sé un momento su cui riflettere: in questa cosa che percepisco ora vi è il rimando ad un contesto temporale più ampio — al contesto dell'unico tempo del mondo in cui le cose hanno il loro ordinamento.

Ma naturalmente nella percezione visiva di questo tavolo vi è molto di più. Vi è innanzitutto una rete di possibili decorsi tattili: "so" che se stendo la mano sentirò la levigatezza e insieme la resistenza del piano d'appoggio, e questo sapere naturalmente non ha la forma di un giudizio che il soggetto pronunci a bassa voce, ma è parte del senso della scena percettiva colta nella ricchezza del suo contesto. Ma anche la prassi nelle sue possibili ramificazioni è, per così dire, anticipata nelle forme di decorso che sono rese astrattamente possibili dal senso di ciò che vedo qui di fronte a me: il tavolo che vedo si dà percettivamente come un possibile esempio di una cosa materiale, e ciò significa da un lato che è colto come parte dell'intreccio causale del mondo, dall'altro che sono libero di disporne come voglio e come posso. Sul tavolo *posso*, per esempio, appoggiare un libro, e in questa possibilità sono racchiuse una molteplicità di certezze che appartengono al senso della mia esperienza: è racchiusa la certezza della gravità che giustifica quella prassi (il libro, lasciato andare, cadrebbe); è implicita la struttura intuitiva della causalità (il tavolo può resistere al peso del libro); ed è implicita anche la legittimità di quel gesto che presuppone la distinzione categoriale tra cose e persone. E proprio perché la percezione determina le forme possibili della prassi ne esclude insieme altre: posso mangiare sul tavolo, ma non in sua compagnia, e Zeus poteva punire il titano Atlante caricandolo del peso della volta celeste, mentre porre un peso su un tavolo non significa affatto assegnargli un castigo, poiché un peso è punizione solo per chi non soltanto sorregge un carico, ma lo sopporta.

Tutto questo, e altro ancora, è racchiuso nel senso che anima il mio vedere qui questo tavolo, anche se ciò non significa altro se non questo: che ci stupiremmo se la superficie del tavolo fosse cedevole o se bastasse appoggiarvi un peso per romperla, e lo stupore si tradurrebbe in incredulità se il tavolo protestasse per ciò che gli facciamo — se, in altri termini, il corso della percezione ci costringesse a considerare l'oggetto della nostra percezione sullo sfondo di una differente rete grammaticale. Ma queste cose accadono per fortuna solo nelle favole, ed anche nelle favole hanno bisogno di qualcosa che ci aiuti a fantasticarle. Così, quel legno che diverrà poi Pinocchio può protestare con Mastro Ciliegia che, piallandolo, gli fa il pizzicorino solo perché da un lato Collodi ne ha appena fatto il protagonista della fiaba (C'era una volta un pezzo di legno...) e perché dall'altro lo stesso Mastro Ciliegia si figurava di trarre da quel legno da catasta una *gamba* di tavolo...

Di qui, da queste considerazioni di carattere esemplificativo, dobbiamo muovere per comprendere che cosa voglia dire, per Husserl, che esperiamo gli oggetti nella loro appartenenza al mondo. Questa affermazione vuol dire innanzitutto questo: che ogni oggetto è colto nel suo senso solo in quanto è esperito all'interno di un *sistema* di certezze che ne definiscono il senso — che lo definiscono per ciò che concerne la sua peculiare individualità, ma anche perciò che invece ha a che fare con la sua struttura grammaticale profonda. Parlare di *mondo* della vita, della struttura di orizzonte e sostenere che le cose si danno come «qualcosa dal mondo» [*Etwas aus der Welt*] significa allora ribadire che ogni esperienza ha il senso che ha solo in quanto appartiene ad un *sistema di certezze strutturato gerarchicamente*.

Ad un sistema di *certezze* gerarchicamente ordinato — questo è il punto. Husserl ci invita a riflettere su questo problema quando osserva che possiamo certo dubitare delle singole cose esperite, ma che ciò nonostante il mondo è sempre nella certezza d'essere. Sul significato di quest'affermazione è opportuno soffermarsi un poco, anche se ormai abbiamo gli strumenti per penetrarne il senso. Sostenere che il dubbio investe le singole credenze ma non l'orizzonte del mondo significa in primo luogo richiamare l'attenzione sul fatto che anche sul terreno percettivo il dubbio implica una certa *concordanza* nelle manifestazioni fenomeniche: in una giornata di nebbia posso non saper dire

se ciò che vedo in lontananza è un uomo o il tronco di una pianta, ma il dubbio (così come le strategie messe in atto per risolverlo) presuppongono egualmente che io non dubiti affatto di ciò che costituisce l'orizzonte di quella percezione. Ma ciò è quanto dire che il dubbio (non l'atteggiamento filosofico dell'*epoché*) è un comportamento *motivato* che si fonda e quindi *presuppone un insieme di certezze*, che debbono essere già date perché abbia senso dubitare di qualcosa.

Ora, vi sono due differenti accezioni in cui questo è vero. In primo luogo si deve, per Husserl, rammentare che il dubbio è parte di una prassi più ampia che avviene necessariamente sul terreno del mondo. E per comprendere quale sia la natura del dubbio, Husserl ci propone un cammino che non può stupirci: ci invita infatti a riflettere sulle forma più semplice del dubbio — sul dubbio percettivo. Vediamo una persona in lontananza e non sappiamo se si tratta davvero di un amico che ben conosciamo o di qualcun altro. In questo caso la percezione assume una forma peculiare: non ci limitiamo a vedere, ma cominciamo ad osservare e lo sguardo si volge per saggiare la validità di alcune attese percettive, la cui conferma o delusione scioglie infine il dubbio: l'occhio, per esempio, cade su un certo modo di incedere, che seguiamo per un attimo sino a quando siamo sicuri di esserci sbagliati — se cammina così non è di sicuro lui. Un esempio tra i molti possibili, non vi è dubbio; ma già di qui è possibile trarre una conclusione importante: il dubbio percettivo presuppone comunque il terreno della certezza. Posso dubitare che si tratti del mio amico solo se sono certo che si tratti di una persona, e se davvero mi fossi sbagliato anche su questo — se per esempio avessi creduto di riconoscerlo in una statua del museo delle cere — non per questo sarebbe venuto meno lo sfondo della certezza: posso essere incerto se ciò che vedo è una statua o un amico solo se non ho dubbi su molte altre cose — sul fatto che, sia essa una statua o una persona, ciò vedo mi appare comunque in un contesto di cose, in una disposizione spaziale, in una successione di eventi, ecc., di cui non dubito affatto. Che dire invece se le scene percettive si succedessero le une alle altre in modo del tutto casuale? Se, in altri termini, non vi fosse alcuna coerenza tra ciò che vedo ruotando lo sguardo? La risposta ha, nelle pagine husserliane, un nome cupo: Husserl ci parla infatti di *Weltvernichtung*, di annientamento del mondo,

ed è evidente che in questo caso non vi sarebbe davvero più spazio per il dubbio, poiché il dubbio presuppone qualcosa su cui dubitare ed è quindi possibile solo come *modalizzazione* della certezza, come sua *parziale* interruzione. Riconoscere che il dubitare accade sullo sfondo della certezza significa tuttavia compiere il primo passo per un'ulteriore delimitazione della possibilità del dubbio. Posso dubitare del fatto che tu sia davvero triste, ma posso farlo solo se non dubito che tu *possa* essere triste e che *questo comportamento*, con il quale tu forse mi inganni, *sia proprio il comportamento della tristezza*, e ciò è quanto dire che il *dubbio presuppone determinate certezze* concernenti la struttura fenomenologica degli oggetti. Di qui la conclusione che intendevamo trarre: deve essere comunque presupposta come valida una molteplicità di esperienze che mi permettano di apprendere una serie di distinzioni “grammaticali”, — quelle distinzioni su cui si fonda il mio dubbio che tu, ma non la tua camicia, sia triste.

È a quest'ordine di problemi che Husserl pensa quando ci invita a considerare la *Lebenswelt* come il terreno che è presupposto da ogni prassi teorica ed extra-teorica. Essere *terreno* significa infatti propriamente questo: fornire quell'insieme di certezze che sono presupposte dalla prassi e che definiscono il metro su cui si fonda il nostro discorrere delle cose del mondo ed il nostro operare con esse. Lo abbiamo detto a suo tempo: la *Lebenswelt* è il terreno delle evidenze originarie, e ciò significa che sul terreno della nostra quotidiana esperienza non abbiamo davvero dubbi su un insieme di distinzioni fondamentali, come quelle che concernono la differenza tra cose e persone, tra realtà ed apparenze, tra oggetti culturali ed oggetti materiali, e così di seguito. Per tutte queste distinzioni sapremmo proporre un insieme di esempi capaci di renderle intuitivamente evidenti e di confermare con la loro valenza paradigmatica la certezza della prassi che su di esse si fonda.

E tuttavia sostenere che la *Lebenswelt* ha la funzione di un terreno definitivamente fondante di per sé non significa soltanto asserire il nostro disporre di un insieme di certezze su cui non è lecito dubitare: sembra anche implicare che le *spiegazioni prima o poi debbono finire* e che il rimando alle evidenze originarie si configura come un *metodo degli esempi* che si limita a *mostrare* ciò che non può essere ulterior-

mente detto. Che cosa sia una persona e che cosa la differenzi da una cosa non posso dirtelo, proponendoti una definizione che circoscriva una volta per tutte un concetto sito nel cielo sopra i cieli, ma posso egualmente mostrarti oggetti e persone e richiamare la tua attenzione su come in certi contesti reagiscono le cose e come invece si comportano le persone. Questo e non altro posso fare, e così facendo *non ti nascondo nulla di quello che so*, poiché questo è ciò che vale sul terreno della *Lebenswelt* — un insieme di situazioni esemplificative. Ed in questo fatto è implicito anche il fatto che certezze *debbano* esserci: dire che il mondo è sempre nella certezza d'essere significa riconoscere che non ha senso dubitare di ciò che definisce per noi l'unità di misura che ci permette di dire che vi sono cose e che sono cose di un certo tipo.

Non vi è dubbio che nell'espone queste ultime considerazioni avremmo potuto fare esplicito riferimento alla riflessione wittgensteiniana di cui tra breve dovremo interessarci in forma analitica. E tuttavia se qui deve essere comunque fatto un accenno alle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein è per mostrare come la tematica della *Lebenswelt* introduca nella riflessione husserliana un tema importante: il tema della dipendenza di ogni nostra concreta prassi dalle *certezze intuitive della nostra esperienza quotidiana*. Sottolineare il carattere trascendentale della *Lebenswelt* non significa allora soltanto riconoscere che vi sono presupposti della nostra prassi: vuol dire anche rammentare che le spiegazioni hanno comunque un termine e che all'origine delle nostre distinzioni vi è il *rimando ad un insieme di situazioni paradigmatiche, di esempi che assumono una funzione trascendentale e che chiedono quindi di essere attentamente descritti*.

E tuttavia, proprio questo punto che pure è presente nelle pagine della *Crisi*, si affianca ad un'istanza volta a modificarne il significato: alla tesi secondo la quale le evidenze teoriche si fondano infine sulle evidenze originarie del mondo della vita si affianca la convinzione che della *Lebenswelt* si debba comunque tentare una scienza. Al riconoscimento pre-filosofico della trascendentalità del mondo della vita si deve così affiancare il *lavoro della filosofia*, il cui obiettivo altro non è se non quello di delineare una volta per tutte il disegno di una genesi costitutiva del mondo della vita a partire dalla soggettività trascen-

dentale.

2. Dal mondo della vita alla soggettività trascendentale

Nelle riflessioni che abbiamo dianzi proposto siamo giunti a delineare una tesi impegnativa: sostenere che la *Lebenswelt* (nella sua accezione più ristretta) è il terreno su cui poggia ogni prassi teorica e culturale significa in ultima analisi riconoscere che le spiegazioni hanno comunque un termine e che la possibilità di fondare i giochi linguistici più complessi poggia infine sul rimando al mondo della vita come titolo generale cui ricondurre una molteplicità di distinzioni concernenti la natura degli oggetti percepiti e di operazioni concrete con essi.

Basta tuttavia addentrarsi un poco nella lettura della *Crisi* per rendersi conto che non è questa, per Husserl, la parola definitiva cui deve giungere l'indagine fenomenologica. L'esperienza quotidiana con le sue distinzioni e con le sue operazioni elementari è il terreno su cui poggia ogni ulteriore formazione di senso, e tuttavia anche della *Lebenswelt* si deve poter rendere conto poiché anche il mondo della vita deve apparirci infine come il prodotto di una costituzione soggettiva. Perché ciò accada è tuttavia necessario un mutamento dell'atteggiamento soggettivo: il soggetto, che solitamente agisce nel mondo ed è rivolto alle cose che lo circondano, deve volgere ora la propria attenzione dagli oggetti all'esperienza che *ne* abbiamo. Il senso di quest'operazione dovrebbe esserci ormai già noto, poiché è più volte emerso nelle considerazioni di natura storica che introducono la *Crisi*; e tuttavia è forse opportuno cautelarsi ancora una volta da un possibile fraintendimento: disporsi sul terreno delle indagini fenomenologico-costitutive non significa, per Husserl, immergersi nella descrizione di ciò che si trova nell'anima, — dei segni che le cose hanno lasciato in essa. L'*epoché* cui Husserl ci invita non è il dubbio cartesiano e non ci lascia soli a contemplare ciò che è racchiuso nell'anima. Il risultato cui essa conduce è differente: l'*epoché* fenomenologica non ci costringe a rinunciare al mondo delle cose e non ci rinchiusa nella mente di un soggetto esperiente, ma ci invita a descrivere gli oggetti esperiti *in quanto* esperiti, a far luce sul *modo in cui* gli oggetti si danno alla soggettività. Forse qui abbiamo davvero bisogno di un

esempio: entriamo in una stanza e vediamo un tavolo e, di fronte ad esso, una sedia. E ora facciamo valere il nostro diritto all'*epoché*: non parliamo allora del tavolo e della sedia, ma del modo in cui si danno alla soggettività. E *come* mi si danno innanzitutto il tavolo e la sedia? Mi si danno come cose che *vedo* e che permangono identiche pur nel variare delle prospettive, anche se di continuo si arricchiscono di nuove acquisizioni. Ma mi si danno anche come oggetti che posso toccare, su cui posso sedermi e appoggiare la borsa, e che ovviamente non sono nella mia mente ed esistono indipendentemente da essa. Di qui, nell'intreccio complesso di queste esperienze e di questa prassi, è racchiusa la costituzione fenomenologica degli oggetti del nostro esempio — di queste cose che diventano interessanti per noi solo in quanto oggetti esperiti. E ciò significa: se anche ci fossimo per un caso ingannati e se anche il tavolo non vi fosse e se non accadessero di fatto quei processi fisiologici che di solito accompagnano la percezione, nulla muterebbe nella nostra descrizione dei fenomeni, poiché non sarebbe per questo meno vero che il tavolo lo vedo e che lo vedo da qui, che lo tocco, che posso imparare ad usarlo nell'acomunamento di un insieme di pratiche intersoggettive, che posso riconoscerlo come lo stesso tavolo che ho visto poc'anzi e che tu ora vedi, e così di seguito. Ma ciò è quanto dire: l'*epoché* fenomenologica non impoverisce la nostra esperienza del suo rapporto con il mondo e con le cose, ma ci invita soltanto a rivolgere lo sguardo al modo in cui si manifestano. Così, se normalmente il mondo è già dato come il campo universale verso cui si orientano i nostri interessi e la nostra prassi, si deve rammentare, per Husserl, che

Può esistere un modo completamente diverso di vita desta nell'aver coscienza del mondo. Esso consisterebbe in un'evoluzione della coscienza tematica del mondo che è capace di dirompere la normalità di questo vivere verso [*Dahinleben*]. Consideriamo per esempio il fatto che in generale a noi tutti il mondo e, rispettivamente, gli oggetti non ci sono soltanto già dati, in un mero avere, quali substrati delle loro proprietà, bensì che noi diventiamo coscienti di essi (e di tutto ciò che è supposto onticamente) attraverso modi soggettivi di apparizione e di datità, anche se noi non vi badiamo affatto e se di gran parte di essi non abbiamo il minimo sospetto. Riconsideriamo ora questo fatto nella prospettiva di un nuovo orientamento universale degli interessi, stabiliamo un conseguente interesse universale

per il *come* dei modi di datità e per gli stessi onta, ma non direttamente bensì in quanto oggetti nel loro *come*, interessandoci appunto esclusivamente e costantemente al *come*, al modo in cui sorge quella validità unitaria universale che è il mondo, e cioè il mondo così come si dà per noi; interessandoci appunto al modo in cui si costituisce per noi la coscienza costante dell'esistenza universale, dell'orizzonte universale degli oggetti reali, realmente essenti, ciascuno dei quali anche quando è presente alla coscienza nella sua particolarità, come semplicemente essente, lo è solo nell'evoluzione delle sue apparizioni relative, dei suoi modi di apparizione e di validità (*ivi*, p. 172).

Il senso di questa lunga citazione è relativamente ovvio, e se non ci lasciamo turbare da qualche termine oscuro non è difficile comprendere quale sia il rivolgimento cui Husserl ci invita: il senso delle sue parole è tutto racchiuso nella convinzione che la fenomenologia trascendentale debba indagare come si costituisca nella connessione sintetica delle esperienze quell'insieme di certezze e di cose che vanno sotto il titolo di mondo della vita. Ciò che si dà sul terreno della nostra quotidiana esperienza — il mondo di cose e di persone cui abbiamo dato il nome di *Lebenswelt* — deve così divenire oggetto di indagine, poiché occorre mostrare come anche il mondo della vita si costituisca fenomenologicamente e debba *essere quindi ricondotto alla soggettività*, — un termine questo che, per Husserl, racchiude la sfera dell'*ego cogito cogitata qua cogitata* ed è quindi coestensivo con la nozione di esperienza. L'*epoché* cui siamo ora invitati è dunque una *riduzione alla soggettività*; ma non alla soggettività psicologica, e cioè alla mente come *res cogitans* che si contrappone alla *res extensa*. La soggettività di cui qui Husserl parla è la soggettività trascendentale, e ciò a suo avviso significa: la sfera dell'esperienza nel suo complesso, di ogni esperienza e degli oggetti che in essa si annunciano — una sfera che posso indicare con il titolo di soggettività solo perché, per Husserl, si può dire che l'esperienza è appunto *mia*, che l'accesso che ciascuno ha alla propria esperienza è soggettivo.

Sulla natura di questa soggettività trascendentale e sulle molteplici forme in cui si articola il progetto di una costituzione fenomenologica della *Lebenswelt* avremo in seguito occasione di soffermarci, seppur brevemente. Ora dobbiamo chiederci invece quali siano le ragioni che spingono Husserl a relativizzare il carattere trascendentale della *Le-*

benswelt e a porre di fatto quest'ultima solo come un punto di approdo, su cui è necessario indugiare prima di avventurarsi sul terreno di un'indagine descrittiva della soggettività trascendentale.

A questa domanda bisogna cercare di rispondere, e ciò significa che occorre tentare di far luce su un tema che nella *Crisi* è meno chiaro di quanto non si vorrebbe. Come abbiamo osservato, la nozione di mondo della vita viene dapprima introdotta in un contesto che tende a sottolinearne la *funzione trascendentale*: a questa funzione alludevano i molteplici passi in cui Husserl sottolinea che la *Lebenswelt* ha una funzione di «terreno» rispetto ad ogni prassi teorica. E tuttavia, riconoscere che la prassi teorica ed extra-teorica si fondano nel mondo della vita non significa ancora, per Husserl, sostenere che l'indagine filosofica possa fermarsi qui. Certo, le scienze obiettive muovono dalle certezze dell'esperienza quotidiana e i loro concetti presuppongono distinzioni ed operazioni che appartengono al contesto immediato del vivere, ma questa tesi che Husserl vorrebbe dare ormai per dimostrata non implica ancora — a suo parere — che non sia possibile spingere le indagini filosofiche un passo più avanti, poiché anche il mondo è un dato di cui si deve poter rendere conto.

In questa direzione Husserl si orienta senza alcuna esitazione, ed anche se non conoscessimo nulla della fenomenologia le riflessioni che abbiamo proposto sul terreno storico filosofico non dovrebbero lasciare adito a dubbi: se il vero problema della filosofia moderna è l'incapacità di coniugare l'indagine soggettiva con l'esigenza di una fondazione assoluta della conoscenza, allora è fin da principio chiaro che dall'orizzonte della *Lebenswelt* si dovrà prendere commiato, e per un duplice ordine di ragioni.

- Dovremo infatti riconoscere, in primo luogo, che il compito che il passato della riflessione filosofica affida al presente della riflessione consiste nella necessità di riformulare la nozione di soggettività, per restituire il problema del fondamento al terreno soggettivo che gli compete. Se vuole venire a capo dello scetticismo dell'età moderna, la fenomenologia deve effettivamente rispondere al “problema di Hume” e ciò significa che deve saper dare alle sue analisi il compito di un'indagine della vita di esperienza. Ma ciò è quanto dire che l'*epoché* dalle scienze obiettive non è ancora

sufficiente, poiché il terreno cui quest'operazione spalanca l'accesso non appartiene ancora alla dimensione della soggettività. Alla prima *epoché* occorre affiancare allora una *seconda epoché* che ci permetta di rivolgere lo sguardo alle forme e ai modi di manifestazione in cui si costituiscono per noi le certezze su cui si fonda la vita nella sua immediatezza.

- Ma dovremo riconoscere anche, in secondo luogo, che il motivo che ci spinge ad abbandonare il mondo della vita alla volta della soggettività costituente è motivato anche dall'istanza di una *fondazione assoluta* del sapere. Il rimando alla soggettività si pone infatti, fin da principio, sotto l'egida cartesiana: ricondurre il mondo della vita alla descrizione delle esperienze che lo costituiscono significa accedere ad un terreno di evidenze apodittiche, di certezze di cui non è possibile dubitare non soltanto poiché da esse dipende il senso di ogni nostra prassi, ma anche perché sembrano disporsi su un terreno che è in linea di principio sottratto alla possibilità del dubbio. Di tutto posso dubitare, diceva Cartesio, ma non delle mie idee in quanto idee, e Husserl — come sappiamo — trae da questo spunto cartesiano la sua riformulazione dell'argomento del cogito.

Su quest'ultimo punto è bene riflettere, poiché si intrecciano qui due diverse nozioni di certezza che non debbono essere confuse, poiché ad esse si legano due differenti modi di intendere il progetto di una filosofia trascendentale. La prima forma di certezza ci riconduce all'indubitabilità che spetta a ciò che è presupposto da altri giochi linguistici. È questo il caso del mondo della vita: la *Lebenswelt* deve apparirci un terreno di certezze irrinunciabili innanzitutto perché è il fondamento presupposto da ogni nostra prassi. Mettere in questione i giochi linguistici elementari in cui si articola il mondo della vita vorrebbe dire scavarsi la terra sotto i piedi, e ciò è quanto dire che la peculiare certezza che spetta a ciò che funge da terreno della prassi è in linea di principio determinata dalla funzione strutturante che quegli stessi giochi linguistici assumono in relazione ad una diversa molteplicità di giochi linguistici più complessi cui non intendiamo per altri versi rinunciare. Potremmo forse avvalerci ancora una volta di un esempio e chiederci che evidenza abbiamo per sostenere che vi è davvero

una differenza tra un uomo e un sasso. Perché non sostenere che anche i sassi sentono e soffrono come noi, perché non dire anzi che sono talmente sensibili ai mali del mondo da essere rimasti impietriti dal dolore? A questo strano interrogativo forse risponderemmo così: che un sasso non soffra è certo più di ogni altra cosa, poiché infiniti comportamenti si fondano su questa implicita convinzione. Negarla vorrebbe dire negare *non* un'*opinione* tra le molte possibili, *ma la nostra vita*.

A questa nozione di certezza è tuttavia possibile affiancarne un'altra che ci riconduce sul terreno dell'evidenza. Il mondo della vita è il titolo generale sotto cui raccogliere le molte certezze che sorreggono la nostra prassi, ma è anche il prodotto di un'attività costitutiva di cui posso analizzare le tappe. E su questo terreno non posso sbagliarmi, almeno per Husserl: venire in chiaro sulla natura del mondo della vita significa infatti muoversi sul terreno apodittico del *cogito*, sul piano indubitabile delle mie esperienze soggettive. Qui la possibilità del dubbio sembra esclusa a priori: che senso avrebbe, infatti, dubitare del mio esperire così come esperisco? Ora, rammentare l'apoditticità del *cogito* e dei *cogitata qua cogitata* significa additare la possibilità di una fondazione trascendentale *che non si pone sotto l'egida della questione dei presupposti*, ma procede costruttivamente da un terreno di evidenze apodittiche. La fondazione deve essere appunto una fondazione *assoluta*, e ciò significa — quante cose si imparano facendo filosofia! — una fondazione non relativa: una fondazione cioè che non tragga la sua legittimità da altro, dal suo essere investita di una certezza che le deriva dal suo porsi come presupposto di una molteplicità di giochi linguistici cui non ci sentiamo di rinunciare.

Non vi è dubbio che Husserl si orienti verso questo secondo criterio di fondazione. A spingere le sue analisi in questa direzione vi è senz'altro un'istanza cartesiana che attraversa tutta la sua riflessione filosofica e che diviene chiaramente visibile proprio in queste pagine della *Crisi*. Certo, come abbiamo più volte sottolineato, nella *Crisi* sembrano convivere due differenti prospettive, e del resto non vi è dubbio che l'una e l'altra nozione di certezza possano, per così dire, corroborarsi l'un l'altra: la certezza del mondo della vita, che trae la sua origine dalla funzione che quest'ultima esercita nei confronti di ogni prassi teoretica, può, per così dire, essere motivata da

un'indagine fenomenologica che mostri la genesi delle nostre credenze originarie, così come il processo costitutivo può trovare una conferma nel mettere capo proprio a ciò che è presupposto da un insieme di giochi linguistici irrinunciabili. E tuttavia, anche se della possibilità di questo intreccio la *Crisi* è una testimonianza ed anche se il rimando alla genesi fenomenologica reca con sé gli strumenti per determinare meglio che cosa si debba intendere quando si parla della *Lebenswelt* nella sua dimensione intuitiva e nella sua struttura invariante, resta il fatto che una tesi toglie filosoficamente l'altra e che il progetto di una filosofia trascendentale ci riconduca infine nelle pagine husserliane proprio là dove Cartesio aveva compiuto il passo falso che la cultura filosofica dell'età moderna doveva poi con tanta fatica scontare. L'attenzione rivolta al mondo della vita si rivela così come una mossa che riveste un significato introduttivo, come un passo che è necessario compiere per ricondurre il mondo obiettivo al mondo esperito, ma che non può tuttavia essere l'ultimo, poiché il mondo esperito deve a sua volta dipanarsi nell'esperienza soggettiva del mondo. Il *mondo della vita* diviene così il *termine medio* che ci conduce alla *vita che esperisce il mondo*, al terreno fenomenologico della soggettività trascendentale. Ma ciò è quanto dire che, per Husserl, l'*epoché* che dischiude per noi il mondo della vita allude al cammino da compiere per muovere verso la dimensione filosofica cui tuttavia si accede solo quando si acconsente ad abbandonare anche questo terreno, per avventurarsi sul piano dell'indagine fenomenologico-costitutiva.