Per una 'filosofia del presente'.

Dott.ssa Irene Angela Bianchi

Abstract

Nel presente articolo si sottolinea come gli interrogativi che Edmund Husserl si poneva alla fine degli anni trenta del secolo scorso, in riferimento alla situazione di decadenza storico-sociale e culturale di allora***, siano per un verso desolatamente validi tuttora.***
Tramite il pensiero di alcuni filosofi contemporanei ci chiediamo quindi che cosa può e ***deve fare il filosofo oggi***? Continuare ad interrogarsi, e ad interrogare il suo stesso presente e i 'segni' del suo tempo, e questo come tentativo di riproporre così un'etica rinnovata e più consapevole, tramite un diverso rapporto tra uomo, storia e scienza, alla luce della più umana delle facoltà: la ragione

In the present article we underline that it unfortunaly still makes sense asking ourselves today what E. Husserl wondered in the late 30's in relation to the historical, social and cultural decay back then.
Follwing the thought of some contemporary philosophers, we wonder what a philosopher could and should do today. He should keep on asking himself, listening ot his own present and searching for the "signs" of his time, so to try and propose renewed and aware ethics, that is based on a new relation among man, history and science, at the light of reason, the most typical faculty of human beings.

I. Gli interrogativi che Husserl si pone nella sua conferenza del 1934, in merito alla 'filosofia del presente', ripetono la domanda che orientava le sue riflessioni circa la prima guerra mondiale, ovvero che significato dovesse avere la filosofia in una situazione di crisi come quella di allora, a lui più attuale, cioè degli anni del nazismo. Husserl sottolineava come si lavorasse nel giustificare l'assenza di significato di una cultura capace di produrre fatti come la guerra, dove i risultati erano umilianti per tutti, il 'senza senso' era però in netto contrasto con l'entusiasmo dei giovani nella ricerca di un rinnovamento culturale a partire dall'idea di filosofia[1].
La tragica situazione storica degli anni della prima guerra che lo portò ad interrogarsi se mai, nel corso della storia, un popolo fosse stato così gravemente malato, se mai si fosse data sulla Terra una tale miseria[2]; si ripeté tragicamente, come Husserl stesso aveva previsto, tanto che alla vigilia della seconda guerra mondiale, alla fine della sua conferenza a Vienna del 1935 egli scrive:

"La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità dello spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa nello spirito della filosofia attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza: combattiamo contro questo pericolo (…)"[3]

---

[1] E. Husserl, *An den Praesidenten der Internationalen Philosophen-Kongresses* in *Aufsaetz und Vortraege (1922-1937),* Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1989, Hua XXVII, p.240.
[2] E. Husserl, Hua XXVII, op. cit., p.114
[3] E. Husserl, '*Scienze della realtà e idealizzazione*' in La *Crisi delle scienze Europee*, Il Saggiatore, Milano 1987, p.358

Influenzato dalla situazione di degrado spirituale la riflessione di Husserl sull'ideale della autoformazione e dell'autoperfezionamento acquisì una maggiore criticità tanto da usare, nel momento della crisi, termini come 'decadenza dell'occidente' e 'barbarie'. Questi termini, lo ricordiamo, era già stati idealmente proposti da altri studiosi del suo tempo come identificanti la situazione politica dell'Europa, ma Husserl al contrario della tendenza generale cercherà di pronosticare l'esigenza di un rinnovamento della cultura grazie all'ideale etico della filosofia.
La ragione si trasforma, in situazioni di crisi e di barbarie, in una razionalità strumentale o in una volontà di dominio, non tanto come deviazione 'perversa' rispetto alla vocazione fondamentale della ragione stessa, ma come esito della genesi 'spuria' della ragione; riflessioni queste che, pur essendo in perfetta consonanza con Husserl, derivano da un altro filosofo contemporaneo ovvero Michel Foucault, che negli anni ottanta si occupò in modo più diretto di problemi etici. Egli, in una sua opera dal titolo *Was ist Aufklaerung*[4], laddove riflette sul testo di Kant del 1798 *Il conflitto delle Facoltà*[5], inclina le sue domande verso quella stessa problematizzazione già posta da Husserl, ovvero che cos'è che nel presente produce 'significato' nella riflessione filosofica? Si tratta in verità di mostrare come il filosofo, che ragiona e riflette su un determinato processo, tenda a parlare sempre di qualcosa che lo colpisce, di qualcosa di cui egli stesso fa parte; la filosofia ha la possibilità di problematizzare la sua stessa attualità: *"(...) attualità che si interroga come 'evento', evento del quale essa deve decidere il significato, il valore, la singolarità filosofica e nella quale essa incentra ogni volta la sua propria ragione di essere quale fondamento del suo stesso dire (...)"*[6]*;* è per questo motivo che il filosofo deve interrogarsi in riferimento all'appartenenza, al suo stesso presente, ad una certa cultura, dottrina o tradizione, appartenenza che non sarà mai scontata (o alla 'semplice' questione della sua appartenenza ad una comunità umana in generale) e così sino alla sua inerenza ad un 'noi stessi' che si riferisce ad un insieme culturale caratteristico del suo tempo[7].
Io credo che la riflessione husserliana tra anni Venti-Trenta del secolo scorso, di cui abbiamo parlato poc'anzi, abbia precisamente questa caratteristica, così come Husserl stesso si domanda nel 1923:

"Dobbiamo lasciare passare su di noi come un 'fato' la decadenza dell'occidente? Questo 'fato' si dà solo se noi guardiamo passivamente (…). Ma questo può anche non essere dato; noi siamo coloro che predicano il 'fato' stesso. Noi siamo uomini, soggetti di volontà libera che agiscono nel loro mondo circostante"[8].

Husserl qui sembra proprio applicare il 'segno' del tempo indicato da Kant nel suo '*Conflitto delle Facoltà*'; l'uomo che è in costante progresso verso il meglio, ed è

[4] Cfr. M. Focault, *Was ist Aufklaerung*, in *Magazine Littéraire*, n.207, Paris, Mai 1984
[5] La riflessione viene da ciò che lo stesso Kant scrisse in riferimento alla Rivoluzione francese nel 1798 nel suo *'Il conflitto delle Facoltà'*, la dove da ultimo è alla politica che Kant affida il suo messaggio fondamentale ossia rivendicare alla Facoltà di Filosofia il ruolo di detentrice della legislazione di una unica ragione alla quale avrebbero dovuto conformarsi le altre Facoltà quali la teologia, medicina, scienza, ecc…, che dipendono nella loro ricerca da una legislazione ben più ampia ovvero quella della ragione stessa se avessero voluto progredire in modo armonico. Cfr I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995
[6] M. Foucault, *Was ist die Aufklaerung*, op. cit, p.24
[7] Sulla concezione della relazione della filosofia con il suo presente, annota Habermas, in merito al pensiero di Foucault, che. "(…) il filosofo si converte al contemporaneo, sale dall'anonimato di una impresa personale e si fa conoscere come una persona in carne ed ossa, con la quale si deve realizzare tutta l'investigazione clinica che confronta il presente alla sua propria personalità", in J Habermas, *Vorstudien und Ergaenzungen zurTheorie des kommunikatives Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p.129
[8] E. Husserl, Hua XXVII, op. cit., p.4

creatore libero di questo progresso, guarda all'evento storico come indicatore, come 'segno storico' (*signum rememorativum, demostrativum, prognostikon*)[9], dove in questo caso il 'segno', l'impronta dell'attualità dimostrativa, non è più quello della rivoluzione francese, ovvero come scrive Kant il simbolo per eccellenza "*(...) di una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinò nell'entusiasmo (...), partecipazione che dunque non può avere causa se non in una disposizione morale del genere umano"*[10], ma è divenuto con Husserl tutto il contrario, cioè la situazione di decadenza che causa la guerra e la condizione di crisi che si lascia già intravedere quale manifestazione di qualcosa di distorto nell'attualità e di una cultura che esige un rinnovamento.

II. Dei segni temporali, quello rimemorativi viene considerato in modo particolare, essendo dato dalla tradizione filosofica che trova la sua fondazione nel pensiero greco. Evento questo che aprì all'umanità un orizzonte infinito e diede un significato alla vita razionale e una pratica per l'ideale etico. Da ciò era possibile dedurre che un segno premonitore, nella situazione di crisi sottolineata da Husserl, poteva essere interpretato proprio partendo da un'idea di filosofia, negata nel momento presente dalla situazione storica, ma che però determinava la teleologia della storia dell'occidente; essa era stata portata al silenzio dagli ideali di decadenza e di barbarie, per questo il significato del rinnovamento è impegno e insieme una speranza.
La fenomenologia inoltre può radicalizzare il modello di interpretazione che stiamo analizzando. Nella temporalità si danno il mondo e la storia nel contesto di una interpretazione del presente, a partire da una storia e nell'orizzonte di un futuro che impegna l'azione trasformatrice dell'uomo. In effetti, l'esistenza nella fenomenologia non solo è uno spazio epistemologico ma è per lo più il 'luogo della motivazione'.
I fenomeni sono i motivi, i segni della realtà, che si manifesta in loro e che attraverso di loro ci permette di comprendere meglio, nel suo significato e nella sua genesi, la realtà stessa, e questo autoresponsabilizzandoci più coscientemente e razionalmente del valore di questi stessi fenomeni. Nel caso della crisi il 'segno dimostrativo' divenne il restringersi del campo della razionalità alla sola scienza della natura, il che comunque non ci impedisce di riconoscere una razionalità più completa nel mondo della vita, inteso come orizzonte degli orizzonti, congiunzione di pratiche diverse.
Nel 'mondo della vita' infine posso accedere alle diverse culture, a diverse epoche, a diverse competenze, grazie appunto alla rimemorazione storica.
La memoria storica ci permette di ricostruire la genesi del significato, di riconoscere la mia appartenenza a una tradizione che è più ricca del 'mero presente'. Ricostruendo in questo modo il fenomeno esso si trasforma in 'segno-predizione' ed opera come motivo per una soggettività capace di assumere responsabilmente il compito di rinnovamento della cultura intesa come ideale filosofico. In questa prospettiva critica è chiaro che per Husserl la prima guerra mondiale, e le sue conseguenze, non possono essere considerate come una fatalità del destino, visto l'insieme dei suoi 'segni dimostrativi'; essa fu un evento tragico che compromise la partecipazione stessa del filosofo. Allo stesso modo dieci anni dopo, la situazione di crisi in Europa, sarà a sua volta da intravedersi in quel segno dimostrativo dato dalla razionalità che si è 'ristretta' laddove la 'mera scienza di fatto' produce solo 'meri uomini di fatto'.
Ed è la riduzione della fatalità a fatticità, grazie alla 'prosperity' della scienza e della tecnologia, a chiudere l'orizzonte, impedendo di riconoscere ciò che può essere segno e motivazione stessa del destino.

---

[9] I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, op. cit., p.228
[10] Idem, p.229

III. Per comprendere meglio la problematica è importante individuare la differenza tra le varie strategie argomentative di Husserl. Nel suo passo sulla fenomenologia dei valori e la critica alla cultura, nell'articolo per il '*The Kaizo*', Husserl crede di poter spiegare il significato etico individuale e sociale basandosi sull'analisi della coscienza intenzionale, insieme all'analisi della costituzione del sociale a partire dall'interazione tra le persone.
Qualche anno dopo nella riflessione a proposito della crisi della scienza europea, Husserl scopre che non è possibile fare appello alla soggettività, o ad una coscienza sociale, in un società positivista, nella quale impera il naturalismo e l'obiettivismo della scienza e della tecnica. Il positivismo scientifico svaluta la filosofia, fomentando con questo nuove forme di scetticismo, fino ad occultare la genesi della scienza nel mondo e della vita, dimenticando la soggettività, la obiettiva come uno dei tanti oggetti della scienza
In conseguenza di ciò, il significato della relazione kantiana a proposito della memoria tra il segno dimostrativo, rimemorativo e predittivo, assunto al fine di fare della filosofia una 'ontologia del presente e dell'attualità', permette ad Husserl di accentuare la sua critica al positivismo scientifico privo di 'pathos' etico. Parte determinante della cultura del momento, la cultura scientifica, ha perduto il suo interesse sulla riflessione in riferimento al suo significato come fattore culturale importante di una società. Questo spiega perché: *"(...) il positivismo decapita, se così si può dire, la filosofia*"[11] Nell''*Introduzione*' alla '*Logica formale e logica trascendentale*, Husserl traccia la seguente diagnosi:

"L'uomo moderno di oggi, così come la moderna cultura da lui formata attraverso le sue stesse immagini, non sembra vedersi come un'autobiettivazione della ragione umana, in funzione di un'universalità, creata per l'umanità, perché sia possibile una vita veramente soddisfacente, ovvero una vita individuale basata sulla ragione pratica"[12]

Questa situazione porta alla conseguenza che il mondo della vita non si evolve in modo incomprensibile e noi ci perdiamo in esso: *"(...) chiedendoci invano la sua finalità, il suo significato, fino ad allora tanto indubitabile, perché era riconosciuto come comprensione e volontà"*[13]. Per il fenomenologo questo problema ha una soluzione etica:

"Non possiamo adottare ancora un'attitudine scettica, rispetto ad una cultura storico scientifica, senza pagarne le conseguenze, semplicemente perché noi non possiamo comprenderla; in altre parole perché siamo incapaci di esplorare razionalmente il suo significato e di determinarne la sua effettiva portata all'interno della quale possiamo giustificare e realizzare quel significato in un lavoro pre-riflessivo. Non ci basta la gioia di creare una tecnica teorica, di trovare teorie con le quali possiamo fare molte cose utili guadagnando così l'ammirazione del mondo. Posto che sia possibile separare l'autentica condizione umana dalla vita vissuta, con responsabilità radicale, con ciò non possiamo separare la propria responsabilità scientifica della totalità dalla responsabilità scientifica della vita umana, (…) così dobbiamo noi collocarci in riferimento all'intera vita e all'insieme della tradizione culturale, e attraverso una radicale riflessione cercare la possibilità e necessità ultima a partire dalla quale possiamo porre una posizione certa nell'esistenza, giustificandola e avvalorandola" [14]

Ed Husserl risponde a questo appello alla responsabilità della scienza con la riflessione (non soltanto come '*inspectio sui*'), diretta soprattutto al fondamento dell'esperienza della scienze stessa che si 'disvela' come 'Lebenswelt', l'orizzonte degli orizzonti della mia attività quotidiana, la molteplicità delle prospettive che compongono il mio essere

[11] E. Husserl, Hua XXVII, op. cit., p.7
[12] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1974, Hua XVII, p.9
[13] Ibidem
[14] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924)*, M. Nijhoff, Den Haag 1949, Hua VIII, pp. 9-10

ed operare nel mondo. Il ritorno al mondo della vita come correlato intenzionale universale della mia vita di coscienza, permette di caratterizzare la soggettività pre-riflessiva come trascendentale, ed è in questo senso che, grazie alla sua attività, si costituisce la sintesi 'plurifacetica' di tutto il mondano, arrivando ad avvalorare, verificare, spiegare, affermandone o negandone, i diversi aspetti a seconda appunto di come intenzionalmente mi riferisco al mondo stesso. Husserl insiste in questo 'discoprimento' del mondo della vita, come ambito di tutta la 'praxis'. Il suo occultamento, la sua cosificazione e colonizzazione per uno sviluppo unilaterale della scienza e della tecnica si costituisce nella patologia della modernità che ha obliato il 'mondo della vita' stesso, si perde così il significato della soggettività e con questo l'interesse per la responsabilità. Allo stesso tempo la fiducia nella scienza come unica spiegazione dell'uomo e del mondo esercita una sorta di discredito nei confronti della filosofia e delle sue possibilità di rinnovare un significato dell'umanità quale 'idea' della ragione pratica. Questo è in un certo senso l'indebolimento dello scetticismo. E' necessario volgere all'origine tanto della storia dell'occidente, come della soggettività e del mondo della vita, per ricostruire la genesi del significato e della ragione, nella quale possa rinnovarsi l'imperativo etico della filosofia, a partire dal quale 'ri-acquisire' la scienza positiva in senso relativo, per il benessere dell'umanità, intesa come articolazione della ragione sociale.
Con la tematizzazione del mondo della vita come correlato necessario al raggiungimento della soggettività, l'etica fenomenologica guadagna tutta la sua radicalità. Un fatto storico positivo o negativo che sia può avere significato (*signum demonstrativum*) per la fenomenologia solo se si intraprende la sua ricostruzione genetica (*signum rememorativum*), ed è possibile solo se si dispone di una soggettività riferita originariamente al mondo della vita, suolo, fondamento e origine tutta l'esperienza. Questo stesso mondo della vita però è ciò che si manifesta come dimentico, nel momento della crisi e della decadenza, della cultura fondata per la filosofia, nel contempo solo la prospettiva del futuro (*signum prognosticum*) può aprirsi, per un soggetto responsabile, in quanto riferito al mondo della vita nel quale si deve articolare il lavoro critico e pedagogico del filosofo e dei membri della comunità. Da qui il ritorno al mondo della vita diviene una riabilitazione della 'doxa', che si appoggia alla 'skepsis'.
Possiamo infine 'accettare con il cuore' lo scetticismo e riconoscerne la sua autenticità e il suo posto nel mondo della vita, rivolgendosi all'origine, e questo è il significato dell'epochè fenomenologica: *"L'ultima e superiore responsabilità sorge nella conoscenza che si ottiene nell'attitudine trascendentale riferita all'ultimo apporto atto del sentimento e della volontà nella costituzione"*[15].

IV. In uno dei suoi primi scritti, Jean Francois Lyotard, con termini molto simili a quelli di Husserl, pone un problema che si costituirà nel lavoro di tutta una vita, ovvero il riscatto dell'uomo da tutti i tipi di positivizzazione. Naturalmente questo riscatto inizia con il proporsi la ricostruzione dell'intima relazione tra fenomenologia e scienza positiva, per chiarire il significato di questa relazione alla fine del suo '*La Phénoménologie*' scrive:

"(…) è evidente che la fecondità della fenomenologia non procede da quello che ostacola l'investigazione scientifica dell'uomo per suo conto, come gli argomenti insulsi e irrisori della teologia e della filosofia spiritualista. La ricchezza della fenomenologia, il suo lato positivo, è il suo sforzo per restituire, iniziando al di sotto degli schemi, l'uomo a sé stesso; obiettivo che non è possibile se non tramite la riscoperta della scienza antropologica (sia per l'uomo che per la fenomenologia) (…). Il recupero di insieme dei dati neuro e psicopatologici, etnologici e sociologico-linguistico, storici, ecc…, contro l'oscurantismo o

[15] Idem, p.25

l'eclettismo corrente, e con l'aiuto di una solidità teoretica, (…) risponde abbastanza bene alle esigenze scientifiche della filosofia corrente"[16].

Questo lavoro di recupero dell'autentico significato del 'discorso contemporaneo' in riferimento all'uomo concreto implica due momenti di cui uno negativo, come spiega Lyotard, nella sua denuncia radicale della preformatività, della radicalizzazione inflessibile della modernità. In modo molto simile a come Husserl critica la positivizzazione della scienza anche Lyotard avanza, una volta 'decostruito' criticamente il positivismo, nel lavoro di ricostruzione dell'uomo. La domanda che permette di trovare una soluzione al cosiddetto 'enigma della soggettività' è tutta fondata sul come si dà fenomenologicamente il soggetto. Lyotard stesso riconosce il valore della fenomenologia nell'aver esplicitato il 'mondo della vita' come luogo originario del soggetto e questo fa si che questo diventi poi un tema fondante la stessa fenomenologia.
Il riconoscimento del 'mondo della vita' come fondamento costitutivo della conoscenza scientifica, invece di negare il valore della scienza, deve esser ricondotto geneticamente al processo della sua produzione e al significato della sua applicazione restituendo così il suo più autentico significato. Per la fenomenologia, come ormai più volte sottolineato, l'oblio del mondo della vita, nel quale consiste la positivizzazione della scienza, significa la perdita della soggettività, la peggiore conseguenza sia pratica che teoretica. Il veritiero campo della decisione epistemologica e filosofica include insieme al significato più profondo dell'azione umana, la capacità di responsabilità della persona in riferimento a tutti i suoi atti.
Per 'ricostruire' questo soggetto sono state fatte varie proposte: decostruirlo per volgersi al '*Dasein*', comprendere la persona a partire da una 'fenomenologia della percezione', o nel superamento di tutto lo psicologismo passando per una psicologia fenomenologica, spiegando il significato di una soggettività trascendentale. Proprio questa spiegazione, che di tutte è la più critica, è ciò che ha guadagnato la fenomenologia husserliana da quando una soggettività trascendentale, riferita al mondo della vita, minaccia di colonizzarlo al modo dei grandi racconti, propri della modernità, occultando di nuovo il soggetto (e ora in nome della stessa oggettività) dietro il proprio e specifico della quotidianità riabilitando la 'Doxa', l'opinione, i molteplici punti di vista. Perché ciò non succeda sembra essere necessario volgersi verso '*L'analisi sulle sintesi passive*', spiegata da Husserl negli anni venti[17], per ricostruire in tutta la sua originalità una 'fenomenologia della sensazione'. Io credo che sia possibile vedere in questo passaggio di Husserl lo stesso progetto proposto recentemente da Lyotard quando esige una 'archi-epochè' della sensazione, che porterebbe verso un minimo di soggettività, un 'anima minima', quale condizione minimale dell'estetica. Si tratta dunque di una epochè la più radicale e originaria possibile, che metta *"(...) in sospeso non solamente il pregiudizio del mondo e della sostanza, ma anche a quello della soggettività e della vita"*[18]. Si cerca però ora di volgere all'origine nel mondo della vita, senza obiettivarlo di nuovo opponendolo ad una soggettività già formata, secondo il pregiudizio della modernità. Ed è precisamente questa genesi che alla stesso tempo può esplicare il significato autentico di una soggettività, non 'preoccupata' per l'oggetto, per il concetto, l'idea e la rappresentazione, quella soggettività spontanea libera e creativa; creativa nella costituzione del significato, segno originario del mondo per la persona in

[16] J. F. Lyotard, '*La Phénoménologie*', P. U. F., Paris, 1969, p.122 e sgg.
[17] E. Husserl, *Analisen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungmanuskripten (1918-1926),* M. Nijhoff, Den Haag 1966, Hua XI
[18] J. F. Lyotard. *Moralités postmodern*, Galilée ed., Paris 1993, p.209-210

formazione, in iterazione sociale, un processo di apprendistato, di esperienza del mondo obiettivo, non meno che la solidarietà e responsabilità nella società civile.

V. Nella '*Crisi*' Husserl adotta una duplice strategia complementare per trovare una soluzione al problema della filosofia moderna che si è mossa dentro l'obiettivismo della scienza positiva e il soggettivismo di una filosofia trascendentale che non è riuscita a risolvere l'enigma della coscienza, nonché della psicologia che si converte ora nel 'campo delle decisoni' (*Feld der Entscheidungen*).
Dopo aver stabilito la diagnosi, si deve inizialmente avviare il cammino verso la riflessione sul mondo della vita per chiarire la dimensione genetico-trascendentale del significato di obiettività della scienza. Husserl sa molto bene che la critica al positivismo scientifico può non essere compresa e mal interpretata se non se ne chiarisce il significato. In un testo del Luglio del 1937 intitolato '*Teleologia e la storia della filosofia presente*' così egli scrive*:*

"Ciò che qui deve essere voluto, ed è voluto, non si ottiene con argomentazioni loquaci e vuote sul significato più in voga sul radicalismo, metodismo, logicismo. Desiderando ciò che lo spirito del tempo chiama presente e che si esprime nella, particolarmente diffusa, letteratura quotidiana, e si va allontanando da un'idea di filosofia come scienza universale e che tutta la modalità di valutazione della teoria pura, cade in una certa svalutazione. Può essere che ora la filosofia sia diventata solo un titolo per una visione resa irrazionale e mistica della 'Weltanschauungen'; questo però non può significare in nessun modo che si abbandoni le singole scienze né la scienza universale dandole un così basso valore quasi fosse solo tecnica (…) dato che qui si deve concludere che si tratta di una dimensione necessaria della funzione della filosofia per tutta l'umanità. Così è il problema una radicale fondazione delle scienze che deve essere proposto sin dall'inizio come necessario (…) fin tanto che non si incontra una chiarificazione e risoluzione adeguata"[19].

Al compito di superamento della crisi corrisponderà la conferenza di Vienna mentre alle difficoltà del cammino a rovescio della psicologia corrisponderà la conferenza di Praga ambedue del 1935. È necessario per tanto analizzare, seppur brevemente, i testi per vedere quali soluzioni offra Husserl al problema della psicologia, una volta refutato l'obiettivismo e riconosciuta appunto la 'verità' delle 'skepsis'; e questo da un doppio punto di vista: da un lato in relazione con la morale, esaminando se è possibile una considerazione dei sentimenti morali che non tratti dell'uomo come mero oggetto, e dall'altro liberando dall'obiettivismo scientifico il soggetto della responsabilità morale, che in questo modo può affrancarsi dal solipsismo della coscienza riflessiva. Questo significherebbe che la psicologia potrebbe divenire il 'principio-ponte' nella fenomenologia, il che ci autorizza mediante un'intuizione valorativa a generalizzare il significato della morale presente nei sentimenti e ciò permette di giustificare il principio di responsabilità a partire da un soggetto coinvolto e motivato nel 'mondo della vita'.
Ciò che Husserl cerca di dimostrare nella conferenza di Praga è la possibilità di un avvicinamento tra la filosofia e la psicologia quale risultato di una filosofia trascendentale rinnovata nel suo stesso fondamento; *"(…) la filosofia trascendentale ci mostra come si implicano mutuamente, come in un destino comune, il problema di una riforma radicale della psicologia e di una riforma radicale della filosofia trascendentale*"[20]. E' necessario pertanto chiarire che la filosofia trascendentale non intende rendere comprensibile un'obiettività già costituita (come potrebbe essere per la proposta kantiana), sino ad offrire l'autentica fondazione di questa stessa obiettività

[19] E. Husserl, '*Teleologie in der Philosophiegeschichte'(1937/'38)*, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1993 Hua XXIX, p. 400
[20] E. Husserl, '*Die Psychologie in der Krisis der Europaeischen Wissenschaft*', in op. cit. Hua XXIX, p.109

mostrando come si questa si formi rispetto al suo significato (Sinn), in relazione con il suo riferimento di validità (Geltung). Più precisamente, la necessità di autoresponsabilizzarsi delle diverse forme di conoscenza e di giustificare razionalmente l'azione è ciò che muove la filosofia trascendentale stessa nella modernità. Contemporaneamente però possiamo chiederci perché, nel farsi dello sviluppo del trascendentale, si tenda a costituire facoltà trascendentali più o meno mitiche per risolvere i problemi che ci si prospettano, quando tutto questo si presenta in verità direttamente alla nostra vista per essere chiarito grazie ad una riflessione sulla vita quotidiana, sul suo trascorso e nel suo modo di darsi. Ed è precisamente in questo suo 'darsi' che la 'cosa stessa' si realizza in quella forma necessaria tramite la quale noi l'affrontiamo nell'esperienza quotidiana (come per esempio il soggetto naturale, la naturalezza in generale, la cultura, la norma, ecc...) basandoci sulla 'singolarità del suo apparire: *"(...) il reale è pieno senso del problema trascendentale (in senso humiano) del non sentirsi sicuro del suo compito nella comprensione e differenziazione tra l'obiettivo psicologico-obiettivo e quello trascendentale*"[21]. Da qui la spiegazione conseguente della riflessione trascendentale si complica in modo complesso e parossistico, e in particolare il rapporto tra psicologia e filosofia trascendentale, così come tra soggettività psicologica e trascendentale.
Husserl non ignora certo la relazione con l'altro, tramite la comunicazione, quale possibile soluzione del paradosso proposto eppure egli sa anche che in ognuno di noi si nasconde il paradosso stesso della soggettività ovvero, come egli scrive

:" (…) non posso pensarmi senza l'altro, senza essere in comunità con esso. Nato all'interno di una comunità, sono debitore costante alla comunicazione con altri soggetti, del contenuto delle mie rispettive rappresentazioni del mondo. Per questo il mondo ha per me, come per l'altro, un senso originario come 'mondo per tutti'. Dall'altra pero, perché non mi è cosciente, che ciò sia in senso ultimo, ovvero trascendentale, che l'altro abbia un senso e un significato per me. Dov'è la via trascendentale in me che mi porta verso l'altro e verso la comunicazione con esso? Com'è possibile (ed è possibile?) pensare questo cammino?"[22]

In verità né Kant né l'idealismo proposero e risolsero questo problema della intersoggettività che ha la sua origine nella sostanziale stranezza dell'identità e allo stesso tempo nella necessaria differenza, tra soggettività psicologica e soggettività trascendentale, di facoltà psichiche e trascendentali. Ed una delle cause che fece sì che non si potesse risolvere in modo soddisfacente questo paradosso è per il Nostro la fascinazione naturalista che da sempre attrae la psicologia che non ha potuto né saputo superarla. Allo stesso tempo tutto ciò ha avuto come conseguenza che la filosofia trascendentale, senza l'aiuto di una psicologia 'non-positivista', non ha potuto trovare una fuoriuscita dal suo solipsismo ed ha dovuto per tanto giungere ad una sorta di costruzione ambivalente. Per risolvere alla fine questo complesso intreccio, è necessario, sottolinea Husserl, partire da un'interrogazione fondamentale ovvero: "*Non sono io lo stesso sia come tema della psicologia che come ego trascendentale?*"[23] Certamente lo sono, e per ciò mi ritrovo in due differenti attitudini: in quanto essere con un sentire esterno, che si riflette anche nell'esperienza interna, e costituito obiettivamente a partire da essa, e in quanto capace di autoriflessione sulle operazioni della costituzione del sentire e sulla loro validità nel mondo. Sono lo stesso e mi propongo proprio per questo compiti diversi in relazione con me stesso o/e con l'altro, diverse azioni quotidiane e riflessioni sui motivi della ragione che per lo più mi muovono, i quali mi si danno nell'esperienza interna. Si tratta per tanto di capire la

[21] Idem, p.117
[22] Idem, pp.117-118
[23] Idem, p.119

portata del trascendentale quale possibilità di riflettere e ricostituire metodicamente la costituzione del significato e la validità del nostro mondo, il quale certamente mi si presenta come 'Altro', già acquisito e valido prima della stessa riflessone, dall'intellettualità che lo costituisce. Questo fa sì che la psicologia si converta, come abbiamo gia detto, nel 'vero campo della decisione'.
Husserl, però, mette in risalto come, nonostante tutto, assistiamo comunque ad una crisi della psicologia, crisi che sembra aver poco a che fare con il compiacersi della psicologia stessa nelle sue certezze e dell'aver conquistato un posto in riferimento alle grandi istituzioni e quindi la possibilità di compararsi e competere definitivamente con le altre scienze naturali. Questo tipo di psicologia si caratterizza in quanto si occupa:

"(…) dell'anima come annesso reale del suo corpo (Leib), certamente con una struttura formale diversa di quella del suo corpo (Koerper); ovvero non come 'res-extensa', però si realizza in un significato uguale con il suo corpo (Koerper) ed in unione con le leggi della causalità, cioè in accordo teoretico con la stessa classe di quelli dei paradigmi della fisica"[24].

In questo senso, senza dubbio, l'analisi offerta da Husserl nella conferenza di Praga non si distacca particolarmente da altri suoi scritti, ma la soluzione che egli tenta di offrire alla fine del testo (in un passaggio che sembra essere suggerito da Eugen Fink) promette di superare definitivamente la dicotomia tra i due ambiti tramite un nuovo 'principio-ponte' tra l'esperienza interna e la necessità di generalizzare certe regole della conoscenza e del comportamento umano.
La crisi della scienza trova il suo fondamento 'nella crisi dell'autocomprensione dell'uomo'[25]; per Fink come per Husserl, superare questa crisi significa assumere il problema dell'uomo ad un livello di intendimento molto più profondo. Ciò che dovremmo ottenere così è il superamento di un tipo di speculazione trascendentale della tradizione, che si presenta come un 'sapere oscuro', benché pieno di suggerimenti, in riferimento ad una profondità della vita del soggetto che nulla può avere a che fare con un'attitudine obiettiva che 'metta tutto allo scoperto'. Questo significato del trascendentale è infatti per Husserl incline al fallimento dato che è privo di un vero metodo descrittivo. D'altra parte la nuova comprensione genetico-trascendentale, per poter rendere conto del suo contenuto, ovvero della dimensione spirituale, deve rinunciare alla fascinazione per l'attitudine obiettivante liberandosi così dalla prigionia metodica del paradigma delle scienze naturali. Questo permette di giustificare l'insuccesso della filosofia classica trascendentale e della psicologia scientifica e del loro impegno per comprendere l'uomo; esse *"(…) sembrano correre insieme su di un unico binario in verità restano permanentemente separate"*[26]. Così posto il problema alla fenomenologia si presenta:

"(…) 'eo ispso' come il lavoro di liberare la psicologia dall'imbroglio dell'obiettivismo naturalista e di mettere in marcia la filosofia trascendentale tramite il metodo descrittivo, verso la questione concreta della esposizione della soggettività, tale come deve essere conformata ad una psicologia riformata"[27].

Si ricava in questo modo una comprensione dell'intenzionalità che utilizza tutti gli sforzi della psicologia, liberandola dall'esclusività del paradigma 'naturalista–obiettivista'. Ciò equivale ad un riconoscimento radicale del significato dell'esperienza interna nella direzione suggerita per la 'skepsis' nella sua dottrina dell'uomo come misura di tutte le cose; che sarebbe l'autentica risposta al problema del trascendentale

[24] Idem, p.122
[25] Idem, p.138
[26] Idem, p.133
[27] Ibidem

fondato da Hume. A questo punto possiamo così chiederci come sia possibile (e se è possibile) ricostruire, a partire da ciò che mi si dà nell'esperienza interna, il significato obiettivo del mondo della vita e di una pratica umana in esso, della quale essere in grado di responsabilizzarci radicalmente. In una inconfutabile analogia con l'ammirazione per 'il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me', che termina la '*Critica della ragione pratica'* di Kant, Husserl e Fink concludono (e noi con loro) che il compito inalienabile della filosofia è, e rimane, l'auto-responsabilità dell'umanità:

"Dal sapere sulla doppia possibilità di conoscenza dell'essenza dell'uomo, sorge non solo una nuova, fondamentale autocoscienza teoreticamente rinnovata, ma sorge soprattutto un nuovo sentimento vitale (Lebensgefuehl). L'universo nell'enormità della sua estensione spaziale con milioni di stelle, sotto le quali esiste un essere piccolissimo ed insignificante, questo universo immenso nella quale infinità l'uomo è minacciato di estinzione, non è altro che una costituzione di senso, una formazione resa valida dalla sua stessa vita umana, ovvero nella profondità della sua vita trascendentale. Così può ora la fenomenologia pronunciare il suo nuovo sapere, il sapere trascendentale sull'uomo che espresso in termini antichi e forse un po' logori viene detto 'anthropos metron panton', l'uomo come misura di tutte le cose".[28]

Possibili conclusioni.

La domanda che ci siamo posti all'inizio del nostro lavoro, ovvero che cosa abbia da dirci la filosofia oggi, ha aperto un'ampia serie di problemi; proveremo ora a riassumerli brevemente. Approdata alla temporalità del soggetto, quale 'segno dimostrativo' del suo presente, sospeso tra il passato (l'orizzonte di tutte le ritenzioni) di cui il sentire è segno rimemorativo, insieme al futuro (suo orizzonte protensionale) da cui traiamo le previsioni, e la nostra attualità (presente vivente) nel mondo della vita, siamo giunti ad includere l'etica fenomenologica nella tensione tra la soggettività trascendentale e il mondo della vita, intesa come attitudine della persona verso l'autorealizzazione e la forza di superare tutte le stanchezza, le incredulità, lo gnosticismo o la fatalità, di un destino comune, tramite una tensione, che è prima di tutto un problema pratico, ovvero quello 'Streben' verso il meglio che Husserl auspica nella sua etica e che si esprime nella formula: "*Fai il meglio tra ciò che di buono è raggiungibile all'interno della sfera pratica che di volta in volta ti si presenta*".[29]
A ciò si aggiungeva il problema del senso e del compito della filosofia (leggi fenomenologia); l'epistemologia, la teoria della conoscenza, la scienza e la tecnologia, quando, nei loro limiti, sono riuscire a captare il problema, sono ricorse alla ragione pratica pretendendo di risolvere la questione tramite la ragione stessa, così facendo hanno solo deformato il problema promuovendo uno scetticismo per il quale la filosofia non ha nulla da dire perché ciò che si può dire sul mondo è argomento della scienza, così allo stesso modo ciò che si può dire dell'uomo è argomento di ognuna di esse[30].
La tensione tra soggettività trascendentale e la situazione del mondo della vita, si manifesta così nella discussione tra un '*ethos*' della cultura, che determina per la forza l'ermeneutica della tradizione, la responsabilità dei membri della società civile, che si pone contro il tradizionalismo e si appella ad un modello di universalità alla forza della riflessione soggettiva e del discorso intersoggettivo su proposta contrattualistica o comunicativa.
La comunicazione, che Husserl ravvisa come conseguenza della scoperta della filosofia, e allo stesso tempo come fondamento della comunità, avviata nell'attitudine filosofica, si fa però impossibile quando si privilegia l'io della riflessione, cioè un dialogo con se

[28] Idem, p.139
[29] E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914),* Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1988, Hua XXVIII, p.142 in merito mi si permetta di indicare il mio I. A. Bianchi, *Etica Etica fenomenologica. Studio sui manoscritti husserliani inediti degli anni 1920-1934*', FrancoAngeli ed., Milano 1999
[30] Cfr. Wolfgang Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft,* Klostermann, Frankfurt a. M., 1989

stesso che critica, chiarisce e discerne, la diversità prospettica. Ovvero sussiste il rischio che il mondo della vita, aperto dalla fenomenologia, rimanga prigioniero dell'azzardo di rinchiudere di nuovo la soggettività riflessiva tutta nella filosofia della coscienza, orientandola verso la ragione monologica.
La tensione pratica tra la soggettività e il mondo della vita sembra portare il soggetto e la filosofia verso la morale quale '*Filosofia prima*', e Husserl descrive questa tensione come necessaria dato che il soggetto morale, sia esso singolare o plurale, non anela a trascendersi, sin tanto che non può uscire dall'esperienza 'mondo vitale solipsistica' verso l'altro. Husserl cerca di risolvere la tensione sia passando da una fenomenologia del mondo della vita in un'etica comunitaria, il cui principale valore è il potere di contestualiazzare culturalmente la pratica e motivarne l'azione sociale, sia volgendo, grazie, all'epochè, verso la situazione originaria nella quale l'equilibrio riflessivo costituisce il soggetto morale stesso. Un tentativo di soluzione che non rompe la tensione, a partire dal sentimento morale del mondo e dalla vita, sottomettendolo ad un'intuizione valorativa di stampo fenomenologico, per concludere in un ricorso soggettivo nella forma dell'identità personale, o della comunicazione pubblica o dell'argomentazione trascendentale.
Il valore dell'etica universalista, basata sulla riflessione, la volontà e il discorso, seguendo in ciò la sua forza critica, rende però deboli le motivazioni, quali risposte che si possono contrapporre all'assolutismo della ragione. L'etica fenomenologica insiste nel conservare la tensione pratica tra soggettività e mondo della vita e ne riconosce la validità, fino al valore stesso della 'skepsis', che è ciò che la obbliga ad assumere la contingenza del mondo, origine infine di tutto il problema.
Concludiamo sottolineando come una concezione fenomenologica della morale impedisce di polarizzarsi nell'ermeneutica, per privilegiare la relazionalità con il mondo della vita. La tensione tra soggettività e mondo della vita permette di scoprire come impegnarsi senza identificarsi; il compito è pertanto cercare una forma costruttiva che parta dal mondo della vita, nel quale si danno i segni del tempo, la comprensione di altre culture, punti di vista e le motivazioni, potendo prendere distanza critica che permetta di avvalorare, proporre, e/o criticare e interscambiare ragioni e motivazioni; il consenso non può e non deve essere sempre il fine e il dissenso nella morale talvolta è possibile ed anche desiderabile.

Principali riferimenti bibliografici:

M. Focault, *Was ist Aufklaerung*, in *Magazine Littéraire*, n.207, Paris, Mai 1984
E Husserl:
Aufsaetz und Vortraege (1922-1937), Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1989, Hua XXVII
Analisen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungmanuskripten (1918-1926), M. Nijhoff, Den Haag 1966, Hua XI
Erste Philosophie (1923/1924), M. Nijhoff, Den Haag 1949, Hua VIII
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937), Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1993, Hua XXIX
Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1974, Hua XVII
Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1988, Hua XVIII
I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995
J. F. Lyotard:
Moralités postmodern, Galilée ed., Paris 1993
La Phénoménologie, P. U. F., Paris, 1969
W. Wieland, *Aporien der praktischen Vernunft*, Klostermann Vrlg., Frankfurt a. M., 1989