

LA NOZIONE DI *FILOSOFIA PRIMA* IN HUSSERL E NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA

Abstract: *The Notion of First Philosophy in Husserl and the Philosophical Tradition*

In the transition from descriptive phenomenology to transcendental phenomenology, the Husserlian notion of philosophy takes on the aspect of a first philosophy. It indicates a field of “preliminary” research, which comes first, since it must clarify the concepts that all sciences use, as well as the relations that the various regional ontologies entertain. This outlines the Husserlian notion of first philosophy. In the last part of the paper, we try to highlight the structural differences that separate it from the notion of first philosophy in Aristotle, Descartes and Hume.

Keywords: First Philosophy, Insight, Metaphysics, Phenomenology, Subjectivity

1. Lo sviluppo delle scienze e l’erosione del campo filosofico

Non vi è dubbio che la fenomenologia husserliana abbia modificato il modo di intendere l’attività filosofica. E tuttavia, per afferrare in maniera un poco più precisa la torsione che la filosofia subisce all’interno dell’impostazione fenomenologica dobbiamo delimitare la specificità dell’analisi filosofica fenomenologicamente orientata rispetto alla ricerca scientifica.

Dobbiamo allora innanzitutto chiederci: restano ancora problemi specificamente filosofici dopo l’impetuoso sviluppo delle scienze empiriche? Lo sviluppo delle scienze della natura prima e di quelle umane dopo lasciano ancora domande specificamente filosofiche? Non sono tutti i vecchi problemi della filosofia stati assorbiti dalle scienze particolari? D’altra parte, a partire dalle ricerche di antropologia culturale e, dal punto di vista politico, a partire dai processi di decolonizzazione, è emersa l’idea secondo cui la filosofia occidentale (la metafisica o filosofia prima) è la “mitologia bianca”, dunque una sorta di costruzione mitologica tra le altre, una sorta di etnocentrismo:

La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell’Occidente: l’uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione¹.

Alla filosofia sembra oramai mancare un oggetto proprio, uno specifico campo di lavoro. Non vi è infatti dubbio che la questione relativa a che cosa sia la natura sia adesso un problema di cui si occupano le scienze naturali, la fisica, la chimica, la biologia, e l’idea stessa di una filosofia della natura, per esempio così come era stata sviluppata ancora nell’idealismo tedesco, versa in un totale discredito. Del soggetto stesso, che la tradizione moderna avevo posto come il fondamento della ragione attraverso cui legittimare le scienze particolari, si occupano oggi le scienze cognitive e le neuroscienze. E anche la società è l’oggetto di studio di scienze empiriche precise, dotate di metodi rigorosi: la sociologia, l’antropologia, la linguistica. A seconda delle nostre domande possiamo rivolgerci ad una di queste discipline per soddisfare la nostra curiosità. Di qui una domanda semplice: *quale ambito di problemi rimane per la filosofia? Qual è l’oggetto della filosofia? Quali sono le sue domande specifiche?*

* Università Vita-Salute San Raffaele.

¹ Derrida (1997), p. 280.

2. Prospettive dissolutive

Data questa situazione si capisce l'affiorare di prospettive dissolutive, secondo le quali la filosofia non ha alcun campo di autentici problemi nella nuova epoca positiva, sicché i suoi sono solo falsi problemi che l'analisi filosofica è chiamata a dissolvere. Il compito intellettuale della filosofia nella nostra epoca non consiste nel rispondere alle domande filosofiche, ma *nel dissolverle*. L'analisi filosofica deve mirare a liberarsi dagli stessi problemi filosofici.

Questo può avvenire in vari modi. Per il Wittgenstein del *Tractatus* esistono solo proposizioni della scienza naturale: «Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque, proposizioni della scienza naturale – dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha a che fare» (6.53)².

Certo, per Wittgenstein esiste anche molto altro, ma esso riguarda il mistico, un modo di sentire attraverso cui si coglie, in un attimo ineffabile, il senso della vita. Dal punto di vista razionale, tuttavia, per Wittgenstein si può sensatamente parlare solo di *fatti del mondo*, perché il nostro linguaggio è strutturato per parlare di ciò e di nient'altro.

Su posizioni non troppo diverse, sebbene più riduzionistiche, si pone il *circolo di Vienna*, nel suo manifesto programmatico. *La concezione scientifica del mondo* afferma: «Non si dà alcuna filosofia basilare o universale, accanto o sopra i vari rami della scienza empirica»³. Quindi si tratta di mirare alla chiarificazione logica dei concetti e di usare le singole scienze, collegandole tra loro, al fine di giungere a una rappresentazione unitaria dell'universo, che sarà appunto una concezione scientifica, *la sintesi dei risultati delle varie discipline scientifiche*. Pertanto, dopo la fine della metafisica, la filosofia ha una mera *funzione vicaria*.

Questa problematica dissolutiva si dispiega lungo tutta la seconda metà del XX secolo, anche in pensatori che, come Habermas, intendono mantenere un'idea di ragione sufficientemente forte. A suo parere, infatti, si tratta di liberarsi di «una teoria *fondamentalistica* della conoscenza, che attribuisce alla filosofia il ruolo di un *assegnatore del posto* alle scienze»⁴. Essa va abbandonata perché assume che vi sia un sistema concettuale *astorico* sovrapposto a tutta la cultura, una ripartizione delle discipline dotata di valore intemporale. In questo schema, la filosofia viene vista come ciò che, ponendosi alla base del sapere, unifica le varie discipline, che altrimenti sarebbero prive di relazioni tra loro.

Rispetto all'istanza fondazionale, del resto, un'impostazione scienziata può dissolvere l'idea stessa di filosofia prima semplicemente sostenendo che «ci distinguiamo dagli epistemologi del passato perché non cerchiamo, per la scienza, una base più solida della scienza stessa, e perciò quando indaghiamo sulle sue radici siamo liberi di usarne i frutti»⁵. Questa prospettiva antifondazionale può tuttavia assumere un aspetto più acuto in alcuni autori francesi. In primo luogo, in Michel Foucault, secondo cui non vi è un terreno antepredicativo o una vita dello spirito che precede il campo discorsivo. Foucault attira infatti l'attenzione sul fatto che *il passaggio dal mondo dell'esperienza soggettiva a quello oggettivo determina la soppressione del primo*, e questo ci autorizza a insediarsi in modo esclusivo sul terreno concettuale della fisica, dell'economia, della biologia o della linguistica, *come in un insieme di enunciati senza ritorno*, che vanificano la genesi costitutiva e il riferimento tanto alle strutture dell'esistenza concreta tanto a quelle del modo di darsi del fenomeno.

Non vi sono ontologie regionali, sicché bisogna assumere una prospettiva archeologica e «sostituire al tesoro enigmatico delle "cose" di prima del discorso, la formazione regolare degli oggetti che si disegnano soltanto in esso»⁶. Gli enunciati scientifici rimandano ad un «insieme di regole che permettono di formarli come oggetti di un discorso e costituiscono

² Wittgenstein (1968), p. 81.

³ Hahn, Neurath e Carnap (1979), p. 96.

⁴ Habermas (1985), p. 7.

⁵ Quine (2001), p. 15.

⁶ Foucault (1980), p. 65.

in tal modo le loro condizioni di apparizione storica»⁷.

Dovremmo allora accettare una filosofia delle concezioni del mondo, prendere atto che viviamo sempre entro concezioni del mondo e accettare questo necessario vagare ed errare. La filosofia dovrebbe allora «rinunciare al suo primato per farsi ultima – ultima non perché viene dopo, ma perché si trova ogni volta esposta e storicamente decisa di fronte alle sorti estreme dell'*animal metaphysicum*»⁸.

Mentre nelle impostazioni fondamentaliste rendere ragione, dunque comprendere qualcosa, significava rispondere all'appello della ragione, le teorie antifondazionali, interrogandosi sulle condizioni che consentono l'emergere della ragione, non intendono rispondere all'appello della ragione, non intendono darle soddisfazione. Non si tratterà più, in altri termini, di *articolare le scienze a partire dalla struttura della ragione*, bensì di chiedersi che cosa ha reso possibile un certo ordine del sapere, ossia *come certe facoltà della soggettività trascendentale si siano costituite*, e insieme ad esse le facoltà dell'Università.

Ponendo così le cose ci si allontana dall'impostazione fondazionale, poiché, per dirla con Derrida, «non si ascolta nello stesso modo a seconda che si risponda ad un appello o che ci si interroghi sul suo senso, la sua origine, la sua possibilità, il suo fine, i suoi limiti»⁹.

3. La replica fenomenologica

E tuttavia: che cosa rende possibili le proposizioni della scienza naturale? Se le leggi della scienza naturale sono simili a reti, e la forma della rete determina che cosa viene pescato e che cosa no, dunque che cosa esiste e che cosa non esiste, allora il problema si sposta ed emerge una domanda: posto che le leggi scientifiche e i loro schemi concettuali *non cadono dal cielo*, che cosa rende possibile la loro emergenza?

Se non siamo più in grado di rispondere in maniera razionale alle nostre domande fondamentali ciò dipende dal fatto che, nel nostro culto dei fatti, non comprendiamo più che quelle reti rimuovono una porzione di realtà troppo ampia: *la nostra esistenza*. Rimuovono la vita e il mondo della nostra vita, che divengono parvenza, poiché reali sono solo le molecole, i ponti idrogeno, gli atomi. Eppure, queste strutture obbiettive, che sarebbero la realtà oggettiva e in sé, *sono le nostre teorie sulla realtà*, vestiti di idee che produciamo noi, e che maturano e si sviluppano a partire dalla nostra esperienza e dalla nostra esistenza.

Dunque, a chi sostiene che questi enti sono enti che esistono realmente e indipendentemente dalle nostre teorie, il fenomenologo chiederà: *con quale diritto parli di molecole?* Come fai a sapere che vi sono rapporti causali se non a partire dall'esperienza fenomenica che, tuttavia, svaluti come parvenza? Dici che l'esperienza è parvenza, ma puoi dirlo solo a partire da essa. Dunque, la nostra esistenza e la nostra esperienza fenomenica sono il "reale", mentre le leggi scientifiche sono "sustruzioni", idealizzazioni o funtori.

L'obiettivismo moderno si basa sulla rimozione di questo nesso originario con l'esperienza. Poi, una volta operata questa rimozione, i nostri problemi più autentici non possono più neanche emergere se non nella forma di un'insoddisfazione o di un malessere senza nome. *Essi sembrano richiedere una cura psicologica, non un'analisi filosofica*.

Vige un interdetto, un divieto, di cui potremmo ripercorrere la storia, da Kant a Comte sino al circolo di Vienna e a Quine. Un problema ontologico, relativo alla nostra posizione nel cosmo, verrà concettualizzato come difetto psicologico: richiederà una cura psicologica invece di un'analisi filosofica e concettuale o, meglio, di decostruzione concettuale.

Rispetto a questa tendenza, che annulla come parvenza e illusione la nostra vita esperiente, il primo passo della fenomenologia consisterà nel chiedere un supplemento di indagine: *con quale diritto organizziamo il "reale" a partire dai nostri concetti?* Perché essi

⁷ *Ibidem*.

⁸ Agamben (2023), p. 101.

⁹ Derrida (1999), p. 256.

dovrebbero rispecchiare la realtà? Domanda che era già emersa in Kant, e che la fenomenologia sviluppa ancorandola al tema dell'esperienza.

Uno schema concettuale, nello stesso istante in cui organizza in un certo modo il reale, rimuove altri ambiti di realtà e altri modi di organizzare il reale, per cui bisogna circoscrivere potenzialità e limiti dei nostri schemi concettuali. Si tratta, quindi, di rideterminare la nozione stessa di "realtà". Se chiamiamo "costituito" gli schemi concettuali che usiamo, assumendoli come ovvii, allora si tratterà di comprendere come gli schemi concettuali si siano costituiti a partire dalla nostra esperienza, e la soggettività che realizza questa attività la chiameremo *soggettività costituente (trascendentale)*.

In questo modo emerge uno specifico statuto della filosofia e un preciso metodo di analisi filosofica: si tratta di ripercorrere i processi che dall'esperienza portano ai concetti, alle categorie (causalità etc.), alle idealizzazioni scientifiche e infine alle leggi scientifiche prima e alle teorie scientifiche poi, per seguire una distinzione elaborata da Pierre Duhem¹⁰.

In questo modo, la fenomenologia husserliana ci fa passare da un atteggiamento ingenuo, naturale, diretto sul mondo, che non problematizza il modo in cui guardiamo il mondo, ad un'esperienza trascendentale, che si chiede come quegli schemi concettuali e quei modi di guardare il mondo si siano imposti e costituiti.

La fenomenologia ridetermina quindi la nozione di realtà originaria: *reale è la nostra esperienza fenomenica*, la nostra esistenza, ed è a partire da questa che si sviluppano i concetti scientifici, i quali sono costruzioni concettuali o, meglio, funtori, idealizzazioni, vestiti di idee che gettiamo sulla realtà, catturandola a partire dalle maglie della nostra teoria. Quando dimentichiamo i processi che dall'esperienza conducono alla scienza emerge quello che Husserl chiama "*l'obiettivismo moderno*". Consideriamo vera realtà quelle che sono solo teorie, mentre la realtà esperita diviene mera parvenza.

4. *L'idea di filosofia prima*

È così emerso che, all'interno dell'impostazione fenomenologica husserliana, la filosofia non è una mera sintesi dei risultati delle scienze empiriche. E soprattutto che essa non trae da questi argomenti e presupposti. Piuttosto, li interroga quanto alla validità dei propri presupposti. In questo senso essa si presenta come *filosofia prima*.

Richiamarsi alla nozione di *Filosofia prima* significa distanziarsi da quel modo di pensare, tratteggiato rapidamente nelle pagine precedenti, che dissolve l'idea stessa di filosofia. Vorremmo ora cercare di precisare un poco meglio questa idea. Abbiamo già indicato che il primo passo della fenomenologia consiste nel richiedere un surplus di indagine, cercando di passare dal costituito al costituirsi.

Invece di accettare come ovvii i concetti con cui organizziamo la nostra conoscenza scientifica, la nostra vita politica, i nostri giudizi morali e il modo stesso in cui siamo disposti nei confronti dell'esistenza, *la fenomenologia consiste nel fare un passo indietro (Schritt zurück per Heidegger, Rückfrage per Husserl)*. Si tratta di chiedersi: *Perché uso questi concetti? Come sono sorti? Che cosa rimuovono? Che cosa fanno apparire?*

Il compito della filosofia è, dunque, definire il luogo in cui si costituisce il sapere, e di delimitare così le diverse ontologie regionali, cioè quei nuclei o apriori fondamentali che delimitano un ambito del sapere scientifico: l'ontologia del fisico, quella del vivente, del sociale, della cultura rispetto alla natura, dello psichico rispetto al fisico.

La filosofia prima ha come proprio compito quello di portare alla luce le operazioni di esperienza da cui scaturisce ogni sapere e ogni ragione e in cui si mostra la differenza stessa tra vero sapere e mero opinare, tra ragione e non ragione.

L'esperienza è dunque il piano unitario in cui si radica ogni ragione e non ragione, e *i concetti, i pensieri, sono esplicitazioni di nessi di esperienza* e di modi di esperire già presenti nel terreno dell'esperienza in cui i nessi si strutturano unitariamente. Pertanto, bisogna indagare questo terreno o piano originario, *invece di cercare di portare a unità i diversi saperi a cose fatte*, cercando di conciliare i vari risultati resi disponibili dalle

¹⁰ Cfr. Duhem (1978).

differenti discipline all'interno di una sintesi coerente. Invece di fermarsi a queste opposizioni e di cercare di conciliarle, si tratta di sforzarsi di penetrare nella radice unitaria delle scienze, di giungere dunque a quegli apriori, caratteristici di una certa apertura di senso, che rendono possibili determinate ripartizioni dei campi del sapere.

Questi apriori, che delimitano il campo di una disciplina e il suo settore ontologico, cioè l'ambito di essere che esso si ritaglia, li chiamiamo *ontologie regionali*. All'interno di un sistema di implicazioni intenzionali si creano "campi strutturati", dotati di una relativa autonomia, appunto "ontologie regionali". Se fisica e chimica sono scienze diverse è perché si radicano in due differenti tipi di esperienza (in due differenti ontologie regionali), che però sono parte di un'esperienza unitaria, per cui per comprendere la loro unità dobbiamo ricondurre la differente concettualità al comune terreno di origine (ai modi di manifestazione).

Se vogliamo dare ragione, fondare e comprendere i nessi che collegano i vari saperi dobbiamo interrogarci sul luogo in cui i loro concetti si costituiscono, e questo ci riconduce agli atti di esperienza, perché ogni pensiero, concetto, legge fisica o matematica sono istituiti attraverso atti soggettivi, e trovano in questi la loro evidenza e la loro giustificazione.

Assumendo questa direzione di ricerca e questa intenzione programmatica, la fenomenologia non indica quindi soltanto "un modo di ricerca", ma si pone come la scienza necessaria per una chiarificazione sistematica del sapere, come «*la scienza universale della coscienza pura*»¹¹. Si tratta di ricondurre la scienza, psicologia compresa, alla sua origine, al suo essere radicata in una soggettività che non può essere quella psicologica, per cui «la "filosofia prima" nel senso autentico è riferita a tutti gli ambiti conoscitivi e a tutte le teorie e scienze naturali da stabilire in essi. *Essa è scienza dei principi, ossia scienza della spiegazione ultima, della giustificazione e del conferimento di senso ultimi*»¹².

In questo modo, Husserl riprende la grande tradizione secondo cui alla filosofia spetta il compito di raccogliere in unità la totalità del sapere, di determinare la ripartizione delle ontologie regionali, di assegnare a ogni disciplina il suo posto, e anche *i limiti della sua indagine*.

Reperire il terreno trascendentale nel quale si radica ogni scienza e ogni sapere e a partire dal quale è possibile comprendere i nessi e anche i confini che separano gli ambiti del sapere è necessario per sfuggire a uno *specialismo che minaccia di disgregare la nozione stessa di ragione*, trasformando le sue singole parti in ambiti chiusi e dunque gli stessi uomini in esseri che non hanno più una visione unitaria del mondo in cui vivono. La critica dello psicologismo, così decisiva sin dalle *Ricerche logiche*, acquista di conseguenza un senso interamente diverso e più radicale rispetto alle elaborazioni ancora prive di direzione trascendentale presenti nell'opera del 1900-1901, in quanto non si tratta più soltanto di preservare l'idealità del logico dalla sua psicologizzazione, ma di ricondurre la totalità del reale e le sue articolazioni (ontologie regionali) all'esperienza entro cui ogni ente si costituisce.

Possiamo cogliere questo mutamento di prospettiva se prestiamo attenzione alla riflessione, avviata già nel 1906, sul problema dei fondamenti delle scienze e sul loro rapporto all'*ontologia metafisica*. Qui Husserl mette in primo luogo in evidenza che le scienze, anche le più sviluppate, scaturiscono e si sviluppano a partire da «concetti e presupposti non critici, derivanti dall'appercezione pre-scientifica del mondo»¹³, e quindi implicano presupposizioni non chiarite. Inoltre, che la conoscenza scientifica non sia definitiva risulta, a suo parere, dai contrasti che affiorano tra gli stessi scienziati non appena si passa dalla ricerca strettamente scientifica alla *valutazione dei risultati ottenuti*.

A questo proposito, alcuni propenderanno per un'interpretazione materialistica, altri per un'interpretazione energetica etc., segnalando così che il problema della valutazione

¹¹ Husserl (2019), p. 257.

¹² Ivi, p. 202.

¹³ Ivi, p. 126.

ultima dei risultati scientifici, *cioè del loro senso*, non è interno alla ricerca scientifica settoriale, che «la disputa tra fazioni non riguarda lacune nella conoscenza scientifico-naturale, bensì l'«interpretazione» delle teorie, per quanto altamente sviluppate»¹⁴.

La soluzione dei problemi ultimi riguardanti l'interpretazione dei risultati scientifici non dobbiamo, dunque, attenderla da ulteriori progressi della ricerca scientifica, bensì da una visione critica ultima che radichi le scienze nelle rispettive ontologie regionali e queste ultime all'interno dell'unitaria soggettività trascendentale. Così, per esempio, la questione relativa all'uniformità o meno della natura non è per Husserl una questione che può essere decisa all'interno della ricerca scientifica, poiché questa è resa possibile dalla preliminare apertura di senso che istituisce l'ambito di un insieme strutturato di scienze legate insieme dalla comune appartenenza a una ontologia regionale in cui si radicano.

A differenza di altre posizioni filosofiche che insistevano sull'analisi metodologica della struttura delle scienze, per Husserl la delimitazione degli ambiti regionali e la chiarificazione dei concetti fondamentali delle singole discipline deve avvenire sulla base di una «considerazione concreta di tali contenuti materiali del mondo dell'esperienza»¹⁵, poiché il mondo dell'esperienza rappresenta un *a priori* a cui è legata l'intera costruzione ulteriore, per esempio quella delle scienze.

Ogni oggetto della scienza è tale in quanto è il correlato intenzionale di un'attività conoscitiva del soggetto conoscitivo. *I concetti non cadono dal cielo*, devono essersi formati, e si sono formati sviluppandosi a partire da una rete di esperienze che, ovviamente, implicano un soggetto che faccia esperienza. Di qui bisogna prendere le mosse per dare ragione di ciò che si chiama mondo obbiettivo: chiarire i concetti attraverso cui determiniamo *che cosa è la realtà* significa ricondurli alle operazioni soggettive attraverso cui sono sorti.

Per questo, secondo Husserl, bisogna tornare all'esperienza, al mondo in cui tutti viviamo e in cui anche lo scienziato vive, poiché è a partire da questo mondo intuitivo che possono essere compresi i concetti fondamentali delle scienze, la loro genesi e il loro processo di formazione.

Emerge in questo modo come ogni asserzione presupponga un ambito di manifestatività, l'apertura di un contesto apriori che regola le possibilità di manifestazione. Le scienze sono creazioni umane, prodotti dell'attività umana, e quindi bisogna mostrare attraverso quali operazioni intenzionali siano state delimitate le regioni ontologiche e come siano sorti i concetti fondamentali che stanno alla base delle singole scienze, ma ancora prima *quale ambito di manifestatività ha reso possibile quelle operazioni umane*. Da ciò deriva che,

accanto e al di sopra delle scienze meramente relative dell'essere, dev'esserci una scienza definitiva dell'essere, la quale soltanto è chiamata a soddisfare i nostri interessi ultimi e sommi relativi all'essere, e che ha il compito d'indagare ciò che deve valere come reale [*das Wirkliche*] nel senso ultimo e definitivo. Questa scienza radicale dell'essere, la scienza dell'essere in senso assoluto, è la *metafisica*¹⁶.

Solo una tale scienza può decidere quale interpretazione dell'essere debba essere ritenuta valida, poiché solo essa può «stabilire quale interpretazione dell'essere si dimostri come vera e definitiva»¹⁷.

In questo modo, da originaria ricerca che sembrava occuparsi esclusivamente di problemi logici o di analisi specifiche e quasi di dettaglio la fenomenologia assume un senso nuovo, inquadrandosi in un orizzonte trascendentale: non si tratterà più di sottrarre il vissuto ad un'indagine psicofisica, ma di aprire un campo di indagine trascendentale al cui interno le stesse leggi fisiche e psicofisiche devono trovare una chiarificazione. Per questo, come primo compito da svolgere, Husserl menziona, già in corrispondenza con la

¹⁴ Ivi, p. 128.

¹⁵ Husserl (2020), p. 197.

¹⁶ Husserl (2019), p. 129.

¹⁷ *Ibidem*.

prima introduzione della riduzione fenomenologica, «una critica della ragione. Una critica della ragione logica e pratica, e della ragione valutante in generale»¹⁸.

Così, per esempio, riguardo al problema, allora e adesso tanto dibattuto, del rapporto tra scienze della natura e scienze dello spirito (scienze umane) l'intero *Libro secondo* di *Idee* è teso a delineare le ragioni per cui le scienze della natura e quelle dello spirito si radicano in esperienze del mondo fondamentalmente diverse. Le scienze della natura si edificano a partire da un'esperienza del mondo in cui gli oggetti agiscono uno sull'altro attraverso nessi causali, mentre le scienze dello spirito si edificano su un'esperienza del mondo in cui gli oggetti (che qui sono *persone*) agiscono l'uno sull'altro attraverso nessi motivazionali.

Se svengo colpito da un fulmine e se svengo colpito da una notizia terribile forse non siamo esattamente di fronte alla stessa cosa. Questi due modi (causalità e motivazione) fondano *due sfere ontologiche* del tutto diverse, irriducibili l'una all'altra, ma anche che si intrecciano una con l'altra, per esempio in quanto una persona è anche incarnata in un corpo e dunque – attraverso una serie di mediazioni e in quanto ente spazio-temporale – è soggetta agli influssi causali: se assumo una droga questa produce effetti mentali, altera la mia coscienza.

Ma per operare e sviluppare queste distinzioni che devono fare apparire le ontologie regionali, dunque chiarire i concetti fondamentali che stanno alla base delle varie scienze e senza cui queste non potrebbero semplicemente apparire, è appunto necessario mettere piede in quel terreno di esperienza a partire dal quale tutte queste analisi possono venire realizzate, un terreno di esperienza che Husserl definisce appunto *esperienza trascendentale*.

L'idea di razionalità richiede, secondo Husserl, questa fondazione, poiché altrimenti le singole discipline procederebbero in maniera disordinata, senza che siano fissati i loro confini e le loro relazioni, producendo confusione intellettuale, nella misura in cui un metodo che si è mostrato proficuo in un certo ambito oggettuale (per esempio quello della fisica, con il suo principio causale) viene esteso a un ambito oggettuale totalmente diverso (per esempio quello psichico e del soggetto umano), favorendo un'interpretazione che fraintende completamente i dati dell'esperienza.

La filosofia fenomenologica si presenta allora come una presa di coscienza che riconduce le discipline scientifiche al campo di esperienza che le rende possibile e, nello stesso tempo, *ne delimita l'ambito di validità*. In questa maniera deve essere possibile chiarire l'origine di quei fraintendimenti a partire dai quali l'intera vita culturale, storica e umana giunge ad essere naturalizzata. Per questo, il ritorno alla soggettività trascendentale si presenta come un passo fondamentale per ristabilire un corretto rapporto tra i vari ambiti disciplinari e *per promuovere un effettivo sviluppo razionale delle scienze*. Rinunciare all'idea di filosofia prima significa dunque, per Husserl, rinunciare all'idea stessa dell'unità della ragione e del reale, i quali si stratificano in un sistema di fondazioni complesso che bisogna sapere dipanare senza fretta e *senza ridurre gli strati superiori a quelli inferiori*.

La filosofia prima implica dunque una riconduzione alla coscienza. Ma "coscienza" qui significa semplicemente esperienza, e queste due cose coincidono non nel senso che l'esperienza è "dentro" una coscienza. Questo è già un'interpretazione concettuale, è carica di presupposti: è cattiva metafisica. Nessuno di noi esperisce o ha mai esperito o esperirà un "dentro" che ospita l'esperienza: *ci muoviamo in essa*.

L'esperienza non è un dentro o un fuori: è *l'orizzonte* entro cui si muove la nostra esistenza. Coscienza qui significa solo che un'esperienza è ovviamente cosciente: un'esperienza inconscia sarebbe una contraddizione in termini. Si tratta di ricondurre la scienza, psicologia compresa (dunque l'idea stessa di "coscienza" come interno), alla sua origine, al suo essere radicata in un'esperienza che non può essere intesa in senso psicologico.

¹⁸ Husserl (1984), p. 445.

In questo senso, in *Filosofia prima* la riduzione assume un senso nuovo: non si tratta solo di accettare la sfida scettica, e neanche di fare apparire la differenza tra l'immanenza effettiva [*reell*] e la trascendenza immanente, come ne *L'idea della filosofia*¹⁹. Adesso la riduzione ci deve permettere di accedere alle strutture della vita che esperisce il mondo, di interrogare la soggettività stessa in quanto luogo in cui si radica ogni sapere e ogni distinzione tra vero e falso, di *interrogare la vita trascendentale stessa in cui il reale si costituisce e in cui si costituisce ogni essere e ogni sapere*, in quanto essa è il «terreno d'origine della ragione nella sua interezza e delle forme della ragione, dunque di tutte le scienze come insieme unitario»²⁰.

Di qui la posta in gioco nel momento in cui la fenomenologia si dispone su un piano trascendentale e si presenta come filosofia prima: *mostrare che esiste un campo di esperienza specifico della filosofia*, in contrapposizione a chi pensa che la filosofia non abbia più alcun senso rilevante in quanto è una disciplina priva di oggetto e di un proprio terreno di indagine. La filosofia non è né seconda né ultima, e se è una metafisica concreta è perché riconduce ogni pensiero possibile, compreso quello dell'infinito, al campo dell'esperienza dove ogni essere e non essere si legittimano, e a partire da cui è possibile distinguere i fantasmi filosofici dagli autentici problemi filosofici.

Il ritorno alle intuizioni originarie da cui sono scaturite le costruzioni scientifiche e i concetti in generale deve consentire due cose. Da un lato, in polemica con il positivismo logico, deve permetterci di «preservare le operazioni ingenuo-abituali da fraintendimenti simili a quelli determinati dall'influsso esercitato dalle teorie naturalistiche della conoscenza e dalle feticizzazioni di una logica che non sa comprendere se stessa»²¹, dall'altro lato deve permettere lo sviluppo di una metafisica che non si perde nei fumi dell'ineffabile e che tuttavia deve poter trovare una risposta a «tutte le domande ultime attorno al senso proprio o al controsenso di tutto l'attuale affannarsi, chiassoso quanto fuorviante, attorno alla risorta metafisica»²².

5. *Filosofia prima e storia della filosofia: differenze con Aristotele*

Come abbiamo nelle pagine precedenti, Husserl riprende, anche terminologicamente, l'idea aristotelica di *Filosofia prima*. E tuttavia dobbiamo anche indicare in che cosa consiste la differenza profonda, anche se molto dipende ovviamente da come leggiamo Aristotele. Poiché qui non miriamo a un'interpretazione fenomenologica di Aristotele, quando usiamo il termine "Aristotele" ci riferiamo all'interpretazione consueta, e non fenomenologica, di Aristotele.

In primo luogo, *Filosofia prima* indica in Aristotele una scienza delle *realtà prime*: mentre la fisica tratta di enti mobili, la metafisica tratta di enti immobili, che sono appunto realtà prime e "cause" delle seconde. Quindi si occupa delle cause prime (I A, 3, 983a)²³. Al contrario, per Husserl filosofia prima indica la chiarificazione di ogni concetto, per cui *filosofia prima è analisi della costituzione coscienziale di ogni concetto*: la scienza delle chiarificazioni concettuali.

Che si tratti di cause prime o seconde, il senso e la legittimità con cui usiamo queste parole deve essere chiarito e delimitato analizzando il loro modo di manifestazione e la loro genesi a partire dal terreno dell'esperienza. La filosofia prima in senso aristotelico deve dunque legittimarsi chiarendo quei concetti riconducendoli ai decorsi dell'esperienza.

In secondo luogo, per Aristotele la filosofia prima è scienza dell'essere in quanto essere. Le scienze particolari si occupano di porzioni dell'essere, che appartengono all'essere per accidente: che un ente sia esteso o privo di estensione è accidentale. La metafisica si occupa di ciò che appartiene all'ente in quanto tale. "In quanto tale" vuol dire:

¹⁹ Cf. Husserl (1995).

²⁰ Husserl (2007), p. 35.

²¹ Husserl (1985), p. 215.

²² Ivi, p. 161.

²³ Aristotele (2000), p. 15.

indipendentemente dalle accidentalità. Ciò che è comune a tutti gli enti è di “essere qualcosa”, cioè di essere.

È possibile una simile scienza? Pierre Aubenque ha attirato l’attenzione sul fatto che qui sarebbe presente un’aporia, poiché da un lato Aristotele dice che «c’è una scienza che considera l’essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tali» (T, 1, 1003a 21)²⁴, poi che «di ciascun genere di cose c’è una sensazione unica e c’è anche una scienza unica» (T, 2, 1003b 19-20), e tuttavia l’essere non è un genere²⁵.

La questione diviene allora: che cosa significa essere? Che cosa significa “esistere”? Supponiamo che la risposta sia: “l’ousia”, la sostanza. “Essere” significa: ciò che fa sì che qualcosa sia quella cosa, dunque, ciò che è sempre presente e resta costante nei suoi cambiamenti di stato. L’essere è allora da un lato condizione ontologica delle cose e dall’altro anche condizione di intellegibilità. Sia l’ente sublunare sia Dio sono caratterizzati da ciò, solo che Dio è atto puro, non è sinolo.

Per Husserl, questa problematica rimanda all’esperienza, al modo in cui in questa è stato determinato il significato di “Essere”, di esistere. Nell’impostazione di Aristotele, di conseguenza, la filosofia prima potrà stabilirsi solo se vi sono verità eterne, sottratte al fluire dell’esperienza: «È necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c’è una ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell’essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere» (II A, 1, 993b)²⁶.

Al contrario, nell’impostazione di Husserl l’essere delle cose dipende dal loro modo di apparire. Riprendendo Herbart, Husserl basa la filosofia prima sul principio: «Quanto di apparire, altrettanto riferimento all’essere»²⁷. Pertanto, la filosofia prima rimanda alla soggettività trascendentale, cioè al flusso dell’apparire: *l’essere è il movimento dell’apparire*, entro il quale noi siamo situati ed entro il quale le cose ottengono il loro essere, all’interno di una catena differenziale. La filosofia prima riconduce l’essere a questo movimento, cerca di determinare le caratteristiche generali dell’essere in quanto tale, indipendentemente dal fatto che si parli di numeri, alberi, persone in quanto ogni vero essere riconduce all’esperienza:

La verità definitiva, il fatto che il mondo definitivamente vero sia un’idea, significa che esso da una parte è del tutto impensabile come qualcosa di adeguatamente percepibile e, dall’altra, però, che esso non è solo una finzione o un ideale arbitrario. Al contrario, questo ideale è motivato dalla forma universale del decorso dell’esperienza e – finché questa forma è data – esso non va negato, ma affermato²⁸.

In terzo luogo, per Aristotele la filosofia prima deve poter indicare i principi più generali di tutti gli esseri ed il principio più sicuro, il fondamento del pensare e dell’essere: *il principio di non contraddizione*. Questo rende possibile il sapere metafisico, che dimostra l’essere attraverso l’elenchos, cioè per confutazione. Il nucleo del problema è: *per negare devi affermare, e affermare è affermare che l’ente è*. Un argomento che sarà ripetuto qualsiasi cosa tu dica: ti si farà sempre notare che, se neghi la verità allora stai dicendo che è vero quello che dici, e dunque ti contraddici. Argomento imbattibile, forse.

Per Husserl, anche questo principio deve essere legittimato attraverso un’analisi dell’esperienza. *L’intera logica deve essere messa tra parentesi*. Se un principio logico è valido questa validità deriva dal fatto che noi gli accordiamo validità. Ma questa validità non potrebbe derivare dal modo in cui è fatto la nostra soggettività? John Stuart Mill pensava che per noi esso è valido solo perché per noi è impossibile pensare diversamente,

²⁴ Aristotele (2000), p. 131.

²⁵ Aubenque (2018), p. 29.

²⁶ Aristotele (2000), p. 73.

²⁷ Herbart (2003), p. 122, citato in Husserl (2007), p. 61.

²⁸ Husserl (2007), pp. 61-62.

ma per altre menti questo potrebbe essere possibile. E Levy-Bruhl parlava di mentalità primitiva, non logica, alogica.

Inoltre, il principio di non contraddizione, per avere qualche senso, deve muoversi all'interno della clausola "nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto", cioè deve escludere il tempo e il contesto, cioè la rete di rimandi entro cui l'ente ottiene il suo essere. Proprio per questo non vi è una fondazione logica della metafisica, ma una fondazione metafisica della logica: è una determinazione dell'essere nel suo rapporto al tempo a fondare la logica.

Anche in questo caso, dunque, la nozione di filosofia prima assume un senso diverso rispetto a quello che aveva per la tradizione e la stessa fondazione logico-obiettiva perde di valore, rimandando alla fondazione soggettivo-trascendentale da un lato e all'articolazione differenziale dell'esperienza che si lasciano alle spalle ogni logica bivalente.

Se prendiamo le mosse da ciò emerge anche un'altra idea di attività filosofica, che ci conduce al quarto punto, che riguarda il metodo della filosofia. Per Aristotele si tratta di trovare assiomi, principi primi e, sul loro fondamento, di dimostrare. Per la fenomenologia, invece, si tratta di mostrare, di descrivere la logica dell'apparire e cercare la soluzione dei nostri problemi nell'analisi dell'apparire. L'essere non è oltre il fenomeno e non va colto oltrepassando l'apparire attraverso ragionamenti, tanto meno attraverso ragionamenti basati su confutazioni, ma colto nel suo manifestarsi, cioè nel suo differirsi.

In Aristotele le categorie logiche divengono categorie del reale. Si tratta di una scelta importante, che di fatto trasforma la logica in quanto ontologia formale in una ontologia reale e che poi rende possibile la costruzione di una metafisica che nell'identità di pensiero ed essere ha il suo nerbo. Per Husserl, invece, *la logica è una ontologia puramente formale*, e questo non rimanda al fatto che possiamo sostituire oggetti concreti con simboli astratti, bensì al fatto che essa *si occupa del qualcosa in generale*. «La ragione "pura" non è soltanto superiore ad ogni attualità empirica, bensì anche ad ogni sfera eidetica, iletico-contenutistica [*sachhaltig*]²⁹.

Essa si occupa, dunque, delle pure forme sintattiche dei giudizi possibili, e dei loro nessi di fondazione formale. Già con Aristotele si assiste a questa formalizzazione, poiché egli sostituisce «nei giudizi ogni "nucleo" di contenuto mediante il momento "qualcosa a piacere", mentre gli altri momenti restavano fissi come momenti della forma»³⁰.

Tuttavia, *in Aristotele l'ontologia formale non viene ancora separata dall'ontologia reale*, mentre noi abbiamo già visto che Husserl separa nettamente le due sfere. È chiaro che le implicazioni metafisiche di queste scelte sono immense: da una parte l'analisi del linguaggio ci deve guidare nella ricerca delle strutture logiche e le strutture logiche a cogliere le strutture ontologiche della realtà, dall'altra (cioè, nell'impostazione husserliana), invece, l'analisi logica *non ci dice assolutamente niente sul reale*, ma semplicemente qualcosa sul modo corretto di concatenare i pensieri. Il limite di Aristotele, secondo Husserl, consiste nel fatto di riferire «la sua analitica al mondo reale, e con ciò non ne esclude ancora le categorie della realtà»³¹.

Questo tema determina il modo in cui Husserl usa il termine *filosofia prima*. Questa citazione tratta da *Logica formale e trascendentale* attira la nostra attenzione sul fatto che in *Filosofia prima* questo appellativo subisce una torsione rispetto alla sua delimitazione aristotelica. Caratterizzando la logica come formale e dunque come radicalmente distinta dall'ontologia reale, *è il legame tra logica e realtà che Husserl spezza*, prendendo così congedo da quella tradizione metafisica che credeva di potere cogliere le strutture più generali dell'essere attraverso la logica, alla quale andrebbe dunque attribuito un valore ontologico reale e non solo formale. "Filosofia prima", pertanto, qui significa: analisi dell'apparire, perché *è nel fenomeno e non nel linguaggio o nella logica che l'essere si mostra e si manifesta*, e non vi è essere oltre il fenomeno, per esempio un essere che andrebbe

²⁹ Husserl (1966), p. 36.

³⁰ Ivi, p. 60.

³¹ *Ibidem*.

colto con lo strumento della logica, attraverso cui il pensiero coglie un mondo reale dietro quello apparente dei fenomeni.

La logica viene privata di ogni portata conoscitiva e le viene negata ogni pretesa ontologica, se ci riferiamo all'ontologia reale. In particolare, dobbiamo notare che in Husserl la realtà, qualunque cosa essa sia, si dà in atti della passività, dunque nell'esperienza, mentre gli oggetti logici si danno in atti della spontaneità, e si danno in una vuotezza assoluta.

6. Differenze da Descartes: soggettività ed evidenza

La discussione con Aristotele ci ha preparato il terreno e quasi spinto verso Descartes, dove però il fondamento che sta alla base di una catena deduttiva (e veritativa) è costituito dal soggetto, dall'evidenza indubitabile che posso avere dell'ego. Questo modo di porre la questione dell'evidenza e il primato accordato alla soggettività ha notoriamente in Descartes il suo punto di avvio, che si lega con la questione dell'evidenza. Nella determinazione cartesiana dello statuto della soggettività e delle sue strutture un ruolo fondamentale viene giocato, infatti, da un certo modo di concepire l'evidenza, il quale consiste nella regola che insegna

di non accettare mai per vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza esser tale: evitare cioè accuratamente la Precipitazione e la Prevenzione e non comprendere nei miei giudizi se non ciò che si fosse presentato alla mia mente con tale chiarezza e distinzione da non avere nessun motivo di metterlo in dubbio³².

Questa evidenza sembra dovere implicare immediatamente, il ricorso alla soggettività, alla prima persona. Ciò che, infatti, dobbiamo innanzitutto cogliere di quel passo è il riferimento «alla mia intelligenza», dunque a ciò che posso giustificare davanti alla mia ragione. E certamente, questo ricorso alla soggettività sta alla base della nozione di evidenza caratteristica dell'impostazione fenomenologica. Il primo passo attraverso cui Husserl si muove in direzione di una filosofia fenomenologica consiste, in effetti, nel richiamo alla soggettività in quanto fonte di legittimità di qualsiasi conoscenza.

Se indaghiamo le caratteristiche della scienza, notiamo che nel riflettere, nel calcolare, nel dedurre, così come nel desiderare, nel percepire, nel ricordare noi viviamo in atti soggettivi, e «tuttavia, questa coscienza della legittimità e ciò che essa fonda non è l'oggetto della ricerca. Nulla è detto al riguardo»³³. Eppure, quando il ricercatore naturale si esprime su uno stato di cose, a che cosa risale la legittimità della sua enunciazione? «In ultima istanza, a nient'altro che a questi atti soggettivi»³⁴.

Se solleviamo la questione riguardante la fondatezza delle discipline matematiche, osserviamo che ogni dimostrazione ha alla sua base l'evidenza della visione apodittica. Per noi risulta evidente che $2+2=4$. Ma questa evidenza, cioè «la coscienza della necessità vista, vissuta attualmente (e non soltanto inavvertita e presunta) è qualcosa di soggettivo, è un vissuto particolare nel quale risiede un fondamento di legittimità»³⁵.

Da questo punto di vista, dunque, Husserl si colloca entro la tradizione moderna, ma non nel senso che la soggettività viene a porsi come fondamento, poiché per Husserl la soggettività e l'esperienza sono, invece, il luogo in cui si manifesta l'essere e il non essere. In questo senso, Heidegger potrà intravedere in Husserl l'apertura di una concezione nella quale *gli atti di coscienza sono, in realtà, luoghi di rivelazione*. La soggettività è il luogo della manifestazione dell'essere.

Per questo, la differenza con Descartes è assoluta. Per Descartes si tratta di trovare un nucleo di certezza indubitabile a partire dal quale potere poi, deduttivamente e secondo un concetto coerentista di verità, dedurre l'esistenza del mondo, la validità delle scienze,

³² Descartes (1994a), p. 510.

³³ Husserl (2019), p. 158.

³⁴ Ivi, p. 153.

³⁵ Ivi, p. 155.

l'esistenza di Dio etc. Per Husserl, invece, non si tratta di trovare un punto indubitabile a partire da cui dedurre l'intero edificio del sapere, ma di mettere in luce che l'esperienza nel suo insieme è il terreno a partire da cui chiarire tutti i nostri concetti. *Non si tratta pertanto di dedurre, ma di esplicitare*: esplicitare senza fine, perché ogni esplicitazione genera nuovi intrecci.

In Descartes l'ambito dell'evidenza è un "interno", un'immanenza soggettiva, un mondo di immagini interne, ma è chiaro che in questo modo resta non chiarito come debba essere intesa la coincidenza tra il contenuto immanente, che si chiama immagine, e una cosa trascendente. In questo modo, dunque, Husserl pone il problema del superamento dell'immagine coscientialistica della soggettività, e questo si collega sin dall'inizio alla necessità di abbandonare una teoria *rappresentazionistica dell'oggetto* e, con essa, l'impostazione cartesiana del problema, riformulando così la questione del fondamento del sapere. Noi non abbiamo immagini o copie interne delle cose esterne, ma la cosa stessa che si adombra e si dà prospetticamente.

Dobbiamo dunque distinguere scepsti critica e scepsti dogmatica. La scepsti critica è l'inizio della teoria della conoscenza, e va distinta da quella cartesiana in quanto questa «ha l'intenzione metodologica di aiutarci a trovare il fondamento, assolutamente certo, e tale da escludere ogni dubbio, della scienze»³⁶.

Questo punto di Archimede viene rintracciato da Descartes nel *cogito, ergo sum*, ed è a partire da questa conoscenza fondamentale che egli cerca poi di progredire, di conoscenza in conoscenza, come all'interno di un'unica, universale, ideale matematica.

A guidare Descartes è l'immagine della *serie*, poiché solo dove vi è serie vi è ordine. Infatti,

tutte le cose possono essere ordinate in certe serie [...], perché la conoscenza delle une può derivare dalla conoscenza delle altre in modo che, ogni qual volta si incontra qualche difficoltà, possiamo subito accorgerci se non sarà utile esaminare prima alcune altre cose, e quali, e secondo quale ordine³⁷.

Al contrario, abbiamo visto che, in Husserl, a guidare la ricerca è l'immagine delle sedimentazioni e delle stratificazioni. Pensando la nozione di fondazione in questo senso, come *deduzione* del sapere da un unico principio, Descartes «non vede l'assurdità di questa concezione e della teoria dell'evidenza che sta a suo fondamento»³⁸. Lo scopo che Husserl si propone è infatti completamente diverso: «Noi non pensiamo di trasformare le comprensioni evidenti ottenute in fondamenti di una matematica universale, di una scienza del mondo assolutamente cogente»³⁹.

Del resto, ciò che viene raggiunto attraverso l'epoché non ci potrebbe affatto aiutare nella costruzione di una simile matematica, poiché attraverso l'epoché non approdiamo a qualcosa che possa fungere da premessa nella ricostruzione deduttiva del sistema delle scienze⁴⁰. Descartes ha confuso due tendenze che sono, invece, da tenere rigorosamente separate: la tendenza al perfezionamento logico-metodologico delle scienze e al loro ampliamento e, dall'altra parte, la tendenza al chiarimento gnoseologico delle stesse.

È a questa confusione che, secondo Husserl, bisogna porre termine, e questo significa ripensare alla radice la nozione di datità, di manifestatività e il rapporto coscienza-mondo. *Quella di Descartes non è una riduzione alla coscienza o all'esperienza: è una riduzione dell'esperienza*. Nella sua ricerca di un nucleo di evidenza assoluta Descartes deve svalutare l'esperienza, ridurla a parvenza, fare emergere il suo essere inaffidabile e combattere la sua pretesa di fungere da fondamento: *espungere la sensibilità e l'immaginazione*.

³⁶ Ivi, p. 225, trad. mod.

³⁷ Descartes (1994b), p. 250

³⁸ Husserl (1989), p. 88.

³⁹ Husserl (2019), p. 226.

⁴⁰ Ivi, p. 227.

Per Descartes l'esperienza deve essere esclusa, perché inaffidabile, perché ingannevole, fonte di errore. Il vero essere lo si raggiunge oltrepassando l'apparire. L'esperienza non è manifestazione d'essere, ma il suo occultamento. L'esperienza è parvenza: essa non manifesta l'essere ma lo occulta.

Invece, per Husserl non si tratta di escludere l'esperienza, ma di attenersi ad essa, perché in essa si costituisce verità e inganno, essere e non essere. Se io dico che c'è una chiazza d'acqua sull'asfalto, lo dico perché l'esperienza mi motiva a dirlo. E se dico che è falsa, lo dico perché qualcosa, nell'esperienza, mi motiva a dire che è falsa: l'esperienza corregge se stessa, ed *essere soggetti di conoscenza significa essere assoggettati all'esperienza*.

Il dubbio mette capo, in Descartes e in Husserl, a due differenti risultati. Il risultato del dubbio metodico è per Descartes l'indubitabilità di pensare, di esistere in quanto io, e su questa linea si porranno per esempio Fichte e Schelling. Per Husserl, il risultato del dubbio è invece l'esperienza in quanto rete di rimandi. Io posso dubitare che esista il tavolo, ma non posso dubitare di percepirlo, e non posso dubitare di percepirlo entro un orizzonte (questa stanza), che si trova entro l'edificio, che si trova in una città.

Esperienza non è allora un dato isolato, ma una trama sintetica, un orizzonte, ed è questo orizzonte a costituire ciò che possiamo chiamare "esperienza trascendentale". La chiamiamo trascendentale perché se qualcosa esiste per noi, esiste solo in quanto si manifesta in decorsi fenomenici. Posso dubitare che questa esperienza sia vero essere, ma per motivare che non è vero essere devo trovare un sostegno nell'esperienza stessa. *L'esperienza corregge se stessa, e solo l'esperienza può correggere l'esperienza.* Pertanto, è in essa che si costituisce la stessa differenza tra parvenza e vero essere.

Posso prima affidarmi a un valore, e poi rifiutarlo, ma questo rifiuto è razionale solo se nell'esperienza si è fatto avanti qualcosa di cui non avevo tenuto conto. Facendosi avanti scredita ora il precedente valore come falso e questo mi interpella e mi costringe a porre un altro scopo della volontà. Il ricorso all'esperienza diviene allora ciò che rende razionali le nostre decisioni: è la fonte di ogni ragione e non ragione. Ciò che a Descartes sfugge è il carattere processuale dell'esperienza, per cui assume come costitutivo dell'esperienza il giudizio: *solo il giudizio corregge gli errori dell'esperienza*.

7. Ripresa dell'idea humeana

Abbiamo così indicato la nozione di fenomenologia come filosofia prima in Husserl e ciò che la distingue dall'idea di filosofia prima che possiamo trovare in Aristotele e Descartes. Essa mostra invece affinità importanti con l'impostazione di Hume e, soprattutto, con l'empiricriticismismo di Avenarius. Hume aveva già nel *Trattato sulla natura umana*, testo fondamentale per Husserl, indicato che, invece di conquistare i singoli fortini, bisognava dare l'assalto al *forte centrale*: la natura umana, cioè il soggetto che esperisce e in cui mi manifesta tutto ciò che è vero e che riteniamo vero:

Tutte le scienze hanno una relazione più o meno grande con la natura umana, e anche quelle che sembrano più indipendenti, in un modo o nell'altro, vi si riallacciano. Perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell'UOMO, poiché rientrano nella conoscenza degli uomini, i quali ne giudicano con le loro forze e facoltà mentali⁴¹.

Di qui il passaggio alla filosofia prima: «Invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana»⁴².

In questo modo Hume intende dispiegare un'opera di chiarificazione generale che riguarda la totalità delle scienze, di portare alla luce i loro nessi fondativi, le articolazioni

⁴¹ Hume (1982), p. 6.

⁴² Ivi, p. 7.

che sorreggono il sapere, proprio ponendo quella prospettiva che nelle parti iniziali di questo saggio abbiamo visto delinearsi in Husserl. Del resto, Hume è molto chiaro: «Accingendoci a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su di una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza»⁴³.

La ragione può dunque essere chiarita, i concetti fondamentali che ci guidano nella ricerca scientifica e nella vita possono essere ricostruiti a partire dai loro elementi primi, ma tutto ciò non rimanda a cause prime, a un nucleo assoluto di evidenza da cui dedurre l'intero ordine del sapere, né a qualcosa che stia oltre la nostra esperienza. Rimanda all'esperienza stessa e alla sua intrascendibilità: «È tuttavia indubitabile che noi non possiamo mai andare al di là dell'esperienza, e che, qualunque ipotesi pretendesse di scoprire le ultime e originaria qualità della natura umana, la dobbiamo condannare senz'altro come presuntuosa e chimerica»⁴⁴.

Tuttavia, dal punto di vista di Husserl, se Hume indica la nozione di esperienza come nucleo fondamentale della riflessione filosofica, egli la *fraintende*, perché la sua nozione di esperienza e di soggettività esperiente resta errata su punti fondamentali. In particolare, 1) Hume resta prigioniero di *una concezione elementarista e atomista dell'esperienza*, per cui le sensazioni devono essere collegate da principi psicologici. In questo modo apre una strada che conduce sino alle recenti impostazioni modulariste. 2) Intende la soggettività come *soggettività umana, psicologica*, e dunque soggettivizza il mondo, che diviene una mera costruzione mentale. 3) Colloca l'esperienza "dentro" la mente, che viene intesa come una scatola contenente immagini, copie di cose esterne e di una realtà che si troverebbe fuori di essa.

Husserl, dunque, da un lato riprende la sua nozione di filosofia prima da Hume ma dall'altro se ne distacca radicalmente perché modifica la nozione stessa di evidenza. Intesa come evidenza puntuale questa deve condurre, come accade per esempio nell'empirismo, a riservare la sfera dell'evidenza ai meri contenuti sentiti, per esempio quando Hume afferma che «ogni cosa che penetra nella mia mente, essendo in realtà una percezione, è impossibile che appaia al nostro sentire diversamente: bisognerebbe ammettere che noi possiamo ingannarci su ciò di cui abbiamo il più intimo convincimento»⁴⁵.

Solo l'impressione è – secondo Hume – certa nella mia anima, e in questo modo si riduce la nozione di intuizione e dunque di datità, operando così uno stravolgimento integrale della vita e delle strutture della coscienza, e con essa della nozione di evidenza che viene ridotta alle mere impressioni, mentre non spetta alla credenza attraverso cui si manifesta per noi un mondo di oggetti. Proprio per questo Husserl, pur richiamandosi all'intuizione e alla datità che nell'intuizione si offre, chiarisce che questo «è lo stesso principio che, in forma ristretta, sta alla base di ogni cosiddetto empirismo e che ha la sua ovvia legittimità in quella sfera conoscitiva che l'empirismo ha esclusivamente ed esageratamente in mente» (Ms. B I 1/21a).

Ad essere dati, e dunque evidenti, per Husserl non sono solo le impressioni, ma l'oggetto intenzionale stesso in quanto sistema di implicazioni intenzionali.

A manifestarsi nell'intuizione non sono dunque sensazioni, bensì sensi oggettuali, e questi non sono qualcosa che si imprime, come aveva insistito la tradizione empirista, nella coscienza, quasi che questa fosse una tavoletta di cera. Essi sono il risultato di sintesi. Questo è il principio della filosofia prima che possiamo derivare da Husserl: *niente ha mai preceduto la sintesi*, non c'è mai stata la semplicità di un inizio.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 8.

⁴⁵ Ivi, p. 204.

Bibliografia

- Agamben, G. (2023), *Filosofia prima filosofia ultima. Il sapere dell'Occidente tra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino.
- Aristotele (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Aubenque, P. (2018), *La metafisica di Aristotele. Senso e struttura*, trad. it. a cura di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia.
- Derrida, J. (1999), *I(le) pupilli(e) dell'Università. Il principio di ragione e l'idea dell'Università*, in *Del diritto alla filosofia*, trad. it. a cura di E. Sergio, a cura di F. Garritano, Abramo, Catanzaro, pp. 245-280.
- Derrida, J. (1997) *La différance*, in *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino, pp. 29-57.
- Descartes, R. (1994a), *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. I, trad. it. a cura di E. Lojacono, Utet, Torino.
- Descartes, R. (1994b), *Regole per la guida dell'ingegno*, in *Opere filosofiche*, vol. I.
- Duhem, P. (1978), *La teoria fisica. Il suo oggetto e la sua struttura*, trad. it. a cura di D. Ripa di Meana, il Mulino, Bologna.
- Foucault, M. (1980), *Archeologia del sapere. Una metodologia per la scienza della cultura*, trad. it. a cura di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano.
- Habermas, J. (1985), *Etica del discorso*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari.
- Hahn, H., Neurath, O. e Carnap, R. (1979), *La concezione scientifica del mondo*, a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Bari.
- Herbart, J.Fr. (2003) *Metafisica generale*, trad. it. a cura di R. Pettoello, UTET, Torino.
- Hume, D. (1982), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. a cura di E. Lecaldano e E. Ristretta, Bari, Laterza.
- Husserl, E. (2007), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Husserl, E. (2019), *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, trad. it. a cura di F. Buongiorno, Scholé, Brescia.
- Husserl, E. (1985), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1995), *L'idea della fenomenologia*, trad. it. di A. Vasa e M. Rosso, a cura di E. Franzini, Mondadori, Milano.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Laterza Bari.
- Husserl, E. (2020), *Natura e spirito. Lezioni del semestre estivo 1927*, trad. it. a cura di G.J. Mastrobisi, Aracne, Roma.
- Husserl, E. (1984), "Persönliche Aufzeichnungen, in Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906-07)", *Husserliana*, vol. XXIV, a cura di U. Melle, Kluwer, Nijhoff.
- Husserl, E. (1989), *Storia critica delle idee*, trad. it. a cura di G. Piana, Guerini, Milano.
- Quine, W. V. O. (2001), *Dallo stimolo alla scienza*, trad. it. a cura di G. Rigamonti, Milano, il Saggiatore.
- Wittgenstein, L. (1968), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino.