

E. Husserl

IL MESTIERE DI FILOSOFO
PARADOSSI E ANTINOMIE DEL RELATIVISMO ANTROPOLOGICO

Alla fine di luglio del 1933 presso Schluchsee, Husserl scrive tre pagine, numerate a matita, ora conservate presso l'Archivio di Lovanio con la sigla B I 14 VIII, dal titolo: *Paradoxien oder Antinomien des anthropologischen Relativismus*; esse suscitano un particolare interesse in quanto contengono un ripensamento critico nei confronti dei risultati dell'analisi fenomenologica, alla quale egli ha dedicato tutta la sua esistenza. Egli accoglie e discute le obiezioni che potrebbero essere rivolte alla delineazione di un apriori della conoscenza, quale è stato elaborato attraverso la sua ricerca. Come è noto, con l'individuazione di un apriori non si intende da parte di Husserl affermare la presenza di rigide strutture conoscitive, ma di rintracciare all'interno della soggettività una serie di atti, di operazioni attraverso le quali si costituisce il mondo; il mondo per noi è riconducibile all'individuazione di tale apriori dinamico. Husserl inizia la sua riflessione osservando che esso non riguarda solo la conoscenza della natura, ma tutto il mondo della nostra esperienza. E a questo punto avanza la prima obiezione:

«Ma quando parliamo di mondo, intendiamo forse qualcosa di diverso, possiamo intendere qualcosa di diverso dal mondo di cui abbiamo esperienza, che prendiamo in considerazione, che ci è offerto di volta in volta nella incompletezza della nostra intuizione, di volta in volta reale oppure non riflessa in quanto conforme alla fantasia e che portiamo a chiarezza intuitiva progressivamente in modo sempre più compiuto nel nostro perfezionamento soggettivo?» (Ms. trans. B. I 14 VIII, cit., p. 1).

Si pone, pertanto, la questione:

«Ha il mondo un senso diverso da quello del ritenerlo valido come unità in quanto correlato di modi soggettivi della nostra vita di coscienza del mondo, diverso da quello che noi riteniamo valido nello scorrere della concordanza soggettiva come identità delle nostre dimostrazioni, da quello che nel fare che scorre si va chiarendo come senso chiaro del mondo, di quel mondo in cui noi sempre già crediamo (non chiaro, in un orizzonte indeterminato)?» (Ms. trans. B I 14 VIII, pp. 1-2).

A ciò si risponde che il nostro modo di intendere varia, ma, attraverso una serie di correzioni, di aggiustamenti, si costituisce senza dubbi come il mondo che è in verità; pertanto è possibile rendersi conto bene della differenza fra un mondo che di volta in volta è ritenuto come valido e il mondo 'vero'.

Ed ecco la seconda obiezione:

«Ma anche questo mondo vero è semplicemente soggettivo, esso è ciò che è nella nostra valutazione d'essere umani, come essente a motivo della nostra costruzione di senso soggettiva. Quando costruiamo ontologicamente l'apriori di un mondo possibile, esso è un mondo pensabile umanamente, sperimentabile umanamente, inseparabile dal modo di essere essenziale dell'uomo e dalla produzione umana» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 2).

Si risponde che attraverso una sintesi di *Weltanschauungen* otteniamo concretamente l'idea di un mondo fattuale-reale. Tale idea è frutto della 'libera variazione', operazione importante, perché per mezzo di essa si costruisce, appunto, l'*eidos* mondo, come l'invariante rispetto a tutte le variazioni e ciò consente di raggiungere il livello della essenzialità. A questo punto, però, si avanza l'obiezione più grave e decisiva:

«Ma non giungiamo a confusioni, a paradossali difficoltà? Forse si mostra (e così è in verità) che noi procedendo in tal modo troviamo in una necessità apodittica, in quanto componente strutturale eidetica, gli uomini, la società umana, gli animali ecc., così come si danno nel mondo fattuale. Tuttavia, da un'altra parte io e noi, in quanto costruiamo l'*eidos*, non possiamo liberarci da noi stessi. Il mondo circostante soggettivo e il mondo stesso e l'*eidos* mondo sono pur sempre nostri soggettivi, noi uomini siamo pure presupposti come coloro che fungiamo in tutta l'esperienza, in tutte le visioni del mondo circostante, in tutti i processi sintetici, come coloro che costruiscono il mondo come prodotto di unità» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 3).

La risposta a questa obiezione si fonda sulla constatazione che la produzione alla quale si fa riferimento non è quella di un singolo, non si tratta di una rappresentazione soggettiva: il mondo ha senso come correlato di una sintesi concordante delle rappresentazioni di tutti i soggetti. Eppure si delinea un'altra possibile obiezione, la quarta:

«... è chiaro che per me anche gli altri sono là soltanto a causa delle mie 'rappresentazioni', dei miei vissuti empatici soggettivi e così via» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 4).

I paradossi e le antinomie non sono ancora finiti! Se il mondo umano si costituisce attraverso un sistema di rappresentazioni del mondo soggettive che convergono in un'idea-telos, che dà unità al mondo, si pone una quinta obie-

zione, la quale muove da una osservazione imprevedibile e veramente interessante: «Come stanno le cose con gli animali?» Anche essi appartengono al mondo come componenti reali.

«Fino a che punto, allora, possiamo dire che il mondo è costituito umanamente, mentre nello stesso tempo è costituito dagli esseri umani e dagli animali?» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit. p. 5).

Non si comprende, infatti, perché non dobbiamo tener conto delle operazioni degli animali nella costituzione del mondo, il mondo non è soltanto degli uomini adulti e maturi, è anche il mondo dei bambini, dei normali e degli anormali, dei malati, in particolare di coloro che soffrono di disturbi mentali. Sotto il profilo culturale, poi, ci sono molti aspetti, c'è il mondo della cultura europea, quello cinese, quello dei primitivi. Ci sono, allora, diversi gradi in questa unità che è il mondo.

Husserl si domanda, proseguendo nella direzione della quinta obiezione, se essa abbia una sua serietà e validità e non solo risponde che gli sembra valida, ma va ancora più a fondo sottolineando che:

«... il mondo che ha senso per noi e che vale per noi, e l'ontologia di questo mondo è specialmente legata all'umanità europea e alla sua cultura — per altri gruppi umani, in particolare per i primitivi, vale un altro mondo e un'altra ontologia, infine, se si pone la cosa sotto un profilo formale, un'altra logica» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 6).

Quindi se può essere superata l'obiezione secondo la quale il mondo non è relativo ad un soggetto rimane quella che muove dalla constatazione delle differenze culturali le quali si oppongono all'idea di una unità. D'altra parte è interessante notare che, se la riflessione sulle diversità delle espressioni culturali è un motivo ricorrente nei manoscritti degli anni trenta — sollecitata peraltro dalla lettura dei libri di Lévy-Bruhl, come appare anche da uno scambio epistolare fra i due —, meno frequenti, ma sempre documentabili sono i confronti con il mondo animale. Tutto ciò è utilizzato all'interno di questo manoscritto per sottolineare le diversità dei mondi e quindi per sostenere l'obiezione contro la pretesa di una struttura del mondo riconoscibile come unitaria e di 'una' verità. Si ribadisce, pertanto, in una sesta obiezione:

«Ma dove si trova la verità che dovrebbe manifestarsi in tutto questo, dove la certezza dell'esperienza e la certezza che si fonda induttivamente su di essa ed è responsabilmente fondata, insieme alle altre, la certezza storica, nella quale il mondo con gli animali e con gli uomini, con l'umanità europea, cinese, primitiva, ha il suo essere? Per chi ce l'ha? Per noi europei, ma con ciò avremo già presupposto una certezza d'essere che vale per tutta la terra e per il mondo particolare, per i non-europei e così via» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 6).

Sembrerebbe, allora, che Husserl faccia prevalere il punto di vista del 'per noi' (*für uns*), circoscritto ad ogni gruppo culturale particolare. Ma alla fine del manoscritto l'obiezione soggettivistica radicale si riaffaccia in tutta la sua coerenza, ribadendo un relativismo estremo:

«Di nuovo torno indietro a riproporre che in ultima analisi nella mia vita e nel mio essere io vengo prima di tutto il resto e che sono l'ultimo 'elefante' che porta il mondo» (Ms. trans. B I 14 VIII, cit., p. 7).

Con questa immagine mitologica si riapre la questione posta all'inizio dell'analisi: io sono il presupposto di ogni modo di intendere, di ogni conoscenza e per il quale gli altri, uomini o animali, hanno validità d'essere, ci sono.

Il testo ora riesaminato, avulso dalle altre riflessioni husserliane appare sconcertante; esso radicalizza una posizione solipsistica, ma ancora di più relativistica che contrasta con l'ispirazione di fondo dell'indagine fenomenologica, ma proprio a causa della sua radicalità è documento e testimonianza del procedere privato della riflessione husserliana; il dibattito con un possibile oppositore serve per riesaminare la questione sotto tutti i punti di vista: il monologo è in verità un dialogo interiore.

Non sarebbe corretto nei confronti di un pensatore come Husserl lasciare l'impressione che questa sia la sua posizione definitiva, senza consentirgli di chiarire fino in fondo il suo pensiero. E in questa direzione ci viene in soccorso un manoscritto dello stesso gruppo B I, siglato B I 6 I, il quale non porta una datazione certa ma risale agli anni 1930-33, quindi è contemporaneo al primo.

In esso è rintracciabile una presa di posizione definitiva nei confronti delle obiezioni e delle critiche che Husserl ha mosso a se stesso, risposta in verità anticipata nel contenuto della parentesi, già citato, che si trova nella p. 3 del Ms. B I 14 VIII: «e così è in verità», nel quale si suggerisce, infatti, la possibilità di raggiungere una conoscenza apodittica della struttura eidetica degli uomini, della società umana, degli animali ecc. Ma tutto ciò è esplicitato nel secondo manoscritto indicato, che merita, allora, di essere brevemente analizzato.

Il Ms. trans. B I 6 I, che non possiede un titolo generale, è diviso in tre parti. La prima inizia con la frase «*Die Epoché hinsichtlich aller 'Tradition'*», con la quale si dichiara la necessità di mettere tra parentesi ogni tradizione, nel tentativo di ricominciare ex novo nella comprensione delle questioni. Non si tratta, infatti, come si vedrà, di eliminare i problemi sollevati dalle obiezioni relativistiche, ma di affrontarli proponendo una soluzione e poiché si discute sul tema della verità, è chiamata in causa proprio la filosofia.

Come si evince dalla lettura del manoscritto B I 14 VIII, una delle obiezioni forti del relativismo — descritto da Husserl nelle sue diverse connotazioni, che vanno dal soggettivismo, che si potrebbe definire di tipo sofisticato o empiristico, alla pluralità di espressioni culturali sottolineata, ad esempio, dallo storicismo nelle sue diverse configurazioni e dall'ermeneutica contempora-

nea — fa leva proprio sulla constatazione della molteplicità di gruppi umani, i quali, sia da un punto di vista sincronico che diacronico, manifestano una notevole varietà di espressioni culturali.

Il Ms. trans. B I 6 alla p. 16 della trascrizione affronta, appunto, la questione del significato di ogni tradizione come strettamente connesso con il problema dell'inizio del filosofare sotto il titolo *Tradition. Die Epoché von aller Tradition im Problem des Anfangs der Philosophie*, approfondendo la trattazione già proposta nella prima parte:

«L'intenzione della filosofia. Un mestiere che ha lo stesso scopo di un altro? Calzolaio e filosofo. Lo stivale e la filosofia nella storia. Mutamento degli scopi storici tradizionali, loro differenziazione, loro legittimità all'interno di una generalità. Che cosa è la generalità della filosofia nelle configurazioni storiche? Posso pormi la questione della generalità e del valore particolare soltanto muovendo da scopi reali e vitali. Che voglio io, il filosofo, tutto sommato? Che cosa si è sempre inteso con questo tipo di scopo (che è proprio della filosofia)? In ogni caso una conoscenza universale, stabile, protetta dall'errore protetta attraverso una fondazione sempre di nuovo perfezionabile in modo evidente. Ma la differenza (consiste in ciò): che lo stivale dell'uno non è quello dell'altro, mentre la filosofia è soltanto una, se veramente è filosofia. Filosofia come conoscenza universale, fondata in modo definitivo, intersoggettivamente, bene comune e scienza positiva. Soltanto rami della filosofia» (Ms. trans. B I 6 I, cit., p. 16).

Si esamina, quindi il rapporto fra la filosofia come scienza, cioè come conoscenza radicale che fornisce giudizi validi, *Urteile*, e la conoscenza fondata sui pregiudizi, *Vorurteile*. Pregiudizio vuol dire predicazione, ciò che è espresso a livello linguistico dal singolo e da una comunità. La vita concreta si manifesta nella tradizione, la quale possiede due livelli: uno esplicito e l'altro implicito; attraverso il ricordo è possibile esplicitare in modo consapevole ciò che è implicito. Il presente vivente racchiude il passato e intenzionalmente si proietta verso il futuro. L'io desto può riconoscere tutto ciò:

«Nella mia vita ho l'esperienza del mondo — l'esperienza del mondo è la mia vita esperiente come ciò in cui io esperisco il mondo e non la mia vita» (Ms. trans. B I 6 I, cit., p. 18).

L'ambito indicato dal 'pregiudizio' si allarga: il mondo è un pregiudizio, in quanto tutto il mondo dell'esperienza si costituisce attraverso l'appercezione, che non è la semplice 'percezione', ma è un percepire in un certo modo che prevede un intendere-con, un *Mit-meinen*, un intendere in un modo determinato in un determinato contesto; anche questa è tradizione, anzi di una tradizione 'nascosta' (*verborgene Tradition*) ed è più sottile e più importante di quella che comunemente si intende con il termine tradizione, cioè la comunicazione

espressa linguisticamente; ecco perché si può parlare della tradizione in senso stretto e in senso ampio, come indica il titolo dell'ultima parte del manoscritto che inizia a p. 19 della trascrizione: *Welt aus Tradition im engeren und weiteren Sinne*.

Il lavoro da compiere per raggiungere una conoscenza universale e fondata è quello «di non lasciar valere nessun pregiudizio», ma che cosa significa allora 'fondazione'? La risposta caratterizza la posizione fenomenologica: come il «non lasciar vedere» necessita l'*epoché riguardo ad ogni tradizione*, così la fondazione consiste nel 'far passare' l'esperienza dal piano della predata passiva a quello della conoscenza; in altri termini comprendere il meccanismo che è alla base dell'esperienza come connessione fra percezione (*Perzeption*) e appercezione (*Apperzeption*). Tale meccanismo è studiato da Husserl in molti manoscritti degli anni trenta: ad un momento puramente percettivo si affianca quello appercettivo che consente di comprendere come il fatto puro della percezione non giustifichi le differenze conoscitive, peraltro presenti già a livello sensibile, e metta in crisi la pretesa empiristica di una percezione assolutamente valida in quanto assolutamente uguale. In realtà Husserl nei manoscritti di quegli anni mantiene una distinzione fra percezione, che darebbe una conoscenza della *bloße Natur*, valida in ogni tempo e in ogni luogo, e appercezione che consente invece di comprendere le caratteristiche degli oggetti culturali. Tale distinzione, indubbiamente criticabile, sembra attenuarsi nel manoscritto in esame, nel quale si studiano le connessioni fra le due funzioni.

«In questo processo di continuo passaggio da appercezione ad appercezione si costituisce l'appercezione originaria trasformantesi, ma nella concordanza del suo modo di intendere ciò che si dà con ciò che è inteso come sempre più compiutamente determinato, legittimato, essa rappresenta un tutto della percezione (*Wahrnehmung*), una singola percezione, che si trasforma fluendo unitariamente, in relazione con un percepito. Ciò, rinnovato, si modifica nella rimemorazione e nella sintesi con ciò che è contemporaneamente percepito, determinando il suo orizzonte, una unità della concordanza, una esperienza nella quale il mondo è continuamente sperimentato» (Ms. trans. B I 6 I, cit., p. 21).

Qual è, allora, il compito del ricercatore, del filosofo? Esso consiste nell'analizzare la struttura di quel terreno universale che è il mondo dell'esperienza.

«Ciò che di volta in volta è sperimentato come tale nel suo 'come' e nei suoi orizzonti ontici di appartenenza è il materiale del lavoro scientifico — un materiale che fluendo si trasforma, materiale in un flusso che permane. Nella sintesi di questo flusso, che è sintesi di validità, sintesi di ciò che è inteso, si costituisce per chi ha esperienza il reale o ogni reale come identica cosa intesa, ma in un 'come' sempre nuovo, in lati sempre nuovi, in sempre nuove determinazioni, ma anche indeterminazioni e questo è il tema del domandare e del rispondere della ricerca, che si configura come giudizio e come contenuto di

giudizio e, in una fondazione dimostrata, prende la forma della verità resa evidente» (Ms. trans. B I 6 I, cit., p. 22).

Nonostante le trasformazioni e i cambiamenti è possibile ricondurre il mondo e l'esperienza del mondo alle operazioni-base che lo costituiscono; ciò non significa disconoscere le trasformazioni stesse e la varietà delle espressioni e neppure irrigidire una volta per tutte in schemi apriori le forme conoscitive, ma individuare alcuni processi fondamentali nei quali l'esperienza si configura. Il ruolo dell'appercezione — indispensabile per la comprensione dei processi culturali nella loro varietà, da ricondursi poi ancora più approfonditamente agli elementi costitutivi ultimi, cioè i vissuti (*Erlebnisse*), consente di giustificare fenomenologicamente le diversità, ad esempio fra la civiltà europea e i cosiddetti primitivi, fra la 'nostra' logica e la 'loro' logica. Questa è, secondo Husserl, la soluzione dei paradossi del relativismo antropologico, che salva la pluralità delle prospettive, ma anche l'univocità della ricerca: il filosofo-fenomenologo, come singolo, ma insieme agli altri, raggiunge in tal modo una 'scienza' universale.

Alle obiezioni del relativismo soggettivistico, quindi, Husserl risponde che, se è vero che il filosofo vive in una solitudine di ricerca che ne fa un essere isolato, il suo isolamento è solo apparente: la ricerca non è un fatto privato perché attraverso essa si riconosce l'appartenenza ad un ambito intersoggettivo e l'esistenza di strutture comuni per cui si può dire: il mondo è 'per me', ma anche 'per noi', nonostante le differenze, ma grazie al fatto che le differenze possono essere comprese.

Alle obiezioni del relativismo culturale è possibile rispondere allora, riconoscendo che quel 'per noi' è connotato sì storicamente ed etnicamente, ma che l'analisi mostra la regressione a momenti costitutivi, presenti appunto nel processo percettivo-apperceztivo, i quali, opportunamente studiati, fanno capire le diversità di espressioni, ma permettono anche una comprensione di ciò che è alla base di tali espressioni. Il nostro *logos*, il *logos* di altre culture si presentano con caratteristiche diverse, ma proprio attraverso la riduzione fenomenologica, l'epoché delle tradizioni, è possibile rintracciare il significato profondo di tale diversità, riconducendola alle operazioni che la hanno determinata; è il programma di una 'archeologia del sapere' che Husserl ha proposto proprio come risultato ultimo della sua indagine, mai definitivamente e dogmaticamente conclusa.

(a cura di Angela Ales Bello)