

RELATIONES BIBLIOGRAPHICAE

Edmund HUSSERL, *La preghiera e il divino; Scritti etico-religiosi*, a cura di Angela Ales Bello, (Universale Studium, nuova serie 134) Edizioni Studium, Roma 2022, 192 pp.

Armonie nel contrasto: Husserl/Kant, Husserl/Cassirer

Molto bene, direbbe Husserl, Dio è trascendente, ma perché ci viene in mente di cercarlo? (p. 166).

Molto bene, risponderebbe Kant, ci viene in mente di cercarlo, perché la ragione umana è di per sé “trascendente”, nel senso letterale del participio presente del verbo trascendere, ossia tende spontaneamente e irresistibilmente a travalicare i propri limiti. Magari lo fa senza accorgersene, esponendosi nondimeno al rischio di perdersi in vane illusioni, di girovagare senza orientamento e senza bussola nell’oceano infinito della metafisica. Certo, lo fa anche per amore, ma – puntualizza ancora Kant – questa forma di Metafisica [*metaphysica naturalis*] è un’Amata, che troppo pretende, con cui facilmente spesso si rompe, pur con la riserva di ricominciare ogni volta tutto da capo, infinitamente, irresistibilmente, irrimediabilmente.

Altra faccenda è la metafisica intesa come artefatto storico-filosofico, come opera culturale [*metaphysica artificialis*], che vorrebbe essere una scienza sistematica, al pari della logica, della matematica, della fisica. Questa presunta scienza filosofica, anche in virtù della sua nobile origine e lunga tradizione, pretende di conoscere e di asserire la verità su oggetti che trascendono ogni possibile “esperienza” [dunque, anche ogni possibile “fenomenologia”], oggetti quali l’Essere in quanto Essere [Ontologia, ossia *metaphysica generalis*], oppure oggetti più specifici, più determinati [“regionali”], quali l’Anima, il Mondo, Dio [*metaphysica specialis*].

È legittima tale pretesa? Chi può deciderlo? Secondo Kant, occorrerebbe istruire una critica preliminare della ragione umana, previa però la sospensione rigorosa di ogni presupposto metafisico. Secondo Husserl, occorrerebbe invece trovare e sperimentare varie strade, al fine di ridurre o di neutralizzare via via l'ambito sterminato delle pretese (di verità, validità, ecc.), fino alla conquista di un'isola di "certezza", di un residuo minimo, "fenomenologico", in breve, di un centro assoluto, che possa fungere da principio immanente, originario e rigenerativo di qualsiasi pretesa trascendente, ivi compresa quella relativa a Dio, peraltro qui riconfigurato come "Trascendenza delle trascendenze", presente nondimeno nell'Immanenza come "modo di datità fenomenologica". Nella presente antologia, come l'araba fenice, la metafisica sembra rinascere dalle proprie ceneri nelle forme cangianti della fenomenologia e secondo le varie modalità delle sue vie riduttive.

Di conseguenza, giusto lungo la sublime linea di confine, presente-assente, attrattivo-repulsiva, qui accade anche che l'immanenza possa ospitare in sé ed affidarsi al trascendente, proprio mentre il trascendente, attuandosi, si manifesta come datità fenomenologica nell'immanenza. Ergo, su un piano puramente descrittivo ["retorico"], si attua qui il miracolo della *coincidentia oppositorum* di Metafisica e Fenomenologia, l'una discendente [*Von oben*, "emanante"], l'altra ascendente [*Von unten*, "ritornante", *conversio, reductio*]. Tradizione neoplatonica, *philosophia perennis*, ecc.

Nulla di tutto ciò nella filosofia critica di impianto kantiano, che ha invece il compito di giustificare la possibilità di una "metafisica come scienza", ed eventualmente di fondarla: Metafisica della natura, Metafisica dei costumi, Metafisica delle forme simboliche, ecc.

Von oben o von unten? [domanda retorica!?] (p. 163).

Metodo filosofico e procedure espositivo-dimostrative sono qui chiamati in causa. Come risponderebbe a questa domanda la "filosofia critica" propugnata da Kant, o da Cassirer?

Non stupisce che la medesima polarità di espressioni [*von oben an... // von unten auf...*] sia presente in un luogo decisivo della *Critica della ragione pura*, esattamente nella sofferta sezione dedicata alla "Deduzione trascendentale delle categorie", versione della 2^a ed., dove

l'esposizione ha un carattere strettamente "logico" [a differenza dell'esposizione più "fenomenologica" della 1^a ed., scartata da Kant, ma preferita non a caso da Husserl, proprio perché maggiormente aderente all'andamento "psicologico-descrittivo" delle canoniche tre "sintesi del molteplice" (1) nell'intuizione sensibile, (2) nell'immaginazione, (3) nell'intelletto]. Nella versione della 2^a ed., Kant non solo applica consecutivamente le due procedure dimostrative [sia dall'alto in basso (dai principî ai principati: dalle categorie intellettive al molteplice sensibile) sia viceversa dal basso in alto (dai principati ai principî: dalla datità *a posteriori* dell'intuizione sensibile alle condizioni trascendentali *a priori* che rendono la datità stessa possibile)], ma dimostra anche che, almeno nella umana ragione in generale, le due opposte procedure sono comunque di fatto inscindibili, poiché reciprocamente l'una non potrà che essere il presupposto logico dell'altra. Ogni possibile separazione ed isolamento delle due procedure sarà comunque frutto di astrazione metodologica e di artificio espositivo.

A risultati analoghi giungerà più tardi Cassirer con la sua critica della fallace contrapposizione ed ipostatizzazione, nell'indagine scientifica in generale, dei metodi di "induzione" e di "deduzione". Un'analogia reciproca, tra "sintesi progressiva" e "analisi regressiva", illustrerà anche uno dei maestri di Cassirer, Paul Natorp, nelle sue "riflessioni trascendentali" per la fondazione di una "psicologia critica", di cui terrà poi conto a suo modo anche lo stesso Husserl.

Tutti i casi appena citati rinviano unitariamente a un medesimo presupposto storico-sistematico [la "rivoluzione copernicana nel modo di pensare" operata da Kant] e all'adozione di una medesima procedura insieme espositiva e dimostrativa: il "metodo trascendentale" della filosofia critica. Quest'ultimo altro non è che un'assunzione più aggiornata del "principio di ragion sufficiente" [*Satz vom Grund*], formulato da Leibniz con valenza "universale", ossia come principio razionalistico generale, non riducibile mai [né ipostatizzabile] di volta in volta solo ai singoli casi applicativi (ragione logica, ragione aritmetica, ragione geometrica, causa fisico-naturale, causa psichica, causa finale, causa materiale, causa formale, ecc.): «Perché esiste qualcosa anziché nulla?» ovvero «Se qualcosa è dato, ci sarà anche una ragione sufficiente per la quale il qualcosa in questione possa o debba essere proprio così e non diversamente da così».

Ecco, in breve, il metodo trascendentale kantiano: «Esistono, per es., una matematica pura, una fisica pura, una metafisica pura, ecc. con pretese di verità scientifica?» [*quid facti*], «Benissimo, si tratterà allora di risalire alle condizioni trascendentali che rendono possibili tali fatti e di dimostrare, ridiscendendo al tempo stesso a questi medesimi fatti, la legittimità delle loro pretese» [*quid iuris*].

Lo stesso metodo varrà per il *Factum* razionale del *Sollen* o, più in generale, per l'esperienza "pratica", tecnico-pragmatica ed etico-giuridica, per l'esperienza estetica del bello, per quella teleologica nel mondo naturale e in quello spirituale, per l'esperienza della storia universale, della religione universale, ecc.

Dal canto suo, Cassirer aggiornerà in modo sistematico via via la medesima problematica alle varie "datità culturali" del linguaggio, del pensiero mitico, dei differenti riti, culti e forme di religione, alle creazioni dell'arte, alle produzioni della tecnica, alla costruzione del mondo storico, alla conoscenza propriamente scientifica, ecc.

Di generazione in generazione, dunque, si profila qui un "compito" [*Aufgabe*] infinito, su cui anche lo stesso Husserl spesso ritorna qua e là nella presente antologia di scritti cosiddetti "privati". C'è un limite a tutto ciò? Sussistono *Grenzprobleme*, questioni di confine? Qui, in questi scritti, a quanto pare, sì! Dove peraltro emerge persistente il bisticcio [la curatrice preferisce parlare di "oscillazione"] tra l'infinità della ricerca e la finitezza del campo d'indagine, tra il relativo e l'Assoluto, tra il dubbio e la certezza.

Ebbene, uno dei risultati salutari della "critica" kantiana è appunto la distinzione netta tra "confini" [*Schranken*, sbarre, barriere] e "limiti" [*Grenzen*]. I primi riguardano il mondo empirico, sono comunque aggirabili, superabili e rendono perciò continuamente infinita l'esperienza possibile. I secondi riguardano invece la sfera intelligibile e più direttamente la ragione umana, sono inaggirabili, intrascendibili, ma in compenso (1) delimitano in modo compiuto [= "principio trascendentale della determinazione completa", da non confondere con la *Erfüllung*] la sfera "trascendentale" dell'umana ragione [evitando peraltro fallaci sconfinamenti o ricadute tanto in e dal mondo "empirico", quanto in e dalla sfera del "trascendente"], (2) rendono possibile la fondazione del "sistema" delle scienze filosofiche e appunto perciò (3) rendono infine possibile anche la costituzione

trascendentale della stessa esperienza possibile [ivi comprese le “relative fenomenologie”].

Di qui anche la divisione di tutti i possibili oggetti in “fenomeni” e “noumeni”, nonché la conseguenti distinzioni tra il “conoscere” e il “pensare”, tra il “sapere” e l’“opinare”, ecc. Tutto ciò si ripercuote naturalmente anche sull’uso legittimo dei principî in filosofia. Occorre dunque rispettare sempre i limiti [*Grenzen*] della ragione. Se, ai fini di una ricerca o per risolvere un problema, è sufficiente dimostrare, per es., che le due possibili intuizioni pure della sensibilità, “spazio” e “tempo”, sono i due principî trascendentali di ogni possibile determinazione spaziale e temporale, sarebbe allora assurdo applicare la “funzione di Principio” agli stessi due principî trascendentali e poi, arzigogolando, domandare in quale spazio si trovi lo “spazio” e in quale tempo scorra il “tempo”. E sarebbe anche assurdo e presuntuoso rimproverare questo abbaglio logico e metodologico al più grande e puntuale critico dello “psicologismo” in filosofia, ossia di un modo di pensare inconsapevolmente illusorio ed equivoco, che, per es., mentre assume l’universalità metaspaziale e metatemporale del principio logico di contraddizione, al tempo stesso ne annulla la validità collocandolo positivamente nel “cervello” o nella “psiche” dell’“animale uomo” in un particolare tempo del suo sviluppo evolutivo, ecc. Si dimentica con leggerezza o si sospende da vecchi, ciò che tanta fatica ci è potuta costare da giovani?

Lo stesso Kant è pienamente consapevole di questo rischio “antropologico”: la potente spinta “trascendente” [participio presente, ossia la *metaphysica naturalis*] in modo spontaneo e illusorio travalicherà facilmente i limiti [*Grenzen*]; pur sempre tale spinta farà dei “principî immanenti” un “uso” illecitamente “trascendente”; istantaneamente la “ragion sufficiente” si sostanzierà in “ragione assoluta”, ecc. E, per impedire tali scivolamenti e ricadute, non basterà certamente la messa in guardia della “critica”.

Ecco perché, anche nella presente antologia husserliana, in un modo o in un altro, dal basso o dall’alto, tutte le vie non possono che condurre Dio. E lo fanno con buona pace di tutti.

... idealismo fenomenologico... (p. 31);

... realismo trascendentale... (p. 49);

... di realismo trascendentale si tratta... (p. 85).

In queste pagine, e in numerose altre qui per brevità tralasciate, riemerge, in connessione con la complicata tematica delle numerose “vie della riduzione”, una *vexata quaestio*, non certo riducibile ad equivoci semantici o a sovrapposizioni terminologiche. Anche in questo caso, per chiarire le inevitabili oscurità, potrebbe essere utile un rapido confronto tra il punto di vista di Husserl [magistralmente sintetizzato e propugnato dalla curatrice] e quello di Kant, ripreso poi anche da Cassirer.

Husserl auspica che una filosofia, rigorosamente intesa, ritorni alle “cose stesse” e a tal fine propone una prospettiva “fenomenologica”, oscillando continuamente tra un monismo metodologico (la cosiddetta “riduzione”, che annovera nondimeno numerose modalità e vie di attuazione) e un dualismo filosofico (filosofia prima // filosofia seconda), il quale, per la sua matrice originariamente cartesiana, si ribalta spesso in un dualismo metafisico (*res cogitans* // *res extensa*; immanenza indubitabile // trascendenza dubitabile; interno // esterno; riduzione trascendentale // riduzione eidetica; noetica // noematica; idealismo fenomenologico // realismo trascendentale; ... e l'elenco potrebbe continuare di queste doppie facce di un'unica e medesima medaglia).

Che cosa avrebbe potuto dire la “critica” di Kant di fronte a questo inestricabile groviglio concettuale? Che cosa ne avrebbe detto Cassirer?

Come è noto, la prima *Critica*, 1^a edizione, fu fraintesa già dai contemporanei di Kant, il quale fu tacciato di idealismo e assimilato a Berkeley: *esse est percipi*, dunque le cose sensibili esterne, come nella caverna platonica, sarebbero ombre, cose illusorie, mera “parvenza” [*Schein*], mentre veramente reali sarebbero le forme trascendentali, le idee, delle quali la più reale è l'idea di Dio, *Ens realissimum*, che tutto percepisce e sostiene. Noi percepiamo grazie agli occhi di Dio, ecc.

Questa svalutazione neo-platonizzante della realtà empirica potrebbe in effetti essere stata equivocamente apparentata – anche da parte degli stessi allievi di Husserl – alla “neutralizzazione della tesi naturale”. Se a ciò si aggiungono, poi, l'assolutizzazione apodittica dell'*Ego*, l'immanenza indubitabile dell'*Ich bin*, *Prinzip aller Prinzipien*, a scapito della trascendenza dubitabile e contingente, ossia della sfera del “trascendente”, che includerebbe già in prima istanza anche questo povero “libro” or ora da me percepito col tatto delle mie mani e con la vista dei miei occhi, ebbene, il sospetto di “idealismo fenomenologico” sarebbe forse anche giustificato.

Come, da parte sua, risponde Kant ai fraintendimenti subiti, in particolare all'accusa di idealismo? Innanzitutto, egli replica con una palese "confutazione dell'idealismo (psicologico) cartesiano", appositamente scritta per la 2^a edizione della prima *Critica*: in breve, Kant qui dimostra che la stessa certezza del *Cogito* cartesiano non sarebbe affatto possibile, senza la presupposizione delle cose nello spazio e nel tempo. Il problema della *Critica* non è la "certezza soggettiva" riguardo alla realtà del libro, bensì la "verità oggettiva" del libro. In breve, dato il *quid facti*, per es. questo libro, qui presente come "fenomeno" [*Erscheinung*, ossia "apparenza reale", da non confondere con *Schein*, ossia "parvenza illusoria"], si tratterà di risalire alla "ragion sufficiente" della sua pretesa realtà fenomenica, al suo *quid iuris*, alle condizioni trascendentali che rendono possibile e giustificabile l'"esperienza empirica" del libro qui e ora presente nelle mie mani [Kant non ha bisogno di chiamarla "vivenza"]. Com'è noto, tali condizioni sono, tra le altre: le forme trascendentali *a priori* della sensibilità (spazio e tempo), le forme pure dell'intelletto (categorie), le forme della capacità di giudizio (schemi trascendentali e *Grundsätze*), ecc.

Ultima condizione, ma non per importanza, è la famosa (fraintesa e famigerata) distinzione tra il libro, come *Ding an sich*, e il libro, come *Erscheinung*. La critica dimostra a sufficienza che il primo si può solo "pensare" (come "concetto limite", che rinvierebbe a un "oggetto trascendentale", a sua volta correlato al "soggetto trascendentale", "Io penso"), il secondo invece si può ben "conoscere", come oggetto reale, negli infiniti modi di datità dell'esperienza possibile. Tale esperienza, peraltro, non sarà necessariamente riducibile alle vivenze nel "mondo della vita". Sul libro, come oggetto empirico reale, avranno qualcosa da aggiungere le esperienze scientifiche dei chimici, poi dei fisici classici, dei fisici nucleari, quantistici, ecc., ciascuno dei quali avrà scoperto e conosciuto empiricamente nuove verità fenomeniche del libro, sempre nuove sue apparenze e rappresentazioni (in forma di molecole, cellule, atomi, quanti, ecc.), ma per tutti costoro, nondimeno, il "libro in sé" [la famosa "cosa stessa" del libro] sarà pur sempre rimasto solo un "vuoto pensiero". A conferma del fatto, anch'esso ben dimostrato già dalla critica kantiana, che, in mancanza della "sintesi *a priori*", le intuizioni senza concetti sono cieche, mentre i concetti senza intuizioni sono vuoti.

Ne consegue che, avulso dal suo uso legittimo, il sistema delle pure forme trascendentali (spazio, tempo, categorie, ecc., sistema che nondimeno costituisce il nucleo della filosofia intesa come scienza) altro non rappresenta che un sistema di “pure idealità”, appunto perché tali forme, date *a priori*, non rimandano a “sostanze” metafisiche, a “essenze”, a idee platoniche, a enti trascendenti o affini (in tal senso, Kant dichiara espressamente che la sua “analitica trascendentale dell’intelletto puro” non ha nulla a che fare con l’“ontologia”), né possono in alcun modo essere derivate in generale dall’esperienza, sia quest’ultima intesa come esperienza esterna (“fisica”) o come esperienza interna (“psicologica”). Peraltro, per Kant, le polarità “interno // esterno”, “forma // materia”, ecc. fungono criticamente da puri “concetti di riflessione”, senza rinviare a presunti riempimenti ontologico-metafisici. Detto in termini cassireriani, dopo la svolta copernicana qui noi abbiamo a che fare ormai con *Funktionsbegriffe*, non già con *Substanzbegriffe*. Proprio tali funzioni renderebbero possibile la *Begriffsbildung* anche dei concetti empirici e della stessa esperienza in generale, ivi compresi i giudizi di percezione, le percezioni stesse, le intuizioni empiriche, ecc.

In conclusione, Kant presenta questo suo puro “idealismo formale” come una medaglia a due facce: per un verso, dunque, si tratterebbe di un “idealismo trascendentale” (= come già detto, qui le “forme” non sono cose, sostanze, esseri, enti, ecc, ma pure idealità, che in sé, ossia avulse dal loro uso legittimo costitutivo dell’esperienza possibile, sono vuote di significato o rappresentano un “nulla”); per l’altro verso, questo suo idealismo trascendentale implica necessariamente un “realismo empirico” (ossia, distingue nettamente i fenomeni e le cose in sé, ma considera nondimeno gli stessi fenomeni [*Erscheinungen*] come “cose reali”, non già come mero *Schein*, illusione o ombre).

Ciò puntualizzato, lo stesso Kant neppure si stupisce che i suoi critici e recensori abbiano potuto fraintendere il suo punto di vista e la sua posizione teoretica. Non avendo questi ultimi compreso il senso autentico della sua “rivoluzione copernicana nel modo di pensare”, dovranno essi allora attestarsi su una qualche sorta di “idealismo materiale”, sostanzializzante, ontologizzante, il quale non potrà non presentarsi anch’esso come una medaglia a doppia faccia: per un verso, propugnerà un tipo di “realismo trascendentale” (ossia, vera realtà, vero “essere”, sono le idee platoniche, le essenze, le sostanze, nel caso di De-

scartes la *res cogitans*, ecc.), per l'altro verso, assumerà una sorta di "idealismo empirico" scetticeggiante, misticeggiante (ossia, svaluterà in qualche modo la realtà empirica, vuoi perché "caverna", dunque *Schein*, vuoi perché mera "percezione" soggettiva [= Berkeley], vuoi perché, anche per mancanza di vigilanza "critica", le apparenze empiriche sono trattate alla stregua di "cose in sé", in particolare come "cose trascendenti", dunque dubitabili, contingenti, ecc. [= Descartes, e sulla sua scorta anche Husserl]).

Non a caso, dunque, bene o male anche in Husserl, un "idealismo fenomenologico" di matrice empirica e scettica, oltre che "psicologica", si intreccia e a suo modo si confonde con un "realismo trascendentale", come anche bene illustra la curatrice della presente antologia, nel suo sforzo meritorio di fugare in questa intricatissima faccenda inevitabili equivoci, non solo terminologici.

Architettonica fenomenologica, ovvero: Sull'arte di ridurre le riduzioni in un sistema

La "Dottrina trascendentale del metodo" [Cfr. Parte II, Cap. III, della *Critica della ragione pura*] insegna che l'"Architettonica", in senso filosofico e scientifico, è «l'arte di costruire sistemi», ossia, è la capacità di trasformare un aggregato di elementi molteplici, confusi e dispersi in un tutto ben distinto, ordinato e perfetto, che non pecchi né per eccesso né per difetto. Strumenti minimi richiesti sono: (1) l'"Idea" guida; (2) la divisione logica dei concetti: divisione analitica (dicotomia) o divisione sintetica (tricotomia); (3) il principio di completezza.

Lo stesso Kant aveva già esibito per il suo lettore numerose esemplificazioni concrete di questa speciale arte nella Parte I della sua opera: Tavola del giudizio, Tavola delle categorie, Tavola degli schemi trascendenti, Tavola delle proposizioni fondamentali, Tavola del Nulla, ecc. Non è neppure un caso che la sua critica della teologia razionale [cfr. *Dialettica trascendentale*, capitolo III] lasci ancora bene in vista, almeno per chi voglia e sappia vederle, tutte le impalcature logico-architettoniche con cui la ragione umana, incurante di Babele, si avventura tenace nella fabbrica della torre che sale fino a Dio. La "dialettica trascendentale" è concepita da Kant come una "logica dell'illusione [*Schein*]", che ha il compito di illustrare i vari modi e percorsi con cui

la ragione pura teoretica, senza volerlo e senza vederlo, s'inganna da sé, insegue chimere, entra in conflitto con se stessa.

Kant si limita a offrire al lettore un ausilio critico, pur consapevole che, per desistere dall'auto-illusione, alla ragione umana non basterà certo la invalidazione sistematica di tutti gli apparati logico-architettonici [nel caso della teologia razionale, la confutazione sistematica di tutte le prove teoretiche dell'esistenza di Dio]. Sarà appunto questo un motivo in più per ampliare la critica della ragione con l'indagine della ragione pura "pratica", dove, in positivo, l'idea di Dio assolve una diversa funzione. Ma neppure ciò sarà sufficiente, per frenare lo slancio trascendente [participio presente] della *metaphysica naturalis*. Infatti, la ragione umana per sua natura ritroverà sempre il modo per elevarsi fino a Dio.

Facendo leva sul principio logico-trascendentale della "determinazione completa", la ragione umana trasformerà l'idea di Dio – che in quanto "idea" pur non ammetterebbe affatto un'esibizione di sé [*Darstellug*] in alcuna esperienza possibile – in un "Ideale", ovvero in un' "idea completa" da esibire non solo *in concreto*, bensì addirittura *in individuo*. Così, la teologia razionale continuerà a costruire *ex principiis* il suo "Prototypon trascendentale", in forma di *Ens realissimum* e affini, mentre dal canto suo la teologia "rivelata" – che nella presente antologia è da Husserl detta "soprarazionale", mentre da Kant è caratterizzata come teologia "storica", essendo ricavata *ex datis* – potrà esibire l'incarnazione diretta di Dio nella forma di un individuo storico, in varie tipologie e modalità di esperienza o, se si preferisce, di "vivenza". In quest'ultimo caso, riferimenti principali sono qui la figura di Cristo, la cristologia e la religione cristiana nei suoi vari aspetti e divisioni.

* * *

Ebbene, la presente antologia di scritti husserliani è una miniera di Dio, a cielo aperto, ma scavata sul crollo della torre di Babele. Il lettore potrà sostare pensoso in tutti i cunicoli, percorrere labirintiche gallerie in tutte le direzioni, discendere e risalire. Pur incrociandosi e sovrapponendosi, tutte le strade qui conducono a Dio; tuttavia in assenza di un filo d'Arianna si rischia facilmente la perdita d'orientamento. Ardimentosi esploratori hanno tentato di disegnare la mappa delle principali "vie". Rudolf Boehm ne annovera ben cinque; Iso Kern ne

conferma un paio e ne aggiunge una terza; qua e là tra i capitoli (p. 94-95) un lettore attento ne scorge una più nascosta, sotto traccia, non ufficiale, che potrebbe essere detta “via mistica”, o anche “via dell’amore” (p.158-160); infine, da parte sua, la curatrice dei testi antologici ne evidenzia ancora un’altra, da lei detta “via dell’intersoggettività”.

Come orientarsi in tale groviglio, in tale aggregato di possibilità? Qui giunge in soccorso l’architettonica fenomenologica, ovvero l’amirevole perizia con cui la curatrice ha saputo ridurre essenzialmente a “tre” le molteplici vie della riduzione. Perché, ci si potrebbe domandare, proprio tre, e non due o quattro? Mi sia consentito di abbozzare una risposta, chiamando in causa ancora una volta Kant e, sulla scorta di Goethe, anche Cassirer.

L’architettonica trascendentale, nel presente groviglio babelico, avrà suggerito la soluzione della “divisione sintetica” del concetto originario, che all’inizio nella sua unità indivisa permane ancora vago e indeterminato. La curatrice, con questa sua oculata scelta, avrà presumibilmente voluto bilanciare ed equilibrare il “delirio analitico” del suo maestro. Analizzare non è dividere. L’analisi implica infatti un concetto già pensato, un concetto pieno, già dato, già sintetizzato, che per esigenza di chiarezza richiede semplicemente di essere logicamente scomposto nelle sue componenti elementari interne. L’analisi non aggiunge nulla al concetto, si limita ad evidenziare ciò che in esso era già contenuto in modo meno evidente. Così inteso, il delirio analitico attesterebbe appunto ciò: detto in termini cartesiani, il bisogno di restituire nella “coscienza” in modo chiaro e distinto, ciò che in modo oscuro e confuso la mente aveva inconsciamente già sintetizzato.

Faccenda ben diversa è la “divisione” di un concetto, non di rado facilmente confusa ed equivocata con la sua analisi. Dividere implica invece la “sussunzione”, ossia, dato un concetto astratto, al suo interno vagamente determinato [per es., il concetto di “via” o il concetto di “fenomeno originario”], si tratta allora di trovare all’“esterno” e di porre “sotto” di esso, non già “in” esso, altri concetti meno astratti, ossia internamente più determinati. Ulteriori atti di sussunzione possono così creare una scala concettuale o una torre piramidale [cfr. l’albero di Porfirio; cfr., anche in Husserl, il rapporto invariante/varianti, ecc.], che consentirà di procedere a piacimento dall’alto in basso e dal basso in alto. Verso il basso, la piramide logica allarga “infinitamente” la sua

base, si avvicina per asintoto al mondo della vita, senza mai toccarlo; si avvicina alla storia della coscienza. Verso l'alto, se si insiste nell'ascesi, la piramide via via si ridurrà e accentrerà apoditticamente in unico "punto limite", punto finale, non ulteriormente sussumibile ad altro. Qui il filosofo, se anche teologo oltre che logico e matematico, non potrà che trovarsi, benché ateo e senza preghiera religiosa, al cospetto del divino.

Nel suo progetto architettonico, la nostra eccellente curatrice ha tuttavia avuto anche il buon senso di optare per una divisione sintetica (tricotomia), che ha il vantaggio di eludere la dispersione, il disorientamento nell'infinità dei possibili gradi offerti, come appena illustrato, dalla scala piramidale; e nello stesso tempo consente di aspirare alla completezza mediante la costruzione di un edificio più modesto ma compiuto. In generale la divisione tricotomica prevede:

1. una condizione [nella presente fattispecie si tratta dell'*Ich*, assoluto, ovvero della "via prima", detta anche "cartesiana", basata su un solo Soggetto];
2. un condizionato [trattasi qui della relazione primaria tra il soggetto monadico e altri soggetti monadici, ovvero della "via seconda", detta anche via "intersoggettiva", basata su Molti Soggetti];
3. la sintesi del condizionato e della condizione [trattasi qui delle opere umane, intese come prodotti oggettivi e nello stesso tempo come ponti relazionali tra la molteplicità dei soggetti operanti, ovvero trattasi della "terza via", detta anche "archeologica o precategoriale", basata sul Mondo della Vita e della Cultura].

Indipendentemente da Husserl e dall'architettonica kantiana, ma ispirandosi più direttamente a Goethe, lo stesso Cassirer ha abbozzato una sintetica trattazione triadica sui *Basis-phänomene*, detti anche *Ur-phänomene*, poiché, in quanto "originari" [= fenomeni primi, non derivabili in alcun modo da altri fenomeni], avrebbero anche la speciale virtù di fungere da "base", ciascuno di essi in proprio, per l'edificazione architettonica di metafisiche tipicamente caratterizzate. Appartenendo strutturalmente alla spiritualità propriamente umana, tali fenomeni, pur nella loro autonomia, sono anche interconnessi e dimostrano una validità universale.

Il primo *Ur-phänomen* si manifesta come *Ich* ovvero come “Monade” in continua, inarrestabile, infinitamente mutevole attività interna, rappresentativa e volitiva. Qui domina l’“espressione”, tutto si origina e si rappresenta dall’interno. Egocentrismo. Appercezione.

Il secondo si manifesta originariamente come *Du* ovvero essenzialmente come *Wirken*, come un operare dell’*ego* fuori di sé, che però sperimenta la resistenza pervicace della realtà esterna, di qualsiasi alterità, percepita però immediatamente e direttamente come manifestazione estranea di un diffuso *alter ego*, come l’azione e la reazione di “uno altro come me”. Animazione delle singole cose e dell’intera natura. Antropomorfismo. Espressione/impressione. Accordo/disaccordo. Interno/esterno. Qui tutto accade, come se la monade avesse acquisito improvvisamente porte e finestre.

Il terzo fenomeno, infine, si manifesta originariamente come *Es* ovvero in prima istanza come *Werk-e*, come opera/e, come universo delle “cose” eterne, già fatte, già date, da sempre esistenti, opere della natura o della società, lavori oggettivati e indipendenti, creazioni o doni eterni di potenze divine, inevitabili leggi naturali e sociali, meccanismi oggettivati caratterizzati da inesorabile necessità, mondo dei costumi, mondo della cultura, ecc.

Ebbene, il primo di questi tre fenomeni di base non potrà che ospitare, alimentare, fondare metafisiche egologiche. In tale sfera originaria sono di casa e in buona compagnia il *Cogito* di Descartes, la Monade di Leibniz e, a suo modo, anche la prima via “cartesiana” della fenomenologia di Husserl. Poiché la riduzione che conduce all’*Ich* – qui inteso ovviamente come *Ur-phänomen*, fenomeno originario ed assoluto – implica in modo preliminare la neutralizzazione metodica del *Du* e dell’*Es*, ne consegue che l’edificio metafisico in corso d’opera imporrà a sé come fine il compito arduo di far derivare dall’interno ciò che dell’esterno si è voluto in via metodica scartare. Detto nei termini di questo tipo di metafisica, si tratterà di far derivare dall’“immanente” il “trascendente”. Di qui la necessaria mediazione dell’“entropatia”, che mira a riguadagnare il *Du*; di qui anche la mediazione delle varie modalità e forme di fenomenologia genetico-costitutiva della “cosa”, dello spazio, ecc., che dal canto suo punterà a riguadagnare appunto l’*Es*, dovendo però essa stessa restituire alla Monade originaria porte e finestre, in modo che le cose, dapprima scacciate, possano poi rientrare; e così,

via via, derivando e risalendo di trascendenza in trascendenza, anche qui questa sofisticatissima forma di fenomenologia – in atteggiamento del tutto innaturale [*metaphysica artificialis*] – non potrà che approdare a Dio, come sommo vertice della piramide trascendente. Resta comunque aperta la questione riguardante la “libertà” di Dio, su cui i testi antologici sono qui piuttosto reticenti. Quale Dio? L’Autocrate di Descartes? Il Liberale di Leibniz?

Come già accennato, il *Du*, il secondo tra i fenomeni di base, si manifesterà originariamente nelle varie forme e modalità del *Wirken*. Operare in quanto operare. Il centro fenomenologico ora non è più la Monade, ovvero l’*Ich*, come coscienza operante assoluta [munita ora di porte e finestre, la Monade, non più assoluta, sarà tale solo nominalmente], bensì la forza vitale operante, in quanto tale, che si manifesta sotto vari aspetti, ora come puro *telos*, ora come puro *Leben*, ora come *ethische Liebe* (cfr. p. 71-74). Qui, piuttosto che Leibniz o Descartes, è ormai di casa la metafisica del “progresso” e della “storia” di Fichte, nella quale il ruolo principale non è assolto tanto dall’*Ich*, come a prima vista e nominalmente potrebbe sembrare, bensì piuttosto dallo stesso operare progressivo verso un fine. Questa nuova centralità della “vita esperiente” (p. 77) non potrà che neutralizzare in partenza, con la riserva nondimeno di un successivo recupero, tanto l’*Ich* quanto l’*Es*: «Ho contrapposto all’interno dell’esperienza originaria: la natura con la sua essenzialità propria, con l’esclusione di qualsiasi riferimento all’io e l’io stesso come tema» (p. 76). Questa pura “vita esperiente” si configura ora come “pre-datità”, senza Soggetto e senza Oggetto, senza Io e senza Mondo, rimpiazzati entrambi dagli effetti della loro reciproca relazione: “affezioni pratiche!” [essendo aperte ormai porte e finestre]; «... l’appercezione ... si converte in una intenzione tematica ... esperienza tematica ... prassi tematica ... entrano in gioco parimenti un’attività e una reattività ...» (p. 78). In questo tipo di metafisica Io e Mondo figurano come “totalità invisibili”, essendo entrambi datità o creazioni [anche divine] ancora in costruzione, lavori da finire, operazioni da riempire, sempre in corso e mai compiute, sempre *in fieri*, in infinito sviluppo e progresso. In principio era l’“atto”, non il “verbo”, ecc.

Ciò vale anche per l’amore etico: «Ogni uomo desto (desto in senso etico) pone intenzionalmente in se stesso il suo io ideale come “compito infinito”» (p. 83).

Di qui anche la “primordialità” intesa come “intersoggettività” includente modi di coscienza entropatici e comprendenti: «l’esprimersi delle persone nelle cose» (p. 79).

Di qui infine l’“amore”, con la sua fenomenologia (p. 80-81, 83), dove il ragionamento di Husserl, mutuando qualcosa dal lessico teologico hegeliano, potrebbe essere sintetizzato nei seguenti termini: l’*in sé*, divenuto *per sé*, tende alla sintesi riducente nell’unità dell’*in sé e per sé*.

Amore, come energia bipolare continua, flusso vitale che congiunge «Dio vicino e Dio lontano» (p. 158-160) lungo i gradini della scala architettonica, non senza assonanze pagane [*amor vincit omnia*], spinoziane [*amor intellectualis Dei*, dove il *Dei*, genitivo soggettivo ed oggettivo, rivela una particolare forma di misticismo o di a-cosmismo], tomiste/steiniane [«l’amor che move il sole e l’altre stelle»].

Qui il *Wirken*, nella particolarissima modalità teleologica dell’amore etico-religioso, mediato dall’esperienza di Cristo [Idea alienata, incarnata *in individuo*], mirante alla “comunità d’amore” [Chiesa delle monadi], esibisce anche il culmine teologico della via seconda, “intersoggettiva”: la “Monade Somma” al vertice della piramide.

A questo punto, resta la domanda: Che ne è della terza via, detta “archeologica o precategoriale”? Per rintracciarla e ricollocarla nella sua giusta sede sistematica, occorrerebbe procedere metodicamente alla neutralizzazione tematica sia dell’*Ich* che del *Du*, sia della Monade che del *Wirken*, ossia mettere tra parentesi insieme sia la coscienza individuale sia la coscienza sociale, e i rispettivi “mondi”. Ovviamente, sarà poi compito dell’architettura metafisico-fenomenologica istruire le procedure più adatte ai fini della ricostituzione di tali mondi. Per ottenere metaforicamente tutto ciò, basterebbe con un pizzico d’immaginazione e di immedesimazione calarsi nei panni di un primitivo o di un fanciullo nei primissimi stadi della sua età evolutiva; in breve, basterebbe attuare una regressione spirituale e culturale, da un punto di vista sia filogenetico che ontogenetico. Detto in termini husserliani, basterebbe regredire da una condizione categoriale a una precategoriale. Più facile a dirsi che a farsi. Tuttavia, ipotizzando che ciò sia possibile ed attuabile, che cosa resterebbe come residuo fenomenologico in una virtuale coscienza, se non l’*Ur-phänomen* nella forma dell’*Es*? Se non il variegato universo delle “cose” intese però come *Werke*, come “opere”, pensate-volute-fatte da un Altro, si tratti indifferentemente

di cose della natura o dello spirito? Si tratti della pietra o della pianta, dell'animale o dell'utensile, del linguaggio o del rito, del lavoro o della guerra, del culto o della preghiera. Husserl chiama tale universo "Mondo della vita", Cassirer preferisce invece parlare di "Mondo della cultura", "Mondo delle forme simboliche".

In tale sede sistematica è però di casa anche un illustre convitato di pietra [almeno così appare nei testi raccolti nella presente antologia]: la nottola di Minerva si leva al calar del giorno, quando l'"opera" è compiuta, ma nessuno è pienamente consapevole né del "fatto" né del "senso", tranne Dio, che in forma alata ricorda e ricostituisce il senso e il fine del proprio operato. Dalle altezze logiche l'Ida alata discende fino ai bassifondi della natura e della vita, per poi risalire in cima superando via via i piani spirituali della "coscienza" [*Ich/Monade*], delle istituzioni "intersoggettive", sociali, etiche, giuridiche, politiche [*Du/Wirken*], delle "opere culturali" in senso più stretto e più rigoroso, nelle varie forme e gradi dell'arte, dell'esperienza religiosa, infine della stessa filosofia [*Es/Werke*].

Il settimo giorno Dio si riposò, contemplò la sua opera e la trovò buona, salvo la mancanza di un testimone... e creò l'essere umano.

Certamente Husserl vuole prendere le distanze da ogni storicismo, psicologismo, evolucionismo, positivismo, ecc., come anche da ogni metafisica. Tuttavia il suo pregevolissimo e ammirevole sforzo non è esente da critiche. In un gioco di assonanze e dissonanze spirituali, ci si potrebbe domandare: cosa avrebbero potuto obiettare Cassirer o Kant, per es., su una pagina capitale, peraltro illuminante della *Logica formale e trascendentale*, che la stessa curatrice ha il merito di riportare a p. 113 della presente antologia?

Il brano in questione potrebbe sembrare, agli occhi di Kant, una ri-descrizione in termini puramente "coscienziali" del compito filosofico a suo tempo già affrontato – in sede di fondazione di una possibile logica trascendentale – dalla sua "Deduzione trascendentale delle categorie" [cfr. *Critica della ragione pura*, prima edizione], in risposta alla domanda principale: Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?

Anche per Kant, nella sua teoria dei giudizi, le pure categorie, in sé, sono evidenti ma "vuote", così come le corrispondenti intuizioni sono viceversa, in sé, piene ma "cieche" di senso. La suddetta Deduzione ha il compito di dimostrare che, senza le tre sintesi ivi esposte, non solo non

sarebbe possibile alcun genere di giudizi, ivi compresi quelli sintetici *a priori*, ma non sarebbe neppure possibile alcuna “esperienza”. Husserl invece, giusto alla fine del brano in questione, assegna letteralmente “il nome di *esperienza*” all’evidenza non predicativa, a cui per principio egli assegna anche un primato logico e una precedenza genetica rispetto a tutti gli altri modi di coscienza ritenuti geneticamente secondari, ivi compresi quelli predicativi e categoriali. In ciò però, aggiungerebbe Kant, la cosa più evidente di tutte è la profonda assonanza della fenomenologia husserliana con l’originaria impostazione psicologico-coscientzialista dell’empirismo classico.

Da storico della filosofia e da epistemologo, anche Cassirer a suo modo avrebbe qualcosa da obiettare a proposito di questa diffusa ed appassionata “ricerca dell’*Ur*”, impresa conducibile senza uso di pale, picconi, piccozze, rastrelli e simili. A partire dallo storicismo romantico, storici, filologi, antropologi, filosofi hanno a lungo ricercato e dibattuto, per es., sull’origine del linguaggio, dell’arte, della religione, ecc., senza però giungere a risultati soddisfacenti. Ciò si può giustificare non solo per la mancanza di fonti documentarie o per l’impossibilità di comparare con le nostre attuali “vivenze” quelle del presunto animale uomo nel suo originario stato di natura, ma soprattutto per le aporie o per le fallacie logiche che possono insidiare tali indagini, ivi comprese quelle fenomenologiche.

Nel caso specifico del brano husserliano qui preso in esame, lo stesso Cassirer potrebbe evidenziare una difficoltà intrinseca al metodo stesso della regressione fenomenologica. In realtà, per quanto si possa discriminare tra modi di datità derivati (secondari) e modi di datità originali (primari), per quanto si possa anche regredire da un’evidenza predicativa a un’evidenza non predicativa (precategoriale), ossia a una possibile “esperienza”, dallo stesso Husserl presunta e posta anche come esperienza in sé originaria [posta per principio, con una definizione genetica, non con una definizione puramente nominale], ebbene, anche questa presunta esperienza in sé originaria dovrà a sua volta comunque sottostare allo stesso principio genetico da essa generato. Infatti, nella misura in cui pretenda di essere essa stessa tematizzata in una scienza fenomenologica, seppure semplicemente descrittiva, anche quest’ultima esperienza sarà pur sempre descrivibile solo a condizione di presupporre un’ulteriore sintesi genetica (definita e dichiarata “vuo-

ta”, dallo stesso Husserl) e così via di seguito in un circolo o in una regressione infinita... Sicché, ciò a cui di fatto qui si approda è un sorta di originario coscienziale, questo sì, puramente “mitico”. Così come, nelle scienze dello spirito o della cultura, ogni tentativo di ricercare, per via archeologica, innanzitutto nel mitizzato “mito” l’origine ora del linguaggio, ora dell’arte e della tecnica, ora della religione, ecc., si è di volta in volta puntualmente rovesciato nel “mito dell’origine”. Di qui la crisi tardo ottocentesca dei fondamenti empiristico-positivistici, anche nella storia delle scienze dello spirito e della cultura, e il salto paradigmatico dal problema dell’“origine” al problema della “forma”.

Ovviamente, di questo passaggio storico, di questa crisi delle scienze, lo stesso Husserl è drammaticamente testimone e protagonista di primissimo piano, come indirettamente attesta anche la presente antologia. Tra gli altri suoi meriti, la curatrice ha anche quello di aver valorizzato nel suo ampio commentario tali aspetti e di aver infine indicato nuove prospettive e promettenti campi di ricerca filosofica, tutti da arare e da coltivare. Se il seme non muore, non dà frutti.

Giuseppe SAPONARO