
Crisi e storia in Husserl.

Attualità e inattualità della *Crisi delle scienze europee*

Antonio Cimino

Abstract: The aim of this paper is to discuss whether and to what extent Husserl's *Crisis* can help us to understand the challenges of Europe's current crisis. The paper identifies both the problematic aspects of Husserl's analysis and its fruitful components. In this connection, special attention is paid to three themes: the relationship between philosophical thought and Europe's crisis, the emergence of a phenomenological philosophy of history, and the political scope of the life-world. These themes are discussed with particular reference to the connection between Husserl's philosophy of subjectivity and his conception of history.

Keywords: crisis, Europe, history, Husserl, phenomenology

1. Introduzione

La suggestiva e influente analisi fornita da Husserl nel suo libro dedicato alla crisi delle scienze europee è molto rappresentativa di analoghe prospettive sviluppate da pensatori europei sul finire dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento.¹ Tuttavia, è evidente che l'analisi di Husserl contiene specifici elementi di originalità che derivano dal suo pensiero fenomenologico. Basti pensare innanzi tutto al ruolo ascrivito alla stessa fenomenologia, la quale viene proposta come viatico ideale per ripensare la crisi (o le molteplici crisi) della civiltà europea (CR 3-20); oppure si può menzionare l'intreccio che Husserl ritiene di intravedere fra diverse facce della crisi o fra diverse crisi: la crisi delle scienze europee, la crisi della filosofia intesa come metafisica, la generale crisi della civiltà europea, la crisi della psicologia (CR 3-20). Questi e altri elementi qualificanti della diagnosi husserliana sono stati già oggetto di studi specialistici molto approfonditi e illuminanti.² In questo contributo non ritengo pertanto necessario né proficuo ritornare sul problema di come contestualizzare la *Crisi* nel pensiero husserliano o nel più ampio panorama filosofico europeo dell'epoca. Mi propongo invece di concentrare la mia attenzione su un problema specifico: in che misura l'analisi husserliana della crisi è ancora attuale e cosa possiamo imparare da essa? Svilupperò la mia lettura non solo cercando di individuare alcuni possibili punti deboli dell'analisi che Husserl fornisce della crisi o delle crisi, ma anche mettendone in rilievo gli elementi che a mio parere continuano ad essere spunti molto importanti per ripensare il problema della

crisi. Nell'analisi che segue la mia attenzione si concentrerà in particolare su tre aspetti: il ruolo della filosofia nella diagnosi, nella cura e nella prognosi della crisi; il profilarsi di una filosofia fenomenologica della storia; la dimensione politica del mondo della vita. Inquadrerò questi tre aspetti come elementi particolari di un problema più ampio, definito dal nesso che, come indicherò, sussiste fra la filosofia husserliana della soggettività e la formulazione di una filosofia della storia. I contorni di questo nesso emergeranno progressivamente nel corso della mia analisi e abbracceranno quelli che a mio parere sono sia i punti di forza sia i punti deboli delle riflessioni sviluppate da Husserl riguardo alla crisi.

2. La crisi e il ruolo del pensiero filosofico

Banalizzare l'ottimismo o l'idealismo di Husserl circa il ruolo della filosofia, o meglio, della fenomenologia nel contesto della sua analisi non renderebbe giustizia alla sua indiscutibile statura umana e culturale. Pur avendo sperimentato in prima persona tragedie umane e profonde amarezze accademiche e filosofiche,³ Husserl ha dedicato un'intera vita all'idea di un nuovo inizio del pensiero filosofico ed è un raro esempio di cristallina onestà e coerenza intellettuale. Il profondo rispetto che si deve a tale pensatore può essere mostrato in verità applicando alla sua filosofia un principio ermeneutico che egli stesso elabora nella *Crisi*: la necessità di far emergere i presupposti di una data filosofia, vale a dire le motivazioni di fondo che, seppur sottotraccia in taluni momenti, ne guidano l'approccio ai problemi (CR 76-79). Uno di questi presupposti è rappresentato dal primato che Husserl attribuisce al pensiero filosofico – presentato come fenomenologia – non solo come strumento di analisi della crisi, ma come attore stesso delle vicende che hanno segnato la modernità europea.

L'ambizione di riaffermare la necessità del pensiero filosofico, o meglio, di un certo tipo di pensiero filosofico, quello fenomenologico, è ben chiara in tutto il volume (ad es. CR 17-20), che notoriamente costituisce anche un'introduzione alla filosofia fenomenologica. Ripensando la storia della scienza e della filosofia moderna, e al contempo proponendo una nuova introduzione alla fenomenologia, Husserl vuole spiegare perché il pensiero fenomenologico è indispensabile se si vuole comprendere la crisi della cultura europea e delineare una possibile soluzione (CR 14-17). L'analisi della crisi è quindi al

tempo stesso un protrettico in favore della filosofia in generale e della fenomenologia in particolare. Ciò non è casuale. Il fatto che la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno consista nell'affermazione della scienza moderna galileiana e in una marginalizzazione del pensiero filosofico o metafisico classico (CR 7-15), che è sempre più preda di conflitti relativi al suo metodo e alla sua specifica funzione scientifica e culturale (CR 15), viene inteso da Husserl come il sintomo più appariscente di quella che egli ritiene la crisi delle scienze moderne. I saperi sono sempre più specialistici, frammentati e sconnessi fra loro, presentati in maniera sempre più formale e tecnica e soprattutto distaccati da quello che Husserl chiama il «mondo della vita» (CR 111ss.).

Secondo Husserl, la fenomenologia può fornire un aiuto sia diagnostico che terapeutico nel curare la crisi. Dal punto di vista diagnostico, la fenomenologia può aiutarci a comprendere le cause della crisi combinando due tipi di approccio: da un lato, un'analisi storica (CR 17-20, 76-79), si potrebbe dire quasi un'eziologia che, tramite una sorta di storiografia filosofica, risalga alle cause più profonde della crisi delle scienze e della civiltà europea; dall'altro, un nuovo metodo di analisi della soggettività singola e collettiva (CR 164ss.), il quale mette in luce strutture fondamentali dell'esperienza rimaste occultate anche in ragione del progresso scientifico e tecnologico. Dal punto di vista terapeutico, la cura consiste in una nuova forma di razionalismo, destinato, almeno nelle intenzioni di Husserl, a cambiare la forma di vita dell'umanità europea (CR 12-15). Quello fenomenologico è un razionalismo che, in linea di principio, dovrebbe essere in grado di illuminare i limiti della razionalità scientifica moderna e combattere un positivismo ideologico diffuso (CR 5-7). Si tratta di un razionalismo, inoltre, che è in grado di riportare in vita, in forma aggiornata e più consapevole, gli aspetti più caratteristici della razionalità europea nata nell'antica Grecia (CR 12-13, 70-72). Husserl è in effetti ben consapevole che una mera riproposizione della razionalità greca non sarebbe convincente né risolutiva, dato che la modernità europea si è confrontata con problemi ignoti a Platone e ad Aristotele, primo fra tutti l'enigma della soggettività.⁴ Se ci chiediamo fino a che punto la proposta diagnostica e terapeutica di Husserl sia plausibile e realizzabile, a mio parere risulta difficile condividere *in toto* il suo ottimismo riguardo alle capacità della filosofia in generale, e della fenomenologia in particolare, di delineare un'efficace via d'uscita e, ancora più profondamente, di indicare un modello di razionalità e una forma di vita capaci di disincagliarci dalle secche della modernità. Mi limito a due brevi osservazioni per suggerire come la lettura di Husserl possa esporsi ad obiezioni sostanziali.

Innanzitutto, non risulta evidente per quale motivo la progressiva e sempre più marcata specializzazione delle scienze, concomitante con la separazione dalla filosofia e con la scomparsa dell'idea di un pensiero onnicomprensivo e integrale (in altri termini, l'antica idea di una *philosophia perennis*), debba essere valutata in modo sostanzialmente negativo (CR 8-10). A Husserl si potrebbe obiettare che l'emergere e affermarsi di esperti e specialisti può essere inteso e accolto favorevolmente come naturale dinamica di ambiti di ricerca che si emancipano dai loro inizi filosofici, i cui metodi e campi di indagine sono

ancora allo stato embrionale. Aniché vedere in questa evoluzione una frammentazione controproducente o almeno rischiosa, si potrebbe affermare con buone ragioni che una scienza diventa tale proprio quando cessa di essere filosofia, strutturandosi sia nei termini di un metodo altamente specialistico e standardizzato che di un oggetto di studio determinato in modo chiaro e univoco. Seguendo questa linea, si potrebbe dire che le iniziali ricerche filosofiche relative a un certo ambito non sarebbero allora che uno stadio preliminare da superare. Tuttavia, l'emancipazione di una data scienza dalla sua forma filosofica (o pre-scientifica) non esclude affatto la possibilità che gli esperti di quella scienza possano ritornare alla sorgente filosofica, per compierne ad esempio una revisione dei concetti fondamentali e dei principi metodologici. Ciò avviene notoriamente nei cosiddetti mutamenti di paradigmi, se si vuole seguire il noto approccio di Thomas Kuhn.⁵ Da questa tendenza intrinseca dei saperi scientifici non consegue, a mio parere, un'inevitabile marginalizzazione della razionalità filosofica, come pure Husserl sembra talvolta suggerire (CR 8-10). Direi piuttosto il contrario: quanto più i saperi scientifici si specializzano in termini di metodo e di ambito di indagine, tanto più è necessaria un'adeguata riflessione filosofica che svolga almeno tre funzioni tra loro collegate. Innanzitutto, il pensiero filosofico, come accennato, può entrare proficuamente in campo quando si avverte la necessità di ristrutturare i principi tematici e metodologici che reggono un dato sapere scientifico. In secondo luogo, da una prospettiva diacronica, questa riflessione sui fondamenti può e deve essere coniugata con una ricerca storica che metta in luce la genesi di quegli stessi principi. In terzo luogo, la razionalità filosofica può lavorare nelle zone di intersezione dei diversi saperi scientifici, mostrando le sfaccettature interdisciplinari che entrano in gioco quando si affrontano determinati problemi. La stessa *Crisi* husserliana può essere letta come un ottimo esempio di pratica filosofica che vada in questa triplice direzione, a patto, secondo me, che se ne riduca l'enfasi metafisica, piuttosto evidente quando, ad esempio, Husserl mostra un certo scetticismo sulla capacità degli scienziati di riflettere autonomamente sui fondamenti del loro sapere (ad es. CR 52-57, 61) o quando cerca di proporre il tradizionale modello gerarchico del rapporto fra filosofia e scienze particolari, in virtù del quale la filosofia dovrebbe essere considerata una sorta di super-scienza o la scienza fondamentale, in linea con la classica funzione fondante della metafisica.

La seconda osservazione che mi preme formulare riguarda la sostanziale difficoltà di dare una valutazione univoca dei diversi processi di formalizzazione, astrazione, simbolizzazione, aritmetizzazione e tecnicizzazione sottoposti al vaglio critico di Husserl con particolare riferimento alla nascita e all'affermarsi della scienza moderna (CR 23-64). Da un lato, essi vanno visti come parte integrante dell'emancipazione che ho menzionato nelle riflessioni immediatamente precedenti. Risulta in effetti difficilmente immaginabile un progresso scientifico e tecnologico che non faccia leva, fra le altre cose, su quei processi, i quali risultano in larga parte indispensabili per rendere possibili l'accrescimento, il consolidamento e la trasmissione dei saperi da una generazione all'altra, pur con tutti i limiti e la non linearità che definiscono questi

tre momenti. D'altro canto risulta in buona misura condivisibile la tesi di Husserl secondo cui è necessario cogliere i rischi insiti in quei processi, che risulterebbero in un distacco sempre più marcato dal concreto mondo della vita (CR 52-64).⁶ Si potrebbe anzi ampliare la portata del discorso di Husserl, che a mio parere coglie lucidamente un problema fondamentale ancora attualissimo. In questa ottica, il distacco dal mondo della vita può essere discusso non solo con riferimento alle scienze della natura, ma il modello husserliano può essere proficuamente applicato anche ad altri ambiti disciplinari, in particolare le scienze sociali ed economiche. In effetti, negli ultimi decenni lo sviluppo scientifico e tecnologico ha avuto un impatto sociale e politico sempre più crescente e complesso, sotto gli occhi di tutti quotidianamente. Innovazioni scientifiche e tecnologiche hanno sollevato interrogativi piuttosto importanti, ai quali non sembra facile dare una risposta coordinata e plausibilmente efficace. Basti accennare ad esempio agli sviluppi delle biotecnologie o della cybersecurity. Tutti questi saperi tecnici e scientifici, sempre più sofisticati e specialistici, si sono definitivamente staccati dai bisogni pratici ed esistenziali che determinavano le loro forme pre-scientifiche, in una maniera per certi versi analoga al modo, descritto da Husserl, in cui la geometria si rese autonoma dal suo originario impiego esclusivamente applicativo (CR 24-28). Ma si è verificata, e si sta sempre più verificando, un'ulteriore fase dagli esiti difficilmente prevedibili. Dopo un periodo di consolidamento e di stabilizzazione metodologica e tematica, quegli stessi saperi, ormai appannaggio di esperti, ritornano nel mondo della vita con un impatto sociale e politico imprevedibile. Questo impatto di ritorno non risulta più inquadrabile semplicemente alla luce degli originari bisogni pratici ed esistenziali. In altri termini, se, nel momento in cui il mondo della vita generava quei saperi, ne condizionava lo sviluppo in base appunto ad esigenze radicate in esso, ora quei saperi non sembrano governabili facilmente dal mondo della vita, dato che anzi sono fattori fondamentali di sue radicali trasformazioni. Ma anche in questo caso è importante evitare semplificazioni. Da un lato è sì condivisibile la tesi di Husserl secondo cui la formalizzazione e l'alta specializzazione tecnica introdotte nelle scienze possono far perdere di vista lo scopo primario e finanche l'oggetto di studio di questi saperi, come conseguenza di un riduzionismo la cui portata è difficilmente trascurabile. Dall'altro lato, tuttavia, l'emergere di forme sociali e istituzioni piuttosto complesse richiede strumenti altrettanto complessi e sofisticati, che rendono inconcepibile un ritorno a forme premoderne. La risposta di Husserl, che consiste in sostanza nella possibilità di mettere in luce le strutture della soggettività e del mondo della vita da un punto di vista fenomenologico (CR 120ss.), può essere certo utile nel momento in cui si vuole descrivere e analizzare il rapporto fra scienza e mondo della vita e il complesso intreccio delle strutture intenzionali in esso coinvolte. Tuttavia, resta a mio parere una questione ancora aperta se e in che misura una rinnovata e più radicale filosofia della soggettività, almeno nel modo in cui è delineata da Husserl, possa fornire risposte definite e concrete riguardo ai nuovi problemi che la razionalità scientifica pone agli inizi di questo secolo. Detto in altri termini, resta da vedere se e in che misura il concetto di razionalità scientifica definito da Husserl nella *Crisi* sia ancora uti-

lizzabile rispetto a saperi scientifici che, in confronto a quasi un secolo fa, hanno subito radicali trasformazioni, difficilmente immaginabili ai tempi in cui Husserl si dedicò ai suoi scritti sulla crisi. Mi riferisco non solo alla forma di razionalità scientifica che Husserl ritiene di poter attribuire alla scienza moderna, in primis alla fisica, ma anche alla specifica forma di razionalità che egli comunque attribuisce alla sua fenomenologia trascendentale e che ritiene più fondante rispetto alla prima, in accordo con il modello gerarchico dei saperi che già si trova *in nuce* in Platone e Aristotele.

A distanza di otto decenni sorge il dubbio che la diagnosi e la terapia proposte da Husserl, pur mantenendo un loro fascino intellettuale ancora intatto e produttivo, non risultino essere del tutto praticabili se non a costo di semplificare in modo improprio le sfide che questo secolo ci sta imponendo, molto più complesse ed enigmatiche di quelle con cui si confrontava Husserl. Prendiamo molto brevemente in esame la razionalità filosofica. Se l'esistenza del pensiero filosofico era già largamente minacciata negli anni Trenta del secolo scorso (CR 15), a maggior ragione oggi non si intravede in che modo concretamente un modello fenomenologico di pensiero, almeno per come presentato da Husserl, possa costituire lo strumento per addomesticare la crisi o le crisi della civiltà europea. Per quanto ancora utilissime ed intellettualmente stimolanti possano essere alcune specifiche analisi sviluppate da Husserl riguardo all'emergere del discorso scientifico moderno, la funzione redentrica attribuita alla fenomenologia non risulta affatto evidente, almeno nei termini in cui la propone Husserl. Basterebbe una circostanza di fondo per dubitare dell'ottimismo di Husserl circa il contributo possibile o auspicabile della filosofia fenomenologica, vale a dire il proliferare delle filosofie, contro cui Husserl proponeva appunto la fenomenologia come soluzione (CR 15-17). A distanza di ottanta anni, quel proliferare è diventato un incontrovertibile dato di fatto, direi irreversibile. Né è detto che lo si debba superare. L'idea di una *philosophia perennis*, che Husserl vuole riproporre nelle vesti aggiornate della sua fenomenologia (CR 7ss.), risulta difficilmente realizzabile se non viene riformulata in altri termini. Tutto il secondo Novecento e ancora l'inizio di questo secolo hanno visto proliferare non solo numerose filosofie, ma anche numerose fenomenologie, tanto che difficilmente si potrebbe sostenere l'esistenza di una fenomenologia per come pensata da Husserl nei termini di un unificante programma di ricerca da condurre collettivamente.⁷ A mio parere, l'idea husserliana di una filosofia come scienza rigorosa resta un ideale difficilmente realizzabile dato l'attuale stato delle cose, nonostante la profonda fecondità culturale e filosofica che ha caratterizzato e continua a caratterizzare le molteplici ramificazioni delle diverse comunità fenomenologiche. L'iperspecializzazione scientifica che Husserl guardava con un certo sospetto, e che a mio parere può invece essere salutata con favore, è, anche all'interno di quelle comunità,⁸ un dato acquisito e una necessità della pratica scientifica e accademica dell'epoca attuale. Ma anche in questo caso mi preme sfumare e contestualizzare le mie considerazioni. L'attuale specializzazione della ricerca fenomenologica va di pari passo con una pratica che assume contorni sempre più collettivi e interdisciplinari non molto lontani da quanto Husserl si auspicava, sebbene

almeno due decisivi elementi dell'idea husserliana di fenomenologia non mi pare definiscano affatto in modo necessariamente unificante le molteplici ramificazioni della ricerca fenomenologica attuale. Mi riferisco sia ai componenti del metodo fenomenologico (cioè riduzione trascendentale, riduzione eidetica, riflessione), che sono stati sin dall'inizio, e sono tuttora, oggetto di revisioni spesso incompatibili (basti pensare all'insanabile conflitto fra Husserl e Heidegger verso la fine degli anni Venti) o molto divergenti all'interno del movimento fenomenologico; sia alla portata metafisica della fenomenologia husserliana, che è presentata come evidente nelle pagine di apertura della *Crisi* ma che è un dato tutt'altro che acquisito nelle attuali ricerche di pensatori di provenienza fenomenologica.⁹

3. L'emergere di una filosofia fenomenologica della storia

L'idealismo di Husserl circa la funzione quasi redentrica della filosofia fenomenologica non può essere separato dalla sua concezione della storia, che poggia su una serie di assunti non facilmente condivisibili, per quanto originali, suggestivi e intellettualmente stimolanti. In quanto segue mi preme soffermarmi su tre aspetti in particolare, i quali a mio parere rendono la costruzione husserliana di una filosofia fenomenologica della storia per molti versi fragile nonché solidale con una serie di concezioni filosofiche della storia che hanno avuto largo seguito nel pensiero moderno e contemporaneo. Innanzi tutto prendo in esame il problema del senso della storia. Successivamente mi concentro sui contenuti con cui Husserl sostanzia la sua costruzione fenomenologica della storia. Infine, delinea un'ipotesi che, a mio parere, può illuminare alcuni aspetti del deficit proprio della filosofia husserliana della storia. Secondo tale ipotesi, che in questo contributo mi limito ad abbozzare a grandi linee per ragioni di spazio, in Husserl, come in altri pensatori moderni, filosofia della storia e filosofia della soggettività sono saldamente intrecciate.

3.1. Il senso della storia e il senso della storia della filosofia

Un aspetto qualificante della filosofia husserliana della storia si riferisce all'assunto che la storia, o meglio, più in particolare, la storia della civiltà europea riconsiderata alla luce della tradizione filosofica, abbia un potenziale telos immanente che la fenomenologia sarebbe in grado di dispiegare o attualizzare (ad es. CR 76-79).¹⁰ Il riferimento di un senso alla storia della civiltà europea, in questo caso nella forma di un telos, risulta difficilmente giustificabile se non al prezzo di ulteriori assunti e tesi di non immediata evidenza. Limitiamoci a un problema di fondo: in base a che cosa, secondo Husserl, possiamo riferire un senso o un telos alla storia? Prima ancora questo problema deve essere valutato in termini interpretativi, quindi può essere riformulato più accuratamente come segue: come dobbiamo intendere la tesi di Husserl secondo cui la storia della civiltà europea, con particolare riferimento

alle vicende del pensiero filosofico, abbia una sua logica, definita come un senso o un telos immanente?

Una prima possibile risposta, piuttosto intuitiva e a dire il vero abbastanza ingenua, potrebbe recitare come segue: Husserl riconosce un senso intrinseco ed entro certi limiti necessario nella storia della civiltà europea che la fenomenologia non dovrebbe far altro che portare alla luce. In altri termini, Husserl avanzerebbe un postulato metafisico riguardante la dinamica storica in sé. Questa lettura risulta difficilmente sostenibile e non rende giustizia alla sofisticata analisi di Husserl, soprattutto considerando il fatto che il problema del senso in Husserl va sempre inquadrato nel contesto del suo «conferimento» (cfr. ad es. CR 50, 159). In altri termini, la storia ha un senso perché le viene conferito dalla soggettività, sia essa collettiva (è il caso della tradizione e della sedimentazione di significati da una generazione all'altra: cfr. CR 56, 78, 266) o individuale (è il caso del fenomenologo che interpreta la storia della filosofia o della civiltà europea nel suo complesso: la stessa analisi di Husserl esemplifica in modo chiaro questa prospettiva). La costruzione fenomenologica della storia della filosofia è allora il conferimento di senso che il fenomenologo opera nei confronti di quanto la tradizione gli offre. In altri termini, il riconoscimento di un senso o telos non è la messa in luce di un qualcosa comunque inerente alla storia stessa, bensì di un'attribuzione effettuata dalla soggettività – sia la soggettività di un singolo pensatore sia quella di una comunità di pensatori che si è costituita nel corso di una tradizione o che si costituisce in una determinata epoca. Come spiegherò fra breve, il nesso fra filosofia della storia e filosofia della soggettività non è una circostanza casuale né un aspetto limitato al pensiero husserliano.

Se la mia lettura è corretta, quando Husserl parla di telos (CR 16-20, 88), egli intende la logica che viene messa in luce dal fenomenologo o dalla comunità fenomenologica nel momento stesso in cui essi si rapportano alle fonti filosofiche cercando di ricostruirne le motivazioni funzionali alla filosofia fenomenologica. Basti citare due esempi per illustrare questo conferimento di senso effettuato nell'atto stesso di interpretare le fonti filosofiche antiche e moderne.¹¹ Il primo esempio è in verità un topos ampiamente diffuso, sia in filosofi che in intellettuali europei, che vede nella filosofia greca classica la matrice della razionalità europea. Husserl ne fornisce una descrizione quasi eroica, facendone il nucleo originario di cui la filosofia fenomenologica è degna esecutrice e coerente sviluppo. Il secondo esempio è la filosofia del soggetto propria della modernità, lungo l'asse incentrato su Descartes, Kant e l'idealismo tedesco: ripercorrendo a ritroso le vicende della filosofia moderna, Husserl ne esplicita appunto il senso alla luce dei problemi della sua fenomenologia fondata sul soggettività trascendentale (CR 79ss.). Questi due esempi ci conducono naturalmente a un'ulteriore questione.

3.2. La costruzione dell'identità europea

Il secondo problema da porci riguarda i contenuti con cui Husserl sostanzia il senso che egli attribuisce alla dinamica storica della civiltà europea. Che cosa in concreto Husserl intende con «storia»? A ben vedere la costruzione

fenomenologica della storia proposta da Husserl è in realtà frutto di una selezione che dà priorità alla storia intellettuale della tradizione filosofica europea, con una particolare enfasi posta sul filone ellenico-germanico. La selezione operata da Husserl degli autori e delle fonti da prendere in considerazione è tutt'altro che arbitraria e deve essere compresa nella sua valenza filosofica. Si basa su una scelta ben precisa e su un filtro interpretativo chiaramente delineato da Husserl sin dall'inizio della *Crisi* (CR 7-10). In altri termini, il conferimento di senso di cui ho parlato nella sezione precedente non può essere separato da una selezione riguardante chi e che cosa deve e può essere incluso nella narrativa fenomenologica della modernità. Ovviamente Husserl non è il primo né l'ultimo esempio di una costruzione filosofica della storia della filosofia. Basti qui menzionare i ben noti esempi di Aristotele e Hegel.¹² Ma proprio la sua esplicita natura eurocentrica (ad es. CR 17) nonché il privilegio assegnato alla storia della filosofia entro la storia della civiltà europea, con una netta prospettiva ellenocentrica e germanocentrica, rendono la costruzione husserliana piuttosto inattuale e non persuasiva, soprattutto in termini di contenuti. Si potrebbero citare numerose omissioni, nient'affatto trascurabili, come ad esempio il rapporto della grecità con altre civiltà del Mediterraneo orientale oppure le complesse vicende che hanno determinato la storia della ricezione dell'aristotelismo nel pensiero filosofico e teologico medievale.¹³ Tuttavia, sarebbe un errore di fondo aspettarsi da Husserl una fedeltà storica che non rientra nelle sue priorità. Ciò vale per Husserl così come per le numerose storie filosofiche della filosofia sviluppate da pensatori di ogni epoca. I limiti storiografici della presentazione husserliana vanno compresi rispetto alle sue intenzioni filosofiche, che sono dichiarate sin dall'inizio dell'opera.

Se proprio si vuole contestare la solidità storiografica della presentazione di Husserl, si deve aggiungere che lo stesso eurocentrismo della fenomenologia husserliana della storia viene sviluppato secondo particolari linee che vanno inquadrare nel contesto culturale e intellettuale dell'epoca. Se ne possono menzionare almeno due, piuttosto rivelatrici. In primo luogo, il ruolo fondativo attribuito al pensiero greco classico è in linea con gran parte della cultura filosofica e filologica tedesca dell'Ottocento e della prima metà del Novecento.¹⁴ Il secondo aspetto è il privilegio attribuito al pensiero filosofico, considerato l'aspetto caratterizzante della cultura europea nel suo complesso (CR 12ss.). Anche questo secondo aspetto si espone ad obiezioni nell'ottica della fedeltà storica. Perché ad esempio non privilegiare la storia del diritto come visuale in grado di catturare la continuità nonché i decisivi riorientamenti che hanno segnato la nascita e lo sviluppo della civiltà europea? In effetti, ci sono numerosi e buoni argomenti per affermare che le teorie e pratiche giuridiche che hanno definito l'identità europea, accompagnandone nel corso dei secoli lo sviluppo tutt'altro che lineare,¹⁵ riflettono le sue complesse matrici culturali non meno profondamente delle vicende della razionalità filosofica. Nell'insieme, con buone ragioni si può affermare che le notevoli ambizioni del programma rigeneratore della filosofia fenomenologica, per come proposto da Husserl nella *Crisi*, difficilmente si possono conciliare con uno sguardo piuttosto selettivo sugli elementi portanti che segnano la genesi e la struttura dell'identità culturale

europea. Si tratta di un problema che ovviamente si pone nel momento in cui si decide di depotenziare il ruolo della filosofia e si tenta di inquadrare la questione dell'identità europea in un orizzonte più ampio e articolato. Ma non è questo quello che Husserl vuole.

3.3. Filosofia della storia e filosofia della soggettività: l'abbozzo di una nuova ipotesi interpretativa

Mettendo da parte le obiezioni che si possono muovere alla ricostruzione husserliana della crisi, la questione che si pone a questo punto è se Husserl formuli una via d'uscita convincente dalle secche della modernità. Questo problema è tanto più decisivo e impellente quanto più si prende in considerazione un fatto cruciale: la fenomenologia di Husserl risulta caratterizzata da più di un tratto specifico di quella stessa modernità che intende superare. In altri termini: la fenomenologia husserliana è consapevolmente e dichiaratamente figlia di quella modernità che essa tuttavia critica e vuole oltrepassare. Se collochiamo la fenomenologia in questa cornice, quali sono le conseguenze che possiamo trarre riguardo al discorso husserliano della crisi? Per preparare una possibile risposta a questa domanda, vorrei a questo punto delineare un'ipotesi di lettura che a mio parere può aiutarci a comprendere meglio sia gli aspetti problematici dell'analisi husserliana della crisi sia i suoi caratteri specifici. Nel presente articolo non posso sviluppare compiutamente questa ipotesi, che sarebbe senza dubbio necessario articolare con maggiori riferimenti testuali sia interni all'opera husserliana sia in relazione ad altri autori della modernità. Mi limiterò pertanto ad accennarne i contorni con il proposito di riprenderla più estesamente in futuri lavori.

Ho già sottolineato come la fenomenologia della storia proposta da Husserl può essere considerata una variante di filosofia della storia,¹⁶ elaborata però, in questo caso specifico, sulla base del fondamento della soggettività che conferisce un senso. Da questo punto di vista, la filosofia fenomenologica della storia propria di Husserl è indicativa della misura in cui il pensiero husserliano possa e debba essere inquadrato nel pensiero moderno e anzi ne sia uno dei compimenti, secondo una tesi già sostenuta per certi versi dallo stesso Heidegger.¹⁷ In questo contesto, il punto cruciale da sottolineare è l'intima solidarietà fra filosofia della storia e filosofia della soggettività. È mia convinzione che abbia senso parlare di filosofia della storia solo in riferimento a una soggettività che si fa attrice della e nella storia, comunque si concepisca questa soggettività: come soggettività divina, che crea e dà senso alla storia, o come soggettività umana, che agisce nella storia e può plasmarla entro certi limiti più o meno ampi. Si possono intuire facilmente le molteplici intersezioni fra filosofia della storia e filosofia della soggettività che hanno definito gran parte della modernità. Basti menzionare un esempio piuttosto rappresentativo, direi anche paradigmatico, degli intimi innesti fra questi due cardini del pensiero moderno: Hegel. In Hegel filosofia della storia e filosofia della soggettività si compenetrano, costituendo un tutt'uno.¹⁸ Husserl non resta immune dalla mutua implicazione di filosofia della storia e filosofia della soggettività. Ne rappresenta invece uno degli esempi più illuminanti nella filosofia novecentesca. I lontani echi teologici

di quell'intreccio sono ancora percepibili nella visione teleologica che orienta la sua diagnosi, la quale attribuisce alla fenomenologia una funzione quasi salvifica, direi anche escatologica.¹⁹

Sottolineare la centralità della filosofia della storia e i suoi nessi con la filosofia della soggettività permette di cogliere uno dei tratti qualificanti del pensiero della crisi, per come esso si è sviluppato soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento fino a giorni nostri. Proprio quella intersezione è il luogo privilegiato in cui si collocano le numerose diagnosi della crisi o delle crisi della civiltà europea. In modo piuttosto sommario, si può dire che ogni tentativo di diagnosticare, analizzare o curare la crisi, incluso quello di Husserl, si basa implicitamente su una determinata filosofia della storia e, solidale con essa, su una determinata filosofia della soggettività; oppure si articola e si esprime esplicitamente in determinate forme di esse. Numerosi sono gli esempi che possono essere facilmente collocati in questo schema interpretativo che propongo. Basti pensare a Nietzsche, che rilegge il problema della storia alla luce della soggettività come vita, e lo stesso Heidegger, che comunque colloca il problema della storia nello spazio definito dalla relazione fra essere (o evento) e soggetto umano, per quanto eviti di usare una terminologia cartesiana.²⁰

Ma se questa ipotesi ha margini di plausibilità, dove occorre rintracciare più precisamente l'origine dell'intersezione fra filosofia della storia e filosofia della soggettività? Non è un caso che il tentativo del pensiero post-kantiano di riabilitare la metafisica abbia preso spesso, se non quasi sempre, la forma di una filosofia della storia legata a una filosofia della soggettività. Se Kant ha chiaramente mostrato che la metafisica è destinata a restare una pseudoscienza dell'anima, del mondo e di Dio – e che quindi il tentativo di una teoria filosofica del tutto o dei principi ultimi deve essere abbandonata, lasciando spazio alla scienza moderna –,²¹ la filosofia post-kantiana tenta di far riemergere la metafisica in un altro ambito: non più quello della ragione scientifica, ma quello della ragione storica. In effetti, è nello stesso Kant che si notano i prodromi di questo riorientamento destinato a segnare il pensiero europeo degli ultimi due secoli. A mio parere, due sono gli appigli kantiani per il consolidamento e l'affermazione della filosofia della storia. In primo luogo, pur separandola dalla scienza, Kant ricolloca la metafisica nell'ambito della ragione pratica. In altri termini, anche se è vero che la metafisica non può più avere pretese nell'ambito della ragione teoretica, per Kant essa non perde valore nel contesto della ragione pratica, cioè dell'azione singola e collettiva. In secondo luogo, la metafisica viene ridefinita come filosofia trascendentale, la cui funzione è analizzare le condizioni di possibilità dell'esperienza teoretica e pratica.²² Questa ridefinizione è la premessa fondamentale per riconoscere il tema della storia come problema di fondamentale interesse filosofico. In effetti, se la soggettività, singola e collettiva, è intrinsecamente storica, allora una metafisica intesa come filosofia trascendentale non potrà ignorare il problema della storia, anzi vedrà in questo problema il suo specifico ambito di interesse. Questo è uno dei tasselli fondamentali che portano all'idealismo tedesco e da qui a correnti come lo storicismo (in numerose sue varianti), l'ermeneutica e la fenomenologia, incluso ovviamente lo stesso Husserl.

Tutte queste correnti si possono considerare con buone ragioni come diverse versioni del tentativo di storicizzare il trascendentale kantiano. La *Crisi* di Husserl può essere annoverata a pieno titolo tra questi tentativi.²³

Emerge a questo punto una questione di fondo, che coinvolge la stessa fenomenologia husserliana nella sua variante più tarda, quella appunto articolata nella *Crisi della scienze europee*: risulta plausibile una filosofia della storia? Se si prendono in considerazione i paradigmi più influenti di filosofia della storia degli ultimi due secoli, primo fra tutti quello hegeliano e le sue varianti più o meno originali (ad es. Marx), si può constatare come la riflessione filosofica post-kantiana e post-hegeliana abbia sviluppato critiche sempre più incisive nei confronti di ogni tentativo di proporre una filosofia della storia intesa come teoria globale degli eventi storici o teoria del senso della storia. In questo contesto, si possono menzionare almeno tre esempi, sufficientemente rappresentativi: gli esiti più o meno esplicitamente relativistici a cui la filosofia della storia è andata inevitabilmente incontro già alla fine dell'Ottocento (basti pensare a Dilthey e al suo storicismo,²⁴ contro cui lo stesso Husserl, non a caso, argomenta nel già citato saggio sulla filosofia come scienza rigorosa); la metanarrazione postmoderna,²⁵ che critica le grandi (meta)narrazioni della modernità finendo però per proporre, in modo autoconfutativo, essa stessa una nuova filosofia della storia, seppure capovolta; Popper e la sua critica dello storicismo.²⁶ Accanto a questo naufragio della filosofia della storia, non mancano però tentativi più o meno espliciti di riformularla e riproporla, come appunto Husserl e Heidegger, ma anche l'ermeneutica filosofica di Gadamer, che di fatto ripresenta una versione dialogica della filosofia hegeliana. Ma tali tentativi, nonostante la loro forza suggestiva e la notevole influenza esercitata su buona parte del pensiero continentale contemporaneo, non sembrano resistere alle obiezioni sostanziali che vengono non tanto e non solo dagli esperti di filosofia e da settori accademici, ma soprattutto dagli scenari politici e sociali dell'ultimo secolo. I tentativi di produrre filosofie della storia, nelle vesti di narrazioni coerenti, unitarie o comunque dotate di senso, non sembrano tenere testa alla profonda complessità, tragicità e frammentazione degli eventi che hanno segnato l'ultimo secolo di storia politica e intellettuale, europea e non. A mio parere quei tentativi, che spesso vengono declinati in diretta connessione con discorsi sulla crisi o sulle crisi, vanno abbandonati, nella stessa maniera in cui ci si deve congedare da quelle narrazioni, come il postmoderno, che ne ripropongono la logica di fondo, seppure ribaltata.

L'abbandono della filosofia della storia non comporta però il consegnarsi a un relativismo o anarchismo storico. Il problema filosofico della storia acquista un nuovo significato e deve essere riformulato in modo sostanziale. A mio parere si delineano almeno due prospettive, che possono essere utilmente integrate. La prima riguarda la possibilità di una critica della filosofia della storia. La critica della metafisica inaugurata da Kant resta un compito importante della riflessione filosofica, ma deve includere una specifica critica delle filosofie della storia, compito non presente nella filosofia kantiana. Kant ha insegnato che la metafisica, come tendenza naturale della ragione umana, non può essere eliminata, ma entro certi limiti rettificata e arginata tramite una critica della ragione. Lo

stesso vale per quella specifica forma di metafisica, la filosofia della storia, nelle cui vesti si è spesso ripresentata la metafisica intesa come teoria del tutto e/o dei principi ultimi. Il compito di una critica della filosofia della storia riveste un particolare significato anche perché molte metafisiche della storia, sia quelle esplicitamente articolate come discorsi filosofici sia quelle implicitamente inquadrare in ideologie politiche, hanno svolto un ruolo strumentale nella cornice di infauste narrative di potere.

La seconda prospettiva riguarda la possibilità di intendere la filosofia della storia non come una teoria globale degli avvenimenti storici ma come un'ontologia della storia, secondo alcuni suggerimenti che Heidegger ha elaborato nella sua analitica dell'esserci.²⁷ In altri termini, non si tratta di elaborare una teoria globale della storia né una (meta)narrazione filosofica con esiti politici più o meno espliciti, bensì un'analitica di cosa significa la storicità dell'esperienza umana nelle sue molteplici articolazioni. Alla luce di questa impostazione, il problema di riconoscere un senso globale – sia esso circolare o lineare o di altro tipo – si rivela uno pseudoproblema, in modo analogo a come, in Kant, i problemi metafisici riguardanti anima, mondo e Dio sono espressioni di una metafisica destinata a restare pseudoscienza.²⁸ Criticare la filosofia della storia non significa rimuovere il problema filosofico della storia, che invece deve essere riformulato, in modo più accurato, appunto come problema della storicità. Un esempio può mostrare la necessità di tenere le due prospettive ben distinte o almeno di vedere la metafisica della storia come un esito distorto di un problema filosofico da articolare meglio. Questo esempio è dato dalla filosofia di Heidegger.

Il pensiero di Heidegger ha subito un profondo regresso proprio quando, fra le altre cose, è passato da un'ontologia della storicità a una filosofia o metafisica della storia intesa come teoria del senso ultimo dell'accadere storico. Da un primo abbozzo di filosofia della storia intesa come ontologia della storicità Heidegger si è mosso via via, in modo sempre più risoluto, verso una filosofia della storia intesa come tentativo di concepire la storia nella sua globalità alla luce di un principio ultimo, che viene riformulato come «essere» o «evento».²⁹ Non è un caso che l'emergere di una metafisica della storia sia stato sempre più solidale con i risvolti ideologici e politici di Heidegger, emersi in modo controverso e ancora tutto da chiarire soprattutto dopo la pubblicazione dei cosiddetti *Quaderni neri*. Da un Heidegger fenomenologo, che sviluppa un'analisi formale delle strutture trascendentali della soggettività e si astiene da esplicite formulazioni normative,³⁰ si passa a un Heidegger metafisico della storia, che tenta di rileggere il destino dell'Europa alla luce di un'improbabile e insostenibile narrazione onnicomprensiva,³¹ incentrata, da un punto di vista intellettuale e culturale, su un presunto pensiero originario greco-germanico e, da un punto di vista ideologico, su un'inaccettabile retorica nazionalistica.³² Non è un caso che la filosofia della storia delineata dopo *Essere e tempo* non possa essere separata dal suo discorso su una crisi del pensiero europeo o una crisi della civiltà europea in generale. Questo è evidente nel legame essenziale che egli crede di intravedere fra metafisica (onto-teologia) e tecnica.

Nonostante la cornice filosofica profondamente e ovviamente diversa, la *Crisi* di Husserl non è molto lontana dalle riflessioni che Heidegger matura dagli anni Trenta in poi. Vale la pena menzionare almeno tre aspetti convergenti. In primo luogo, come in Heidegger, la narrativa husserliana della modernità è incentrata sulla linea che parte dal pensiero greco classico e, passando attraverso i riverberi filosofici della rivoluzione scientifica (soprattutto Galilei e Descartes), arriva alla filosofia trascendentale tedesca (CR 94ss.). In secondo luogo, in ambedue le narrazioni si prende di mira la scienza, a cui si attribuisce un più o meno consapevole distacco dalla concretezza del mondo della vita. In terzo luogo, ambedue attribuiscono alla filosofia una qualche funzione redentrica, secondo un modello che risale almeno fino a Platone e che presuppone, in modo più o meno esplicito, una costruzione gerarchica dei saperi, ricondotti appunto al fondamento di una metafisica concepita come regina delle scienze.

4. Fatticità politica e mondo della vita

La critica che ho delineato contro la funzione redentrica della filosofia e la costruzione di una filosofia fenomenologica della storia può essere sviluppata e corroborata prendendo in esame un tema cardine della *Crisi*, vale a dire il mondo della vita. A questo riguardo, i punti deboli dell'analisi husserliana possono essere raccolti in due gruppi: innanzi tutto, la pretesa innovazione che Husserl ritiene di introdurre nell'analisi filosofica della soggettività e dell'intersoggettività; in secondo luogo, il modo in cui Husserl delinea i caratteri determinanti del mondo della vita.

Quanto al primo punto, Husserl avanza in modo esplicito una pretesa di originalità riguardo alla sua analisi del mondo della vita (CR 120-122). A suo dire, la filosofia precedente non è stata in grado di intravedere e cogliere compiutamente il radicamento dell'esperienza scientifica e filosofica nella dimensione della fatticità quotidiana preteoretica. Si può contestare questa tesi per diverse ragioni. Si potrebbe rimandare alla fenomenologia ermeneutica della fatticità dello stesso Heidegger come evidente controesempio rispetto alla tesi dell'originalità dell'analisi fenomenologica del mondo della vita. Ma si possono menzionare numerosi pensatori che, ben prima di Husserl e indipendentemente dalla fenomenologia, hanno in effetti portato alla luce il radicamento della filosofia e della scienza nella concreta sfera della vita. La dottrina marxiana del materialismo storico è un esempio fra altri, a cui si potrebbero aggiungere illustri precedenti spesso dimenticati o sottovalutati, come ad esempio Feuerbach. Che il pensiero moderno abbia trascurato il mondo della vita o la concreta fatticità, è notoriamente una tesi cardine del pensiero fenomenologico sia di Husserl che di Heidegger, la quale è, direttamente o indirettamente, legata alle loro rispettive prese di posizione circa la crisi della modernità. È opportuno cogliere sia la portata descrittiva sia quella normativa di questa tesi. Da un lato, sia Husserl che Heidegger introducono il mondo della vita e la fatticità per tracciare una diagnosi di quella crisi, intesa come solidale con il primato dell'esperienza scientifica e con l'oblio di una sfera che si suppone più radicale e fondante (CR 120-122). Dall'altro lato, il mondo della vita e la fatticità han-

no un notevole significato normativo, per quanto implicito possa essere: in altri termini, superare la crisi della modernità europea significa sia per Heidegger che per Husserl, tra le altre cose, riscoprire quella dimensione pre-teoretica. La riscoperta del mondo della vita e della fatticità va di pari passo con il ridimensionamento delle pretese avanzate dall'esperienza scientifica, che viene così vista nei suoi limiti. Non intendo mettere in dubbio l'originalità del modo in cui sia Husserl che Heidegger concettualizzano il problema della fatticità pre-teoretica. Ma, in termini di contenuto, dubito fortemente che le loro presentazioni del pensiero moderno, piuttosto semplificate, facciano giustizia a tutta una serie di filosofi che pure hanno mostrato una notevolissima sensibilità, a volte pionieristica, verso il concreto mondo della vita.³³

Il secondo ordine di questioni riguarda le caratteristiche peculiari che Husserl riconosce nel mondo della vita. L'orientamento che Husserl segue nelle sue analisi del mondo della vita rimane in fondo di natura epistemologica. In altri termini, il mondo della vita viene preso in considerazione, in modo funzionale, come concetto chiave per illuminare i presupposti impliciti dell'esperienza scientifica (CR 133ss.), la cui prospettiva rimane dunque determinante per Husserl. Anziché analizzare il mondo della vita in quanto tale, Husserl lo prende di mira solo nella misura in cui può aiutarci a capire i limiti dell'esperienza scientifica. Un'analisi alternativa dovrebbe capovolgere prospettiva: anziché prendere in esame il mondo della vita a partire, e differenziandolo, dall'esperienza scientifica, bisognerebbe vedere la scienza a partire dal mondo della vita, cioè come una determinata articolazione, fra tante possibili, di esso. Ma proprio il fatto che Husserl opti per il primo approccio mostra che egli rimane condizionato dalla prospettiva della scienza moderna. Altri caratteri o componenti del mondo della vita vengono trascurati, a mio parere, appunto per il fatto che non sono direttamente funzionali a mettere in luce i limiti dell'esperienza scientifica.³⁴ Un esempio su tutti è abbastanza rivelatore delle insufficienze a cui l'analisi husserliana del mondo della vita è esposta. L'aspetto politico del mondo della vita, in altri termini il rapporto fra scienza (o sapere) e potere, non viene preso in considerazione. Una possibile difesa nei confronti di Husserl potrebbe argomentare che la dimensione politica del mondo della vita è invece presente nella forma dell'intersoggettività invocata da Husserl in diversi punti dell'opera (ad es. CR 187, 202). Ma anziché essere una difesa di Husserl, questa argomentazione si rivela una conferma indiretta del punto debole dell'analisi husserliana del mondo della vita. In effetti, l'intersoggettività chiamata in causa da Husserl non è di natura politica, ma può tutt'al più costituire il quadro di riferimento per delineare gli aspetti sociali del mondo della vita, non quelli politici. La distinzione fra dimensione sociale e dimensione politica che propongo si basa sull'assunto che quest'ultima non può essere ridotta a generiche interazioni fra più soggetti. La dimensione politica, che intendo in un senso ben più ampio dell'ambito definito da istituzioni e partiti politici ma, allo stesso tempo, in modo più specifico rispetto all'ambito del sociale, ha invece un fondamento ben preciso in almeno tre elementi che ne costituiscono la struttura di fondo, vale a dire interesse, conflitto e potere.³⁵ Senza questi tre elementi risulta piuttosto difficile parlare di

fenomeni politici in un senso ben circoscritto e concretamente definito. Se Husserl si propone di sviluppare un'analisi fenomenologica del radicamento nel mondo della vita, non può omettere un'esplicita analisi degli aspetti politici che danno forma sia al mondo della vita in generale sia al mondo della vita in cui sono radicate scienza e filosofia. Infatti, filosofia e scienza sono comunque attori nella dimensione politica, a prescindere dallo loro esplicita consapevolezza al riguardo. Il riconoscimento di questo fatto dovrebbe essere parte integrante di un'analisi che voglia prendere sul serio i fondamenti pre-teoretici dell'esperienza scientifica e filosofica.

Risulta allora sorprendente che Husserl sottolinei la necessità di prendere in esame anche gli aspetti più concreti della pratica scientifica, ma non accenni alla necessità di tenere in debita considerazione le connotazioni politiche di scienza e filosofia. Nella *Crisi* si possono individuare passi ben precisi che potrebbero essere letti in questa luce (ad es. CR 135-137), ma restano nella sostanza allo stato di abbozzo, e quello che sembrano suggerire non pare ancora contenere spunti concreti per ripensare la natura politica della filosofia (o della fenomenologia) e del mondo della vita. Una riprova del fatto che Husserl non abbia tenuto in debito conto gli aspetti politici del mondo della vita può essere vista in un'ulteriore circostanza: Husserl non si è soffermato sulle implicazioni politiche del distacco di scienza e tecnica dal mondo della vita. Nella sua analisi quel distacco è valutato solo alla luce del suo significato epistemologico, vale a dire alla luce delle conseguenze e delle cause che esso ha avuto per la comprensione che la scienza e la filosofia moderna hanno sviluppato di se stesse. Ma siamo lontani dalla profonda sensibilità che un Nietzsche o un Foucault mostra nei confronti dei più sottili aspetti politici che definiscono la scienza, il sapere e la filosofia stessa. Non si tratta di un problema da poco. Come una buona parte della ricerca filosofica più recente mostra, porre il problema della crisi o delle crisi all'inizio di questo secolo significa anche essere pienamente consapevoli che numerosi aspetti di quella crisi o di quelle crisi si annidano nell'intersezione fra sviluppo tecnologico-scientifico e strutture di potere, ad esempio fra tecnica e scienza economica da un lato e potere dall'altro, oppure fra scienze e tecnologia dell'informazione da un lato e costruzioni sociali e politiche da un lato, oppure fra gestione biopolitica della vita da un lato e libertà e diritti individuali dall'altro.³⁶ Che la fenomenologia husserliana possa fornire strumenti filosofici adeguati per comprendere queste sfide di innegabile urgenza, risulta a mio parere dubbio, nonostante le notevoli suggestioni intellettuali e filosofiche che un'opera come la *Crisi* continua, per certi versi comprensibilmente, ad esercitare su tanti lettori, specialisti e non.

5. Sintesi e conclusioni

Le conclusioni che a mio parere si possono trarre dall'ipotesi interpretativa che ho abbozzato sono in ultima analisi tre, fra loro intrecciate. Mi preme riassumerle in estrema sintesi a mo' di sinossi finale. In primo luogo, Husserl non riesce superare la modernità anche perché la sua filosofia della crisi si basa in gran parte sull'intreccio

fra filosofia della storia e filosofia della soggettività, un intreccio che è figlio proprio di quel pensiero moderno i cui errori la fenomenologia vorrebbe o dovrebbe rettificare. In secondo luogo, la narrazione che Husserl presenta nella *Crisi*, e che dovrebbe giustificare il suo discorso della crisi, si basa su una filosofia della storia che a sua volta non è concepibile senza la sua filosofia della soggettività. In terzo luogo, la sua filosofia della soggettività, almeno per come presentata nella *Crisi*, lascia irrisolti diversi problemi riguardo al mondo della vita: Husserl ha avuto senza dubbio il merito di porre al centro del dibattito filosofico il problema del mondo della vita, ma non ne ha fornito un'elaborazione del tutto soddisfacente, perché il suo orientamento è rimasto sostanzialmente epistemologico (o cartesiano, se si vuole), cioè rivolto prevalentemente alla soggettività teoretica, senza prendere in adeguata considerazione alcuni aspetti fondamentali del mondo della vita, in particolare i fenomeni politici nella loro specificità.³⁷

Note

¹ Cfr. il sempre stimolante saggio di M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976. Nel presente saggio farò riferimento alla seguente edizione del libro husserliano sulla crisi: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2012. Per facilitare la lettura del saggio, farò riferimento al libro husserliano usando la sigla CR seguita dal numero di pagina. Per i rimandi a testi in lingue diverse dall'italiano, preferisco fare riferimento alle sole edizioni nella lingua originale, dato che in molti casi le traduzioni italiane, pur di ottima qualità, si basano su edizioni che nel frattempo sono state aggiornate.

² Mi limito a menzionare i seguenti studi, che rappresentano alcuni fra i contributi più significativi dedicati alla *Crisi* di Husserl: R. P. Buckley, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1992; E. W. Orth, *Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"*, *Vernunft und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999; J. Dodd, *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's "Crisis of the European Sciences"*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004; F. De Gandt, *Husserl et Galilée. Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, Parigi 2004; F. De Gandt, C. Majolino (a cura di), *Lecture de la "Krisis" de Husserl*, Vrin, Parigi 2008; R. Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektiven der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010; D. Moran, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2012. Un contributo significativo è anche rappresentato dalla dissertazione di T. Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, Università di Helsinki 2013, che offre un'approfondita analisi del problema della storicità in Husserl. Il fondamentale contributo di R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford University Press, Stanford 2009, fornisce un'importante contestualizzazione delle riflessioni husserliane sull'Europa in riferimento ad altri esponenti della filosofia fenomenologica e continentale, quali Heidegger, Patočka e Derrida. Mi preme anche menzionare alcuni significativi contributi in lingua italiana, che rappresentano studi di riferimento per chiunque voglia contestualizzare le riflessioni husserliane sulla crisi: R. Cristin, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001; P. Marino, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Husserl*, ETS, Pisa 2011; F. S. Trincia, *Guida alla lettura della "Crisi delle scienze europee" di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012; P. Bucci, *La "Crisi delle scienze europee" di Husserl*, Carocci, Roma 2013.

³ Cfr. ad esempio E. Husserl, *Briefwechsel*, a cura di K. Schuhmann in collaborazione con E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, vol. 6 (*Philosophenbriefe*), pp. 429, 456-462, vol. 8 (*Institutionelle Schreiben*), p. 93 e vol. 9 (*Familienbriefe*), pp. 53, 211.

⁴ Le analisi di Husserl riguardanti l'emergere della moderna razionalità europea possono essere lette alla luce di altre influenti presentazioni,

che, seppur con intenti diversi e nel quadro di schemi interpretativi in buona misura distanti, convergono nell'attribuire una funzione fondante al principio della soggettività e all'affermarsi della rivoluzione scientifica. Mi preme menzionare almeno due di queste presentazioni, che considero proficui complementi alle riflessioni contenute nella *Crisi*. Nel *Discorso filosofico della modernità* Jürgen Habermas concorda sostanzialmente con Husserl in almeno due punti. In primo luogo, la modernità è segnata dal principio della soggettività quale quadro di riferimento intorno a cui raccogliermi gli altri aspetti qualificanti (cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1985, capp. 1 e 2); in secondo luogo, in modo non distante da Husserl, Habermas riconosce nella tendenza egemonizzante della razionalità scientifica rispetto ad altre forme di razionalità un limite importante della modernità, da contenere e rivedere (*ivi*, cap. 11). La seconda analisi che a mio parere vale la pena menzionare è quella presentata da Charles Taylor in *Radici dell'io* (C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1989), in particolare nel capitolo 8, dedicato a Descartes. In modo molto simile a Husserl, Taylor descrive in quel capitolo il passaggio dalla razionalità antica, radicata nel riconoscimento di un ordine cosmico dato in sé, alla razionalità moderna di tipo cartesiano. Quest'ultimo tipo di razionalità, spostando il baricentro del logos nel soggetto, diventa il luogo di una ragione calcolante e strumentale, mentre il mondo perde il suo intrinseco valore teleologico per esibire tratti meccanicistici, secondo il noto paradigma della rivoluzione scientifica.

⁵ Cfr. in particolare T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 66-134.

⁶ Di recente è stato pubblicato un importante volume sul problema della formalizzazione affrontato in chiave fenomenologica, il che attesta la persistente fecondità delle analisi di Husserl e di altri pensatori del movimento fenomenologico riguardo a un tema che è destinato a restare cruciale nel dibattito filosofico contemporaneo: cfr. L. Učnik, I. Chvatik, A. Williams (a cura di), *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*, Springer, Cham 2015.

⁷ Si veda in particolare il noto saggio programmatico E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 3-62.

⁸ È sufficiente prendere in esame la copiosa produzione di enciclopedie e manuali di fenomenologia per constatare l'alto livello di specializzazione raggiunto dalla ricerca in questo ambito. Si vedano ad esempio D. Zahavi (a cura di), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2012; S. Luft, S. Overgaard (a cura di), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, Londra 2012.

⁹ Un fondamentale contributo sul tema della metafisica fenomenologica è il volume di László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zur Problem phänomenologischer Metaphysik*, Alber, Freiburg-München 2014.

¹⁰ Riguardo al problema della storia in Husserl rimando, oltre alla già menzionata tesi di dottorato di T. Miettinen (cfr. *supra*, nota 2), ai seguenti contributi: K.-H. Lembeck, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988; R. Cristin, *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Guida, Napoli 1999; F. Jaran, *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie e Peeters: Louvain-La-Neuve e Parigi, 2013.

¹¹ Questo aspetto, fra gli altri, lascia intravedere la torsione ermeneutica che caratterizza la fenomenologia husserliana nella *Crisi*, per quanto Husserl ovviamente non parli in modo esplicito di ermeneutica e teoria filosofica dell'interpretazione. Il senso non è qualcosa di dato indipendentemente dall'interprete e di cui prendere nota constatandolo, bensì si genera nell'atto stesso dell'interpretazione, che in questo caso prende le forme di una meditazione storica o di un domandare a ritroso (CR 76-78). Sono numerosi gli ulteriori aspetti ermeneutici che balzano agli occhi del lettore attento. Mi limito a menzionare il cenno, molto interessante, che Husserl fa al problema del linguaggio e della comunità (CR 226-228) oppure la sua concezione del movimento quasi circolare, o meglio, a zig-zag che definisce le riflessioni sviluppate nella *Crisi* (CR 63). Per un inquadramento della relazione fra fenomenologia ed ermeneutica si vedano almeno i seguenti contributi: J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, SUNY Press, Albany (NY) 1995, pp. 35-46; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Francoforte sul Meno 2001; A. Wierciński (a cura di), *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, The Hermeneutic Press, Toronto 2005.

¹² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 983a24-993a27 (la *Metafisica* viene citata secondo la seguente edizione: *Aristotle's Metaphysics*, a cura di W. D.

Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924, 2 voll.); G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1970, pp. 11-104; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1971, pp. 11-122.

¹³ Cfr. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, PUF, Parigi, 1993, pp. 53-185.

¹⁴ Cfr. il fondamentale studio offerto da A. Orsucci, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Edizioni della Normale, Pisa 2012.

¹⁵ Cfr. l'utilissima e agile panoramica offerta da P. Stein, *Roman Law in European History*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

¹⁶ Sulla filosofia della storia restano un irrinunciabile punto di riferimento le analisi di K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Il saggiatore, Milano 2015.

¹⁷ Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1994, pp. 42-107. Tuttavia, come indicherò nel prosieguo dell'articolo, lo stesso Heidegger non si sottrae a buona parte delle obiezioni che egli stesso muove a Husserl.

¹⁸ Cfr. ad esempio G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1970, pp. 11-67.

¹⁹ L'epoché viene esplicitamente intesa da Husserl in analogia a una conversione religiosa, destinata a definire una nuova forma di vita (CR 149).

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, vol. 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino-New York 1980, pp. 243-334; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1989, pp. 30-33.

²¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 2014, pp. 55-66.

²² Cfr. *ivi*, 64-65.

²³ Cfr. ad esempio l'esplicito rimando di Husserl al problema della storicità trascendentale (CR 204, 226). Su questo tema si veda S. G. Olesen, *Transzendente Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

²⁴ Cfr. F. C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 322-364, in particolare pp. 358-364.

²⁵ Cfr. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1979, pp. 7-8, 54-62.

²⁶ Cfr. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Harper and Row, New York, 1964.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 1977, pp. 492-533.

²⁸ Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 308-309.

²⁹ Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Francoforte sul Meno 2007, pp. 5-30.

³⁰ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 411-419.

³¹ Cfr. ad esempio Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, cit., pp. 69-90.

³² Cfr. ad esempio M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, a cura di H. Heidegger, Klostermann, Francoforte sul Meno 2000, 107-117.

³³ Possono essere addotti molti esempi. Mi limito a rimandare al discorso sviluppato da Roberto Esposito nel suo libro *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana* (Einaudi, Torino 2010), dove viene mostrato (pp. 23-33), con fini analisi interpretative, un altro volto della modernità, alternativo rispetto al pensiero della soggettività sviluppato soprattutto nel pensiero moderno francese e tedesco.

³⁴ Un discorso a parte meriterebbero i materiali pubblicati in E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, a cura di R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008, che in molti casi lasciano intravedere analisi fenomenologiche direttamente rivolte al mondo della vita, senza i limiti tracciati dal problema della crisi delle scienze europee. Nel presente contributo non mi è purtroppo possibile soffermarmi su questi materiali in modo adeguato, ma in linea di massima ritengo che anche in essi l'orientamento di Husserl sia principalmente definito da un interesse epistemologico.

³⁵ Su questa articolazione del politico in termini di interesse, potere e conflitto cfr. il mio saggio *Fatticità politica: Per un superamento del paradigma filosofico di Heidegger* (in *The Dialogue – Das Gespräch – Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics*, vol. 6: *Constellations herméneutiques: Interprétation et liberté*, a cura Riccardo Dottori, István M. Fehér e Csaba Olay, LIT Verlag, Berlino 2014, pp. 37-50), in cui ho mosso la medesima obiezione nei confronti di Heidegger, sia quando sviluppa la cosiddetta fenomenologia ermeneutica della fatticità sia quando elabora l'ontologia dell'esserci.

³⁶ Basti qui citare la ricerca piuttosto rappresentativa di G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

³⁷ Alcuni recenti filoni della ricerca fenomenologica hanno cercato di rimediare proprio a questo deficit tentando di mettere in luce il potenziale che il concetto del mondo della vita ha per un'analisi del politico. A titolo di esempio mi preme menzionare G. Leghissa, M. Staudigl (a cura di), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.