

Gli invarianti storico-antropologici in una prospettiva fenomenologica. Per una fondazione trascendentale dell'impersonale Giovanni Leghissa

The idea that individual acts, no matter whether they possess an ethical or a cognitive significance, emerge from an impersonal background, which is related to the intersubjective structure of human action, is not alien to the phenomenological tradition. The peculiarity of the latter consists in conceiving of the relation between any individual performance and the impersonal dimension that precedes it in terms of the relation between the transcendental and the empirical sphere.

Husserl's *Krisis* as well as the texts he wrote during the same period make clear that any cognitive act is the instantiation of a possible mode of givenness of the world. The total system of manifolds of all possible appearances of the world is, in fact, implied or, better, embedded in any singular act of cognition. And precisely this total system of manifolds is that which constitutes the transcendental dimension according to Husserl. Thanks to the notion of *Einströmen* Husserl succeeds in showing, then, how the transcendental sphere is not detached from the concrete flow of human experience. This, as a consequence, engenders the necessity to conceive of the relation between transcendental and empirical domain in postfoundational terms as a paradoxical solution that has been well envisaged by some authors who followed the path opened by Husserl like Paci, Melandri, Derrida and Blumenberg.

PHENOMENOLOGY

GENESIS

LEBENSWELT

TRANSCENDENTAL

POSTFOUNDATIONAL

La fenomenologia, sapere che difficilmente potrebbe liberarsi dalla nozione di soggetto, e che dunque sembrerebbe demandare alla sola epistemologia la soluzione delle questioni filosofiche legate alla fondazione, si presta forse male a farci riflettere sulla nozione di impersonale. Quest'ultima, innanzi tutto e per lo più, si installa nel discorso filosofico allo scopo di esplicitare l'esistenza di una vita transindividuale che precede il porsi di qualsivoglia ente ritenuto tale da poter occupare la posizione del soggetto. Si converrà sul fatto, però, che la situazione migliora non appena si evochi la nozione di trascendentale, la quale sembra aver di mira proprio le caratteristiche transindividuali di ciò che rende un soggetto capace di incontrare un mondo. Nelle pagine che seguono vorrei mostrare cosa ci sia da guadagnare se ci si muove appunto in questa direzione, mostrando in che senso la nozione di trascendentale impiegata dalla fenomenologia sia in grado di fornire una visione adeguata di quell'elemento impersonale che precede le operazioni del soggetto. Non mi soffermerò invece sulle ragioni che spingono coloro che pongono la vita, il vitale, la macchinicità dell'organico, o l'organicità del macchinico, quale punto di partenza della struttura argomentativa entro cui viene articolata la questione dell'impersonale. Tale analisi del vitale andrebbe compiuta per rendere più completo il quadro della questione, in quanto si potrebbe dire che ciò che è il trascendentale per la tradizione che muove da Husserl è la vita per la tradizione che muove da Bergson.

Sin da subito suggerisco che non pare opportuno chiedere alla nozione di trascendentale di sostenere il peso di una giustificazione dell'epistemologia staccata dall'ontologia. Operazione onerosissima, questa, la quale richiederebbe che poi ci si periti di giustificare quale rapporto vi sia tra i soggetti che conoscono il mondo e il mondo stesso, inteso *in primis* come insieme di tutto ciò che c'è – definizione, questa, che permette di dire che l'ontologo è colui che si occupa di stilare l'elenco degli oggetti, esistenti e non, indipendentemente dalla presenza di un soggetto che li conosca (Quine 2004, 13-33). Risulta allora più proficuo affermare che l'impersonale, declinato in termini trascendentali, riguarda sia le reti neurali sia le rappresentazioni collettive pur non potendo risolversi interamente in questi due elementi. Le prime permettono a quel soggetto che noi siamo di conoscere il mondo senza dover postulare che l'atto del conoscere si ponga da qualche parte al di fuori del mondo, essendo le reti neurali un oggetto presente nel mondo che può essere descritto in terza persona. ¹ Le seconde acquistano un senso, una visibilità in quanto oggetti, non appena vengano inserite nella catena di atti storici pregressi che portano alla costituzione delle modalità attuali di rappresentazione condivisa del mondo. Siccome in entrambe i casi ci si riferisce a entità che troviamo nel mondo, la posta in gioco consiste nell'articolare il paradosso dato dal fatto che ciò che funge da condizione di possibilità si trova già dentro il mondo abitato dal soggetto. Ma va subito aggiunto il punto chiave: a questi due elementi può esser attribuita una valenza trascendentale perché il processo lungo il quale si fissano le tracce tanto a livello neurale quanto a livello storico-culturale genera, per auto-differenziazione interna, l'autonomizzarsi di quella sfera o, meglio, di quel regno – in cui abitano le leggi logiche, i significati, le idealità, le semantiche, insomma ciò senza di cui non vi sarebbe messa in forma categoriale di ogni mondo possibile. Precisamente il generarsi del trascendentale così inteso costituisce quello sfondo impersonale dal quale emerge il posizionarsi degli individui in quanto sog-

¹ Allo stesso modo, si può dire che un robot conosce il mondo a lui esterno in virtù del programma che gli permette di articolare il proprio movimento nel mondo, programma che appunto è parte del mondo stesso (Brooks 1999, 79-101).

getti capaci di atti cognitivi di cui possono rendere conto.

Ormai non dovrebbe essere più necessario giustificare la propria strategia argomentativa se, partendo da un riferimento – vago quanto si voglia – alla tradizione fenomenologica, si enuncia che la questione della fondazione va declinata in modo paradossale. C'è stato un tempo in cui persino tra i fenomenologi ² regnava un certo imbarazzo circa i rischi di circolarità che un simile modo di impostare la questione della fondazione comportava. Tuttavia, proprio coloro che hanno saputo spingere il discorso fenomenologico nelle direzioni più feconde hanno anche aperto la strada verso una comprensione della fondazione che sa tenere assieme la contingenza di ciò che accade e la necessità delle idealità che, pur senza cessare di essere pensabili in riferimento alla temporalità, fissano la presenza di ciò che c'è entro l'orizzonte della pensabilità. Richiamare per sommi capi alcuni dei punti fermi che da tale prospettiva scaturiscono serve a chiarire meglio il discorso che si vuole fare qui.

² Husserl compreso, a ben vedere, il quale si mostra sin dagli inizi conscio del fatto che la sua argomentazione deve procedere a zig-zag (Hua XIX/1, 22 sg./282), in modo in definitiva spiraliforme, ma esita fino alla *Krisis* a riconoscere che tra la sfera empirica e quella trascendentale si instaura un rapporto che – semplificando – potremmo definire di *Wechselwirkung*.

Paci mostra come, nel continuo ritornare su se stessa, nel moto di quell'*Auf-sich-selbst-intentional-zurückbezogen-sein* di cui Husserl parla nella seconda delle *Meditazioni cartesiane*, la coscienza si riveli quale paradossale unità di momenti presenti che riprendono il passato e anticipano teleologicamente il futuro. Paci spinge cioè la propria lettura delle analisi husserliane della temporalità in direzione di una messa a tema della dialettica che caratterizza il rapporto tra l'ego presente a se stesso e i vissuti non presenti perché passati o presenti solo presuntivamente. Questa dialettica è ciò che può rendere maneggiabile in termini riflessivi la fungenza nascosta – e dunque impersonale – di quell'intersoggettività che è storia, vita comune, costruzione di sensi inediti, financo progetto politico di emancipazione (Paci 1990).

In Melandri, sia nel libro dedicato a Husserl (1960), sia nell'*opus maius* dedicato esplicitamente al tema della fondazione (2004), si manifesta la consapevolezza che il discorso fenomenologico, proprio nel momento in cui deve dar conto del rapporto tra la linearità delle descrizioni di ciò che c'è – descrizioni che son sempre possibili in terza persona – e la circolarità del gesto che accompagna tali descrizioni immettendo in esse la posizionalità del soggetto che tali descrizioni compie, non può non assumere un andamento dialettico. La dialettica in tal modo non si presenta affatto come la risorsa di un sapere difettivo, il quale, non potendo tenersi in piedi da solo grazie alle prestazioni di una concettualità trasparente a se stessa perché libera dall'obbligo di dar conto di ciò che l'ha generata, si metterebbe a cercare aiuto in un campo dove il tempo, cifra suprema della contingenza, è coalescente con l'autoposizionarsi del concetto.

Erano altri tempi, quelli in cui scrivevano Paci e Melandri tempi, cioè, in cui chi volesse mostrare che la propria filosofia possedeva anche caratteristiche tali da poter accompagnare, guidare o suggerire discorsi volti a giustificare la necessità dell'emancipazione e della lotta per il progresso dell'umanità doveva quasi per forza mostrarsi benevolo verso il pensiero dialettico? Non direi che sia questo il punto. Riconoscere un peso importante alle movenze dialettiche del gesto fondativo non porta necessariamente alla costruzione di argomenti volti a giustificare l'allineamento della filosofia a prese di posizione emancipatorie e progressive. Ed è un'altra questione ancora chiedersi se e come pensare dialet-

ticamente aiuti, eventualmente, a immaginare mondi diversi da quello attuale (quasi che la dialettica fosse semplicemente un esercizio del pensiero immaginativo che facilita la percezione del carattere contingente di ciò che erroneamente appare come necessario). Il punto, mi pare, consiste nel fatto che a un certo punto, anche prima che si potesse attestare il peso che ha in Husserl il tema della genesi a partire dalla pubblicazione dei volumi dell' *Husserliana*, chi ha voluto prendere sul serio la fenomenologia quale sapere fondativo ha avvertito che il rapporto tra la sfera empirica e la sfera trascendentale poteva essere pensato solo in termini di un intreccio – e la dialettica poteva ben fornire un aiuto al fine di articolare appunto tale intreccio.

Prova ne sia che oltralpe, più o meno negli stessi anni, un giovane allora sconosciuto di nome Derrida non abbia trovato affatto strano dedicare un'attenzione particolare al rapporto tra genesi e struttura nella fenomenologia e che, nel far questo, a sua volta si sia servito della nozione di dialettica. «La temporalità e l'alterità, se hanno uno statuto originariamente trascendentale, non sono sempre irriducibilmente, in quanto esistenza pura, “già” costituite nel momento in cui compaiono come costituenti?» si chiede Derrida (1992, 80), per poi aggiungere, poco oltre:

[m]a dire che il significato della genesi è dialettico, significa dire che non è “puro” significato; significa dire che “per noi” la genesi non può presentarsi con l'assoluto del suo senso. Non si tratta dunque di proporre una soluzione al problema; si tratta semplicemente di affermare che, in una dialettica riconosciuta come tale, l'aporia “si comprende” essa stessa come aporia “reale”. Allora incontriamo forse la filosofia. (81 sg.)

La scoperta del nesso inscindibile tra genesi e struttura – nesso che, dunque, può ben essere pensato dialetticamente – porta Derrida, pochi anni dopo, ovvero nell'introduzione alla terza appendice della *Krisis* dedicata all' *Urstiftung* della geometria, a svolgere riflessioni ancora più radicali. Cosa costituisce il senso? Una soggettività trascendentale, pura, che, però, nel costituire il senso costituisce se stessa. Ma se questa soggettività è tempo, è la propria temporalizzazione, è il proprio differirsi, il quale per altro è garanzia che si conservi e si mantenga identico a se stesso il senso, che ne sarà della purezza? Quest'ultima, è ovvio, deve sparire come tale, e non certo per ragioni contingenti: da un punto di vista fenomenologico, la scoperta del temporalizzarsi della soggettività costituente inerisce all'essenza stessa della coscienza, ed è tale scoperta che deve indurre a considerare l'empiria del lasciar tracce come ciò senza di cui non si dà *Stiftung*, fondazione del senso. Quel che però Derrida vede bene, è che tale sparizione non comporta il venir meno dell'istanza trascendentale in quanto tale. E ciò non solo perché la filosofia, in quanto tale, è sempre discorso sulla fondazione, sulle condizioni di possibilità, su ciò che precede il rapporto tra un soggetto possibile e la (*Selbst*) *gegebenheit* di qualsivoglia oggettualità. Ma soprattutto perché la legalità del lasciar tracce, il carattere necessario del temporalizzarsi, è tale da mantenere intatta la forma dell'istanza che si pone come ciò che fonda.

Ora, per i nostri scopi è importante osservare come proprio la tematizzazione del carattere paradossale del gesto fondativo husserliano conduca chi lo voglia ripetere a impostare il discorso sul trascendentale in termini tali da configurare il campo trascendentale come un campo impersonale (Derrida, 1987, 142). Derrida compie tale passo radicalizzando la funzione tradizionaliz-

zante della scrittura che egli rinviene nella terza Appendice della *Krisis*: se c'è scrittura, si può pervenire alla fissazione dell'oggettività, e dunque al presentarsi dell'oggetto in forma pura a una soggettività trascendentale universale. La scrittura – la quale, si badi, non è mai, in quanto tale, scindibile dalla materialità del concreto atto del lasciar tracce presenta ciò che c'è a un soggetto che può anche assentarsi (141). La materialità di un gesto che chiunque può compiere garantisce, dunque, che chiunque possa accedere all'idealità di un significato che in virtù di quel gesto ha potuto sedimentarsi. ³ Derrida non manca di conferire, inoltre, il giusto peso anche alla metaforica della sedimentazione (154), che si presenta come irrinunciabile nel tessuto dell'argomentazione husserliana. Si tratta di una metaforica che, riportando alla mente il lento fluire delle ere geologiche, ben si presta a evocare la dimensione impersonale del conoscere: quel che viene attivato in ogni atto cognitivo, in termini di senso attuale, presuppone la compresenza, nell'attualità, di significati pregressi, attivi in strati inferiori della significazione. Ma riportare alla luce tali strati, con opportune operazioni di scavo, deve essere sempre possibile, non al fine di far emergere semplicemente ciò che sta sotto, negli strati inferiori, ma al fine di rendere visibile un complesso architettonico che ha una base, radicata nelle profondità di una storia pregressa, e un'attualità, che è l'emergere di un senso in atto, le quali si danno a vedere assieme, entro la medesima costruzione. Derrida conclude le sue considerazioni sul testo husserliano dedicato all'origine della geometria enunciando la centralità di quella nozione di differenza che costituirà il perno attorno a cui ruoterà tutta la sua riflessione negli anni successivi. E lo fa – direi inevitabilmente – mostrando che la differenza, ovvero l'impossibilità che una presenza piena si ponga nel cuore del presente vivente inteso quale origine del senso, coincide con il trascendentale (214). In seguito vi sarà una maggiore cautela in tal senso e i dispositivi teorici di cui Derrida si servirà per mettere in moto la decostruzione verranno definiti a partire dalla nozione di *quasi-trascendentale* (Leghissa 2005). In virtù di quest'ultima, a Derrida risulta possibile enucleare ciò che, impersonalmente, ovvero prima che qualsivoglia istanza soggettiva o istituzionale possa decidere dove si collochi la distinzione tra *de iure* e *de facto*, avvia quel movimento del differire che di volta in volta renderà visibili, quali proprie istanziazioni, fissazioni parziali del senso.

La nozione derridiana di quasi-trascendentale esprime dunque lo sforzo di voler mantenere le movenze del gesto fondativo trascendentale nel momento stesso in cui la decostruzione indica come impraticabile il mantenimento di quella purezza che Husserl avrebbe voluto ascrivere alla sfera trascendentale. Almeno fino alla *Krisis*, si sarebbe tentati di dire. Ed è proprio partendo dalle problematiche dischiuse dalla *Krisis* che parte anche la prosecuzione del discorso fenomenologico tentata da Blumenberg. Nel presente contesto questo autore è importante in quanto accentua più di altri l'impersonalità delle operazioni compiute nella *Lebenswelt*. Per la maggioranza degli interpreti husserliani a contare, nell'ultimo Husserl, era soprattutto il modo in cui il legame tra intersoggettività e oggettività permetteva vuoti di accedere al tema della storicità

³ Si noti la struttura temporale dell'operazione qui messa a tema: si accederà a un senso (ideale) che sarà stato fissato in precedenza da un gesto (materiale). Derrida insomma comprende che l'idealità si manifesta, si lascia cioè cogliere, solo *nachträglich*, «retroattivamente e a partire dal suo risultato» (1987, 114). Il tema del telos dell'intenzionalità costitutiva, di importanza capitale per una retta comprensione della fenomenologia husserliana, può essere qui solo accennato di sfuggita. Ma quanto osservato nella presente nota serve sia a ricordare agli interpreti scolastici di Husserl che Derrida è stato un buon lettore di Husserl, sia a ricordare agli interpreti di Derrida che il pensiero di quest'ultimo ha legami molto forti con la fenomenologia.

(Carr 2009; Ströker 1987), vuoi di ripensare la fondazione della scientificità del conoscere in chiave fenomenologica (Ströker 1979; Gethmann 1991). Per coloro che hanno continuato a seguire la via tracciata da Schütz, poi, la nozione di *Lebenswelt* – e quella, correlata, di intersoggettività – serviva a gettare le basi di un'analisi delle strutture portanti del mondo quotidiano nel senso sociologico del termine (Grathoff 1989). In generale, leggendo ciò che gli interpreti husserliani affermano della *Lebenswelt*, spesso si ha l'impressione che difficoltà in cui si è trovato lo stesso Husserl nel momento in cui aveva elaborato tale nozione debbano essere in qualche modo aggirate per poter ricavarne un qualche profitto filosofico. Blumenberg, per contro, non ha mai nascosto quanto la riflessione husserliana a riguardo sia sfuggente, poco chiara e, per certi versi, financo inconsequente. Partiamo dal punto ricordato sopra: la *Lebenswelt* viene introdotta nel momento in cui Husserl deve riarticolare la fondazione trascendentale a partire dalla scoperta che la purezza del trascendentale non può più essere mantenuta. Dell'antica purezza persistono però in qualche modo le tracce, in modo quasi nostalgico: alcuni tratti della retorica impiegata da Husserl per definire la *Lebenswelt* attestano, infatti, il persistere del sogno filosofico di poter pervenire a un regno di evidenze pure, che si collocherebbero all'origine della pensabilità stessa, non diversamente da come, entro alcune linee di pensiero teologiche ben radicate in seno alla tradizione occidentale, il paradiso terrestre è segno di una purezza perduta (Blumenberg 1996). Evitando le similitudini con i *teologoumena* 4 e restando invece sul terreno della storia della filosofia, la *Lebenswelt* può essere paragonata allo stato di natura hobbesiano (Blumenberg 2010, 79 sg.): siamo cioè di fronte a una finzione teorica, accolta come tale nel tessuto argomentativo, necessaria al fine di dire cosa deve essere presupposto affinché sia articolabile il pensiero degli oggetti. Questi ultimi, infatti, nella *Lebenswelt* non ci sono: non c'è la possibilità di stupirsi della loro presenza – o della loro assenza. Gli oggetti, per il fenomenologo, esistono sempre in una modalità d'essere, devono cioè venir tematizzati; nella *Lebenswelt* questo non accade, dal momento che il regno delle evidenze pure esclude per principio la modalizzazione. Del resto, osserva Blumenberg, se così non fosse, se cioè la *Lebenswelt* non fosse un mondo senza teorie, senza oggetti, senza storia, non potrebbe svolgere il ruolo che Husserl le assegna, che è quello di fungere da presupposto della pensabilità.

A questo punto, Blumenberg rileva un problema cruciale: se la *Lebenswelt* non presuppone altro che se stessa, che relazione potrebbe mai avere con il pensiero? Pensata, dunque messa a tema, indagata, la *Lebenswelt* in realtà presuppone già da sempre la teoria, ovvero la decisione di mettere in moto un atteggiamento razionale e riflessivo nei confronti della totalità. Ciò porta Blumenberg a dire che la decisione che fonda l'atteggiamento teoretico in generale si pone nel pensiero dell'ultimo Husserl come un *Urfaktum der Vernunft*, come qualcosa di indagato perché già da sempre presupposto.

Ora, siccome la nozione di *Lebenswelt* compare in un contesto in cui si tratta di portare alle estreme conseguenze la funzione fondativa della fenomenologia genetica, e siccome, dopo aver compiuto le opportune riduzioni, analizzando le strutture della *Lebenswelt* si deve poter scoprire ciò che resta indagato sia nell'ordinaria percezione sia nella prassi conoscitiva guidata dal metodo scientifico, Blumenberg, con l'intento di radicalizzare il gesto husserliano in vista di una

4 Blumenberg sa bene che teologia e filosofia si pongono sullo stesso terreno quando si deve articolare la questione della fondazione. Illuminanti le considerazioni sul rapporto tra il pensiero di Husserl e alcune figure teologiche in Blumenberg (2006, 378-453).

più coerente *Voraussetzungslosigkeit*, parte proprio da qui per avviare la sua intrapresa filosofica, che consiste nel porre a tema la genesi della ragione. Nei testi del *Nachlass* pubblicati nel volume *Beschreibung des Menschen* (Blumenberg 2006) la genesi che viene proposta è in tutto e per tutto una genesi empirica: la ragione altro non è che l'organo dell'*actio per distans*, intesa come origine antropologica della prassi teoretica. Quest'ultima attesta certo la possibilità che dal peso del determinismo biologico sia possibile liberarsi (e qui su Blumenberg pesa senz'altro – se mi si passa il gioco di parole la nozione gehleniana di *Entlastung*): prendere distanza dal mondo e, di conseguenza, introdurre nel mondo l'oggettualità degli oggetti, ovvero il fatto di pensare l'oggetto in quanto tale, significa nel contempo introdurre nel mondo qualcosa che non appartiene al regno della natura. Grazie al concetto, si può pensare l'oggetto anche quando questo non c'è: la negazione, che pure percepisco assieme all'oggetto di cui predico la non presenza, non è un fatto di natura. Se per esempio costruisco una trappola per far cadere una preda, la quale, nel momento in cui costruisco la trappola, brucia felice l'erba a miglia di distanza, significa che so maneggiare l'assenza, significa che sono in grado di cogliere concettualmente determinate proprietà dell'oggetto e di riconoscerle anche quando questo è al di fuori del mio campo percettivo (ivi 562). Tuttavia, analizzando le prestazioni rese dell'*actio per distans*, si scopre che nulla è più naturale, per *homo sapiens*, che instaurare con il mondo esterno un rapporto «indiretto, circostanziato, differito, selettivo e soprattutto “metaforico”» (Blumenberg 1987, 95). Più che come animale mancante, immerso in una lotta per l'esistenza volta a compensare carenze e deficienze, l'uomo viene dunque descritto da Blumenberg come un animale che si prende il lusso di costruirsi una nicchia fatta non solo di apparati, protesi, mezzi tecnici di varia natura e usabili per vari scopi, ma anche di metafore, concetti, narrazioni, teorie: «le condizioni di esistenza dell'uomo sono definite biologicamente proprio dal fatto che è stato in grado di mettere fuori gioco i fattori del proprio sviluppo» (Blumenberg 2006, 539, trad. mia).

In altre parole, nel discorso di Blumenberg opera una sorta di epochè originaria che si configura come *Ausschaltung* dell'elemento biologico-evolutivo, la quale mette sì fuori gioco l'empiria dei processi evolutivi, ma nel contempo attesta che senza di essi non vi sarebbe teoria, non vi sarebbe l'emergere delle prestazioni proprie di quell'organo che è la ragione. A tale riformulazione dell'epochè non dovrebbe restare indifferente chiunque sia interessato alla questione dell'impersonale: sta a ciascun soggetto in carne e ossa scegliere come operare in quanto attore razionale, in altre parole è legato alla contingenza dei contesti storico-culturali il modo in cui viene articolato uno specifico modello di razionalità, o una specifica declinazione della metafisica, ma il dispositivo dell'*actio per distans*, che rende possibile l'esercizio della teoria in quanto tale, non è soggetto all'arbitrio dei soggetti storici, ma è coalescente con lo stesso sviluppo storico-culturale – e, in ultima analisi, evolutivo – di *homo sapiens*.

Ai fini della nostra argomentazione risulta parimenti opportuno insistere sul dispiegarsi del paradosso che caratterizza in maniera peculiare il discorso fenomenologico sulla fondazione. Si tratta di un paradosso che mette in gioco la dimensione impersonale in quanto l'istanza che opera concettualmente con tale paradosso non può essere fatta coincidere con un soggetto puntuale, identificabile come ciò che si sottrae al processo che genera *nachträglich* il senso della totalità di cui l'atto fondativo deve dare conto. Il problema è ben visto da Blumenberg quando rimprovera a Husserl di attribuire allo sguardo del sogget-

to trascendentale postulato dal fenomenologo le stesse proprietà che la teologia attribuiva allo sguardo divino (Blumenberg 2006, 405). E proprio questi rimproveri motivano poi il gesto blumenberghiano nel suo complesso, che consiste nel naturalizzare la fenomenologia. Compiere tale passo sarebbe l'unico modo per salvarla dalle sue stesse ricadute teologiche. Una fenomenologia naturalizzata, infatti, rimette in gioco il ruolo dell'intersoggettività e conferisce un valore fondante alla finitezza dei soggetti – e così facendo, secondo Blumenberg, si può rimanere maggiormente fedeli a ciò che viene scoperto da Husserl nella *Krisis*.⁵

Dopo aver chiarito, seppur in modo breve e cursorio, attraverso quali percorsi sia stata possibile una ripresa complessiva del discorso husserliano sul trascendentale tale da condurre, poi, verso temi e problemi nuovi, vale ora la pena tornare allo stesso Husserl. Non si tratterà di andare a vedere cosa c'era già – o cosa non poteva esserci – nell'opera di Husserl in relazione a questioni che hanno assunto maggiore urgenza teoretica in quegli autori, a noi più vicini, che sono partiti dalla sua opera. Suggestirei, piuttosto, di adottare la nozione di *Nachträglichkeit* come criterio interpretativo: il senso di molte osservazioni husserliane si svela alla luce delle letture compiute successivamente, letture che mettono in luce il *telos* verso cui la stessa opera husserliana mirava. Non è secondario rilevare, in relazione a ciò, il fatto che testi coevi alla *Krisis*, che non sono stati letti dagli autori presi sin qui in esame, sembrano confermare ampiamente il discorso sulla fondazione svolto sin qui.⁶

Chiediamoci dunque in che senso la nozione husserliana di trascendentale sia tale da permettere di esibire le caratteristiche di un elemento impersonale dell'esperienza, un elemento cioè che non appartiene all'esperienza – da qui i suoi tratti impersonali – ma che è in grado di comunque di plasmarla e di direzionarla. Nella *Krisis* ritroviamo alcuni temi molto cari a Husserl, presenti sin dall'inizio del suo cammino di pensiero, in particolare l'idea che la filosofia debba occuparsi della forma generale delle forme di teoria, messa a tema nei paragrafi finali dei *Prolegomena*. Tale problematica, ridefinita attraverso le riflessioni condotte in *Formale und transzendente Logik*, confluisce nella trattazione della *Lebenswelt*. Questa, infatti, può configurarsi quale luogo delle evidenze originarie – evidenze a cui nessun soggetto in carne e ossa può attingere, lo ha ben visto Blumenberg – poiché la sua struttura coincide con tutto ciò che deve essere presente in forma pura, cioè nella forma del possibile, affinché sia articolabile una qualsivoglia forma di sapere. Definisco la rilevanza della *Lebenswelt* in questi termini al fine di porre due punti. Primo, la *Lebenswelt* svolge la funzione di presupposto in quanto è condizione di possibilità dell'enciclopedia, ovvero sia delle forme di sapere che hanno la forma della scienza normale (nel senso kuhniano), sia dell'esperienza del mondo comune che ogni soggetto compie nella vita di ogni giorno riferendosi a sistemi di credenze condivise ma non necessariamente giustificate. Non a caso, per accedere alla comprensione della *Lebenswelt* è necessario mettere fuori gioco sia l'obiettività delle scienze, sia la partecipazione al mondo di ovvietà

⁵ Non è qui possibile approfondire il modo in cui Blumenberg analizza le prestazioni della ragione in quanto prestazioni di quell'organo che permette di prendere distanza dal mondo. Si tratta di analisi molto importanti in vista della realizzazione di quel programma di naturalizzazione della fenomenologia a cui Blumenberg ha dato, in tal modo, un contributo originale. Se si vuole approfondire cosa implichi il programma di naturalizzazione della fenomenologia, rimando a Petitot et al. (1999). In questi saggi, tuttavia, il nome di Blumenberg non compare, ma ciò non deve stupire stante la sua non appartenenza al mainstream fenomenologico.

⁶ Per un inquadramento generale delle questioni qui trattate nel contesto degli studi recenti su Husserl, che inoltre tiene conto sia di volumi dell'*Husserliana* che qui non considero, sia di manoscritti inediti, rimando a Dell'Orto (2015).

che compone l'*Alltäglichkeit*. Secondo, essa sta prima della distinzione tra epistemologia e ontologia. Il mondo che la *Lebenswelt* riproduce in modo puro entro la cornice finzionale costituita dal soggetto trascendentale dipende tanto dalle strutture cognitive di questo, quanto dalle proprietà di quel mondo costituito da tutte le oggettualità possibili. *De facto*, noi siamo sempre immersi in flussi esperienziali in cui le strutture cognitive di cui siamo dotati in quanto appartenenti a una determinata specie (Lorenz 1974) incontrano insiemi di oggetti i quali si presentano a noi con caratteristiche – o, meglio, *affordances* (Gibson 2010) – che non possiamo modificare o manipolare a piacere. *De facto*, quindi, il piano epistemologico e quello ontologico si danno sempre assieme a partire dall'unità – e unicità – del mondo comune esperito, mondo a cui *homo sapiens* appartiene in quanto ente materiale tra altri. La distinzione tra i due livelli, epistemologico e ontologico, deve essere introdotta *de iure* non perché il fenomenologo voglia fare dell'esperienza pura ciò che sta altrove rispetto all'esperienza concreta, ⁷ ma perché solo così il loro intreccio si rende pienamente visibile, per poter a sua volta mostrare come il carattere processuale dell'esperienza possa ospitare quelle idealità che l'esperienza concreta dei soggetti non può aver generato – ma che in tale esperienza, nella sua legalità interna, in qualche modo sono già contenute.

Il punto che si tratta di cogliere con chiarezza riguarda la compenetrazione tra possibili modi di datità del mondo a un soggetto possibile da un lato, e concreta esperienza del mondo compiuta da me, qui e ora, dall'altro. Scrive Husserl:

ognuno "sa" di vivere nell'orizzonte degli altri uomini, e di poter entrare con essi in una connessione ora attuale e ora soltanto possibile; e ciò vale anche per loro (cosa che egli pure sa), ora in una comunità attuale e ora in una comunità potenziale. Egli sa che nella connessione attuale sia lui che i suoi compagni sono diretti sulle stesse cose dell'esperienza, tanto che ciascuno coglie aspetti diversi, lati diversi, prospettive diverse eccetera della cosa, ma sempre a partire dallo stesso sistema complessivo di molteplicità (*Gesamtsystem VON Mannigfaltigkeiten*), di cui ciascuno ha coscienza come di qualcosa di identico (nell'esperienza attuale di un'identica cosa) e come orizzonte di una possibile esperienza di questa cosa. (Hua VI, 167/191)

Qui Husserl parla della costituzione intersoggettiva del mondo, di un mondo che, nonostante il suo manifestarsi chiasmatico, per adombramenti (ognuno vede solo un pezzo di mondo, quel pezzo che si rende visibile nell'esperienza attuale), è sempre identico a sé e va sempre presupposto nella sua identità; ma nel contempo Husserl afferma che il mondo può essere pensato come identico solo perché le forme della *Gegebenheit* in generale si strutturano secondo una legalità che contempla come caso particolare, come *Vereinzelung*, il darsi di ciò che si dà qui e ora. Il *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, evidenziato nel passo citato, rimanda infatti all'assoluta impersonalità delle entità matematiche: come gli enti matematici di cui parla Frege, i quali son visti da noi chiari e distinti ma non smettono di esistere se cessiamo di pensarli, come il sole che non cessa di splendere se cessiamo di guardarlo (Frege 1961, XVIII), così i molteplici modi di datità del

⁷ Dicendo questo, non intendo dire che siano inopportune le iniezioni di bergsonismo e di pragmatismo jamesiano che in tempi recenti vengono somministrate alla fenomenologia di Husserl. Vorrei solo suggerire che il confronto con i teorici dell'esperienza pura vada fatto su un piano sistematico, senza la pretesa che un autore guarisca un altro da un trascendentalismo supposto essere una malattia da cui curarsi.

mondo non smettono di esistere se a percepire il mondo non siamo più noi umani, ma un soggetto dotato di altre caratteristiche e quindi abilitato a percepire il mondo a partire da un'altra prospettiva.

Questo *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, pur essendo dotato di una coerenza interna che lo rende indipendente dall'esperienza, inerisce tuttavia a ogni esperienza attuale, è presente come orizzonte fungente entro cui si colloca ogni singolo atto di percezione del mondo. Più precisamente:

qualsiasi essente che valga in quanto realmente essente per me e per qualsiasi altro soggetto pensabile, è in una correlazione e, per una necessità essenziale, è indice della sua molteplicità sistematica (*Index seiner systematischen Mannigfaltigkeit*). Ogni essente è indice di una generalità ideale dei modi sperimentali reali e possibili di datità; ogni sua apparizione è un essente, per cui ogni esperienza concretamente reale è un decorso uniforme di modi di datità che continuamente riempie l'intenzione esperiente e che si realizza a partire da questa molteplicità totale. Ma questa stessa molteplicità inerisce, quale orizzonte di tutti i decorsi ancora possibili rispetto a quelli attuali, ad ogni esperienza e, rispettivamente, all'intenzione che si manifesta in essa. (Hua VI, 169 sg./193)

I momenti dell'argomentazione husserliana che vanno sottolineati sono due: la nozione di indice e quella di orizzonte. Ogni atto cognitivo rimanda, in virtù della sua stessa legalità interna, a ciò che in esso è presente solo presuntivamente, ovvero alla totalità dei possibili modi di datità. Questa compresenza del possibile nell'attuale può ben essere compresa quale compresenza del momento impersonale – trascendentale – e del momento individuale – o, meglio, individualizzante – che rende l'atto cognitivo concreto un dirigersi verso qualcosa, un ente concretamente percepito, immaginato, ricordato, eccetera. Il passo seguente rende più chiara la crucialità della nozione di orizzonte impiegata da Husserl:

così tutto ciò che è attivamente presente alla coscienza e, correlativamente, l'attivo aver-coscienza, il dirigersi-su, l'occuparsi-di, è sempre circondato da un'atmosfera di validità mute e occultate ma implicitamente fungenti, da un *orizzonte vivente*, su cui l'io attuale può dirigersi volontariamente riattivando vecchi risultati, considerando coscientemente i rilievi appercettivi e trasformandoli in intuizioni. Quindi, in virtù di questa *inerenza a un orizzonte* (*Horizonthaftigkeit*) costantemente fluente, qualsiasi validità direttamente prodotta nella vita mondana naturale presuppone sempre altre validità; essa risale mediatamente o immediatamente a un sottofondo necessario di validità oscure ma occasionalmente disponibili e riattivabili, le quali, tutte insieme con gli atti veri e propri, costituiscono una connessione di vita inscindibile. (Hua VI, 152 sg./177)

Ma come viene pensata da Husserl la compresenza dei due momenti, la loro compenetrazione reciproca? Come dar conto di questa vita della soggettività che da un lato è costantemente rivolta a oggettualità date, nel loro costante fluire, e, dall'altro, mantiene in se stessa il riferimento a ciò che chiamerei l'enciclopedia, **8** ovvero il dispiegarsi sistematico del sapere che contiene la molteplicità di tutte le possibili forme di datità? In altre parole,

8 La nozione di enciclopedia che qui introduco, e che riprendo in parte dalle analisi della *Lebenswelt* contenute in Paci (1973, 292-316),

come viene risolta da Husserl l'inerenza dell'orizzonte al decorso attuale dell'esperienza, senza dover postulare che ci sia qualcosa che sta dietro tale orizzonte e che, da lì, operi il passaggio da un livello all'altro? Si capisce bene che qui ci sta dinnanzi il cuore dell'intera impresa teorica husserliana, volta a chiarire come le evidenze pure della *Lebenswelt* siano riattivabili attraverso operazioni che si compiono nell'attualità del presente, pur essendo la *Lebenswelt* stessa quella costruzione puramente ideale che è già da sempre stata costituita da quell'ente fittizio che è soggettività trascendentale. Husserl se la cava con una metafora, che assume subito la funzione di una cattedresi, quella dell'*Einströmen*. Già la coscienza del tempo può essere espressa solo attraverso l'immagine (*Bild*) del flusso (quel flusso la cui doppia intenzionalità costituisce sia gli oggetti sia se stesso), e Husserl, lamentando la mancanza di nomi appropriati, vorrebbe che a designarla vi fosse un concetto e non una metafora (Hua X, 75/102).⁹ Ciò che nel tardo pensiero di Husserl si aggiunge alle riflessioni precedenti sul flusso della temporalità costituente è però un elemento nuovo, che permette di pensare come l'autocostituirsi della coscienza rimandi, in termini fondazionali, a qualcosa che precede impersonalmente le strutture di una coscienza possibile ed è espressione della storia di tutte le formazioni di senso date e sedimentate che hanno concorso a fissare il senso attuale.

Di tale *Einströmen* si parla sia nella *Krisis* (Hua VI, 115/142), sia in altri testi dello stesso periodo. Ma prima di dare la parola a Husserl, fissiamo un primo punto. Il rifluire – così possiamo rendere il verbo tedesco – designa il modo in cui la dimensione trascendentale, costruita finzionalmente dallo sguardo fenomenologico sul mondo, si riverbera sul mondo comune, intersoggettivo, storico, arricchendo così la concezione condivisa del mondo. Questa finzione, va sottolineato, non è ciò che caratterizza il teatrino filosofico della fenomenologia, intesa come scuola o come corporazione accademica, ma è la finzione della teoria stessa, è il mettersi all'opera del soggetto storico che costruisce rappresentazioni plausibili e coerenti del mondo, strutturate nella forma della teoria. Insomma: ciò che rifluisce nel mondo è il plusvalore dell'atteggiamento critico che si è affinato grazie all'epochè e che il fenomenologo ha semplicemente avuto la cura di sminuzzare nelle sue componenti costitutive analizzando sia il sorgere della teoria in generale sia il peculiare modo di obiettivare il mondo che è proprio delle scienze.

Ancora una volta si coglie qui uno dei capisaldi della filosofia fenomenologica, ovvero che il mondo resta mondo, la natura resta natura, con o senza epochè, con o senza le scienze che indaghino il mondo, mentre ciò che cambia è l'atteggiamento dei soggetti storici verso il mondo dopo che questi hanno appreso a vedere cosa significhi porsi in un atteggiamento teoretico verso il mondo stesso, contemplando l'intreccio tra i possibili modi di darsi del mondo e il modo in cui esso si dà a noi qui e ora. Vale la pena notare – in qualche modo a margine – che proprio questo cambiamento dell'atteggiamento costituisce anche il senso della critica trascendentale intesa come prassi trasformatrice. Non si veda in quest'ultima osservazione una forzatura. Husserl di politica non capiva alcunché e condivideva quel sentimento di fiducia nel progresso dell'umanità guidato dalla ragione, di ispirazione vagamente fichtiana, che ritroviamo in molti ebrei tedeschi convertiti della sua generazione, i quali erano quasi tut-

316), avrebbe ovviamente bisogno di ulteriori chiarificazioni, che non posso fornire qui.

⁹ Una disamina attenta della metaforica del flusso in Husserl si trova in Blumenberg (2012, 103-193).

ti animati da un conservatorismo piccolo-borghese se non reazionario. ¹⁰ Più in generale, la fenomenologia si presta solo, eventualmente, a introdurre un discorso sull'emancipazione, il quale poi dovrà comunque attingere ad altre risorse teoretiche per risultare plausibile – lo si vede bene in Paci (1963), che tenta di unire fenomenologia e marxismo, con un gesto che tradisce l'ingenua fiducia secondo cui il mondo storico sia modificabile in senso progressivo. Tuttavia, è anche vero che la fenomenologia trascendentale, essendo investigazione di ciò che fonda la teoria in quanto atteggiamento consapevole di presa di distanza dal mondo in vista di una chiarificazione delle operazioni che portano all'insorgenza dell'obiettività, non può non comportare una trasformazione del soggetto che analizza il proprio statuto di ente che costituisce sensi possibili, che introduce nel mondo qualcosa che prima dell'emergenza della teoria non c'era, ovvero la modalizzazione dell'esistente attraverso la prassi giudicante.

Quel che l'ultimo Husserl porta a chiarimento – anche rispetto alle riflessioni da lui stesso compiute in anni precedenti – è il fatto che l'orizzonte è sempre anche l'orizzonte della storia: il *Gesamtsystem von Mannigfaltigkeiten*, che racchiude tutte le possibili forme di *Gegebenheit* delle oggettualità, che comprende le verità in sé di bolzaniana memoria, che insomma si articola lungo l'asse dell'onnitemporalità in cui valgono le leggi logiche e gli enti matematici, racchiude anche la possibilità della propria autoesplicazione all'interno di quel mondo storico che costituisce il *Boden* (empirico, materiale, fisico, biologico) su cui si fonda l'operazione di conferimento di senso compiuta da quei soggetti che noi siamo. Va aggiunto che qui, *nachträglich*, si esibisce il senso della lotta allo psicologismo condotta nei *Prolegomena*: non è che l'insieme del pensabile abbia bisogno di un soggetto umano per esplicarsi, ma per poter ricevere senso deve poter radicarsi su un terreno storico (fatto di tracce, sedimentazioni tradizionalizzanti del senso, istituzioni, abitudini, stili di vita, insomma concrezioni del senso) che si è co-evoluto assieme a quel bipede implume e parlante che noi siamo.

Il mondo – afferma Husserl – si trasforma (*verwandelt sich*) attraverso la mondanizzazione del trascendentale, il quale in tal modo viene totalmente catturato in esso. Il movimento di questa trasformazione ha il significato costitutivo di una ricreazione (*Umschöpfung*) del mondo che si evidenzia con la messa in opera della riduzione, mondo che, nel mantenimento della struttura categoriale, continua a costituirsi sia come lo stesso mondo sia come quel nuovo orizzonte che ottiene sempre nuovi cambiamenti che si arricchiscono attraverso il rifluire. (Hua XXIX, 79, trad. mia)

Qualcuno potrebbe chiedersi cosa mai possa voler dire una mondanizzazione del trascendentale – ma, lo si è visto sopra, coloro che storcono il naso di fronte a formulazioni come questa usualmente non solo guardano con perplessità al programma di un'eventuale naturalizzazione della fenomenologia, ma nutrono in generale una scarsa propensione a concepire la questione della fondazione in termini dialettici. In realtà, la proposta teoretica husserliana non appare più così bizzarra se si tiene conto della domanda a cui la nozione di *Einströmen* deve rispondere. Husserl, lo ripeto, si sta chiedendo come sia possibile che la teoria – e

¹⁰ Illuminanti, in tal senso, gli interventi redatti nell'inverno 1922-23 per la rivista giapponese Kaizo, che ne pubblicò i primi tre: cfr. Hua XXVII, 3-94 e 105-122. Per capire, da un punto di vista filosofico e non meramente storico-eventuale, la tragedia di quell'ebraismo tedesco che si concepiva in termini culturali più fedele al *Deutschtum* di quanto non lo fossero i tedeschi di razza ariana, rimando a Derrida (2001).

non una teoria tra altre, come quella, poniamo, che assume la forma di una teoria scientifica, ma la teoria in quanto tale – si installi nel flusso della temporalizzazione e coincida anzi con fissazioni del senso sempre parziali e revocabili ma pur sempre dotate del potere di esibire l'oggettualità degli oggetti presi di volta in volta di mira. Ora, stante il fondamentale carattere anti-idealistico della fenomenologia, non è sorprendente che l'esito finale della riflessione husserliana si muova in una direzione tale da rendere necessaria la coincidenza tra la temporalità della coscienza e la temporalità della storia. Quest'ultima è quella dimensione dell'esperienza del soggetto che precede i processi di individuazione e rimanda a ciò che li ha resi possibili lungo il decorso evolutivo dell'umanità. Quest'ultimo è ricreazione continua del mondo, è messa in campo di sensi che il mondo non conteneva al proprio interno al momento delle prime trasformazioni di molecole di materia organica per opera di quella trasmissione di informazioni che poi, in mancanza di nomi migliori, ci siamo abituati a chiamare vita ¹¹ – a volte individuando in questa nozione il punto di partenza per tutte le possibili e immaginabili uscite dai vincoli posti dalla materia: siccome tra i viventi ce n'è anche uno che parla, allora si è pensato che dalla vita possano sorgere significati spirituali che si riferiscono alla presenza nel mondo di enti che si comportano liberamente, creativamente, eccetera. Non va certo sminuito il peso che Husserl attribuisce alla riduzione, al carattere creativo della teoria e, più in generale, di tutte le forme di presa di distanza dal mondo. Ma va subito aggiunto che la riflessione husserliana sulla storia, intesa come il luogo della mondanizzazione del trascendentale, avviene facendo riferimento a quei caratteri invarianti dell'umano che ci costringono a pensare più alla lunga durata dei processi storici – con la sua inerzia, con l'apparente immutabilità delle istituzioni che rendono stabile ogni assetto societario e organizzativo ¹² – che non alla libera creazione di sensi inediti e fluttuanti, cifre di una presunta creatività dello spirito.

Di invarianti parla Husserl stesso in un testo del 1936 in cui viene presentato lo schizzo di ciò che sarebbe stata la trattazione del tema della storia in una possibile prosecuzione della *Krisis*. Se lo storico assumesse pienamente, con radicalità, il compito scientifico che gli è proprio, dovrebbe mettere in luce non ciò che è accaduto nel corso della storia umana, non la mera successione di eventi ed epoche nella loro relatività storica, bensì le «strutture invarianti del mondo storico» (Hua XXIX, 241, trad. mia). Solo il riferimento all'invarianza di ciò che caratterizza il decorso della storia umana permette di rendere solido il metodo della scienza storica, la quale cesserebbe di voler imitare l'esattezza delle scienze naturali (un aspetto, questo, su cui Husserl insiste molto spesso) e scoprirebbe di poter fornire alla riflessione filosofica uno strumento (un «attrezzo», *Handwerk*, dice Husserl nella stessa pagina) di cui servirsi per poter cogliere la legalità che inerisce a ogni esperienza.

Ora, con l'introduzione del tema dell'*Invarianz* tocchiamo il punto di massima vicinanza tra il piano trascendentale e il piano empirico, che sembrano voler qui unirsi senza confusione e senza distinzione. Che ci siano invarianti antropologiche, che caratterizzano la struttura portante del decorso storico e accomunano gli umani al netto delle diversità culturali fatte di usi, costumi, tradizioni, lingue eccetera, significa che la storia è il luogo di un sedimentarsi progressivo di modificazioni dell'ambiente umano il quale agisce come condizione di possi-

¹¹ Su ciò, cfr. Maynard Smith–Szathmari (2001), Barbieri (2007).

¹² Sulle strutture portanti del mondo storico che abitiamo e che coincide grossomodo con l'esperienza collettiva degli umani a partire dalla svolta neolitica in poi, rimando a Leghissa (2016).

bilità di ogni introduzione di nuove modificazioni. La storia in quanto tale è certo *Einbruch*, riconosce Husserl, ovvero successione di rotture, crolli, catastrofi, innovazioni, ma i vincoli che tale sedimentarsi porta con sé rimanda al persistere di quell'elemento naturale da cui non è possibile liberarsi definitivamente, rimanda insomma all'animalità dell'umano. Gli appunti sull'*Einströmen* a cui già mi sono riferito sopra si concludono non solo con un esplicito riferimento al mondo animale, che si trova inglobato nel mondo umano quale suo fondamento, ma evocano anche il fatto che «il mondo storico» si trovi necessariamente in una «coincidenza (*Deckung*) con il tempo della natura» (Hua XXIX, 83, trad. mia). Studiare le leggi della natura, allora, non comporta uno studio diverso da quello necessario per definire le leggi del mondo storico, in quanto il tempo in cui si dispiegano le entità matematiche, identificabili nella cristallina purezza della *Lebenswelt*, è anche il tempo storico. Emerge in tal modo la preformatività costituente di un tempo trascendentale in cui si dispiega una continua oscillazione dalla dimensione della trasformazione e del mutamento – sia evolutivo in senso darwiniano, sia storico-culturale – a quella in cui avviene il fissarsi di significati che un soggetto può cogliere in quanto oggettualità riconoscibili, dotate di determinate proprietà, le quali saranno per definizione indipendenti dagli atti di costituzione che le rendono visibili concettualmente.

La ricognizione del tema dell'impersonale a partire da una prospettiva fenomenologica ci porta dunque a ribadire quanto annunciato all'inizio, ovvero che un'idea come quella husserliana di fondazione, che culmina nello scioglimento dell'istanza fondante nel temporalizzarsi della storia naturale, ha senso solo se si accetta il paradosso implicato da un discorso che pone nell'empiria dei processi autopoietici il luogo che genera le idealità. Si potrebbe definire postfondazionale il gesto husserliano, avendo però cura di sottolineare che la l'abbandono della volontà di pervenire a una *Letzbegründung* mantiene intatta la forma dell'istanza trascendentale che è responsabile in termini concettuali della *Fundierung* fenomenologica (Mensch, 2001; Dodd, 2004; Leghissa, 2014). Certo, al narcisismo del filosofo giova di più pensare che la ragione di cui si sente custode lo autorizzi a fornire giustificazioni ultime. A partire da esse, lo stesso narcisismo, divenuto ormai delirio, sfocia nel desiderio di rendere la teoria filosofia parte integrante di un progetto di emancipazione dell'umanità dai vincoli della necessità. La visione husserliana a cui si è fatto qui riferimento invita però non tanto a una maggiore modestia, come se fosse qui in gioco solo un buon uso del desiderio di conoscere (il quale, per altro, non potrà mai andar disgiunto da un certo grado di eccesso e di follia), quanto a prendere atto che l'animalità dell'umano pone vincoli insormontabili a un esercizio della libertà intesa come creatività e autotrascendimento. Posto che la psicoanalisi, come afferma Derrida (1996), ci permetta di mostrare ciò che nella fenomenologia è rimasto sino a ora impensato, potremmo dire che davvero libera, nel solco di tale animalità, è solo la forza impersonale del desiderio.

Bibliografia

- Barbieri, M. (Ed.) (2007). *Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis*. Dordrecht: Springer.
- Blumenberg, H. (1987). *Le realtà in cui viviamo*. A cura di M. Cometa. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. A cura di G. Carchia. Bologna: il Mulino.
- Id. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Hrsg. von M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (2010). *Theorie der Lebenswelt*. Hrsg. von M. Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (2012). *Quellen, Ströme, Eisberge*. Hrsg. von U. von Bülow. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brooks, R.A. (1999). *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge (MA) – London: The MIT Press.
- Carr, D. (2009). *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Dell'Orto, F. (2015). *La genesi del tempo. Ricerche di fenomenologia genetica e generativa*. Pisa: ETS.
- Derrida, J. (1987). *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria*. A cura di C. Di Martino. Milano: Jaca Book.
- Id. (1992). *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*. A cura di V. Costa. Milano: Jaca Book.
- Id. (1996). *Spettri di Marx*. Milano: Cortina.
- Id. (2001). *Interpretazioni in guerra. Kant, l'ebreo e il tedesco*. A cura di G. Leghissa. Napoli: Cronopio.
- Dodd, J. (2004). *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Frege, G. (1961). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hildesheim: Olms.
- Gethmann, C.F. (Hg.) (1991). *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier.
- Gibson, J.J. (2010). *Un approccio ecologico alla percezione visiva*. A cura di V. Santarcangelo. Milano: Fabbri.
- Grathoff, R. (1989). *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hua VI: Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Von W. Biemel. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1983). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1985). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Hua XIX/1: Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter band, Zweiter teil*. Hrsg. Von U. Panzer. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (1988). *Ricerche Logiche. Volume primo*. A cura di G. Piana. Milano: il Saggiatore.
- Hua XXVII: Husserl, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. von T.

- Nenon – H.R. Se Dordrecht-Boston-London: Kluwer. Trad. it.: Husserl, E. (1999). *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*. A cura di C. Sinigaglia. Milano: Cortina.
- Hua XXIX: Husserl, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. von R.N. Smid. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.
- Leghissa, G. (2005). Quasi trascendentale. *aut aut*, 327, 149-163.
- Id. (2014). The Infinite Science of the Lifeworld: Steps Toward a Postfoundational Phenomenology. In B. Babich – D. Ginev (Eds.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* (49-68). Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London: Springer.
- Id. (2016). Uscire dal neolitico. Per un uso politico della nozione di postumano. In A. Bianchi – G. Leghissa (a cura di), *Mondi altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana a partire dal pensiero di Antonia Caronia* (43-58). Milano: Mimesis.
- Lorenz, K. (1974). *L'altra faccia dello specchio*. Trad. it. B. Ceppi. Milano: Adelphi
- Maynard Smith, J. & Szathmary, E. (2001). *Le origini della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Melandri, E. (1960). *Logica ed esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Id. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Mensch, J.R. (2001). *Postfoundational Phenomenology: Husserlian reflexions on Presence and Embodiment*. University Park (PA): The Pennsylvania State University Press.
- Paci, E. (1963). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1973). *Idee per una enciclopedia fenomenologica*. Milano: Bompiani.
- Id. (1990). *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Bompiani.
- Petitot, J. et al. (Eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Quine, W.V. (2004). *Dal punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*. A cura di P. Valore. Milano: Cortina.
- Ströker, E. (Hg.) (1979). *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Id. (1987). *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main: Klostermann.