

Introduzione

UGO UGAZIO
Università di Torino

Il 24 e 25 maggio 2012 si è svolto a Torino il convegno *Trascendentalità e traduzione. Di che cos'è traduzione l'esperienza?* Nelle pagine che seguono sono pubblicate alcune delle relazioni presentate in quell'occasione.

La domanda posta nel sottotitolo ha il compito di rendere meno solido il terreno su cui poggiano virtualmente i due termini del titolo, di portare cioè l'attenzione sul loro comune carattere trasformativo e di suggerire nel contempo come questo carattere mantenga comunque un legame con l'esperienza. Viene in mente, a questo proposito, la metafora cui Hegel ricorre nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «l'occhio dello spirito», che aveva finora cercato di indicare agli uomini l'altezza del cielo e il divino, dev'essere adesso costretto a guardare verso le cose terrene, verso quel che prende il nome appunto di «esperienza»¹. Benché le parole di Hegel si riferissero soprattutto a rivolgimenti appena trascorsi e non ancora completamente entrati nella mentalità storica corrente, il loro richiamo allo sguardo dello spirito che deve riuscire a cogliere nell'«esperienza» il terreno proprio della ricerca non ha bisogno di alcuna attualità. Non è difficile accorgersi che lo spirito non ha tradito il suo compito per il solo fatto di avere toccato terra ed essere stato forzato a guardare nell'«esperienza».

Sotto il nome di «trascendentale» aveva trovato posto, alla fine del sec. XVIII, quell'istanza razionale della filosofia europea che non aveva aderito senz'altro al prevalente empirismo delle scienze: così, se la razionalità della matematica aveva potuto mirare ad una completa spiegazione della natura e, di conseguenza, mirare al superamento della prova dell'esperimento, era solo perché della natura stessa era

1. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, p. 14; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, vol. I, pp. 6 s.

prevalsa l'idea di essere stata costruita secondo regole matematiche. Del resto, all'interno stesso dell'*Encyclopédie* il dibattito sulla scienza naturale, apertosi in realtà cento anni prima con Galilei e Descartes, era segnato dal contrasto tra le applicazioni della matematica alla fisica e le sorprendenti capacità chimiche degli organismi viventi. L'esigenza filosofica di razionalità prospettata dal *cogito* cartesiano era accompagnata, nell'ambito delle scienze di fatti, da una sorta di identificazione della razionalità con il modello meccanico². Notoriamente, però, la filosofia razionale, compresa quella propugnata dallo stesso Descartes, ha sempre rivendicato l'autonomia della ragione rispetto alla meccanicità naturale; nei grandi sistemi metafisici del sec. XVII, un ambito di libertà era sottratto alla necessità meccanica dell'insieme. Kant, che un secolo più tardi traeva le conseguenze di questo doppio regime della ragione, vedeva il diverso ruolo da assegnare alla ragione nell'ambito «pratico» e in quello «teoretico» a seconda appunto della libertà possibile: se la legge morale esige di essere rispettata, la legge di natura procede invece secondo un'inesorabile necessità meccanica. Solo nella *Critica del giudizio*, quest'alternanza delle «facoltà» troverà la sua collocazione nel giudizio teleologico, grazie al quale natura e libertà possono ricadere in un ciclo complessivo retto dalla facoltà immaginativa³.

Tuttavia, chi dovesse dire che cosa sia trascendentale si troverebbe certamente ancora in imbarazzo, non a causa del significato dell'aggettivo, bensì a causa del che cosa. Nessuna realtà in quanto tale, è trascendentale; trascendentali potrebbero essere semmai i principi che consentono la predicazione stessa del reale. In questo senso, sin dall'inizio, la filosofia si è interrogata, in termini precipuamente logici, su quel *proteron* che non può ritornare esso stesso come una delle realtà che gli si sottomettono. In termini riduttivi, si può dire

2. A questo proposito, cfr. A. Bitbol-Hespéries, *La vie et les modèles mécaniques dans la médecine du XVII^e siècle. Descartes face à la tradition médicale et aux découvertes de Harvey*, in F. Monnoyeur (a cura di), *Question vitales. Vie biologique, vie psychique*, Paris, Kimé, 2009, pp. 47-82.

3. È particolarmente significativo nel presente contesto ricordare che Deleuze chiude la sua lettura della teoria kantiana delle facoltà portando l'attenzione sul giudizio teleologico: il piano sul quale possono stare tanto la facoltà d'intendere quanto la facoltà di desiderare è il piano del finalismo, colto però da Deleuze come un piano dell'immanenza totale sul quale le cose accadono (G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963; tr. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant*, Napoli, Cronopio, 1997).

che il pensiero antico abbia inteso questo problema sotto il nome di analogia, che apparteneva in origine alla terminologia matematica ed indicava semplicemente la proporzionalità⁴. Non è stato però l'atteggiamento matematico a determinare l'assetto trascendentale: la generale matematizzazione delle scienze incominciata nel sec. XVII ha anzi rischiato di oscurare definitivamente il compito metafisico e di far apparire come legittima l'ipotesi di un Dio matematico⁵.

La provenienza premoderna del problema trascendentale non sminuisce affatto la rilevanza filosofica della scoperta cartesiana: questa scoperta non consiste né nel riproporre sotto la forma del *cogito* il plesso dei problemi legati all'*analogia proportionalitatis*, né nel cogliere la natura originariamente matematica delle operazioni mentali, né tanto meno nel separare nettamente, ricorrendo al dubbio radicale, il pensiero dall'estensione. La straordinaria scoperta delle prime due *Meditationes* cartesiane, che se fosse stata colta nella sua radicalità, secondo Husserl, avrebbe dispensato il suo autore dal ricorrere in termini metafisici ai concetti di Dio e dell'anima, consisteva invece nell'accesso diretto ai *cogitata qua cogitata*. Quest'uso dell'*epoché*, se fosse stato portato alle sue estreme conseguenze, avrebbe consentito al «soggetto» di restare integralmente fuori del mondo messo in parentesi, fuori da ogni spiegazione fisiologica o psicofisica, di cogliere quindi la sfera davvero immanente, quella che precede qualunque altra determinazione, compresi gli assiomi della matematica. Solo questa sfera, non sperimentale perché rigorosamente apodittica, sarebbe sfuggita a qualunque dubbio. L'unica sfera davvero apodittica non è dunque enunciata dall'*ego*, che dice *cogito*, né sta nel *sum* che s'intende come *cogitans*, ma è la pura immanenza dell'*ego*⁶.

4. È stato mostrato come possano essere ripercorse le connessioni tra l'aristotelismo luterano e i corsi frequentati da Kant a Königsberg e come poi queste connessioni consentano di accostare tra l'altro, *analogia entis* e trascendentale (F.V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2008).

5. L'improponibilità di quest'ipotesi è illustrata in H. Jonas, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, Genova, il melangolo, 1995.

6. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana*, VI, Den Haag, Nijhoff, 1954, pp. 74-84 e 392-412; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Un'introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, il saggiatore, 1961, pp. 100-110 e 410-431.

È ben vero che nel suo autofrattendimento Descartes ha contemporaneamente dato corso a quella distinzione tra obiettivismo e soggettivismo che segnerà fatalmente il pensiero europeo dopo di lui e determinerà l'esigenza di una riconsiderazione del compito filosofico. In altri termini, l'impegno cartesiano in vista di un razionalismo fondato in senso fisicalistico ha finito per includere nell'atteggiamento oggettivante anche il soggetto stesso dell'*epoché*, senza accorgersi che con la soggettività di questo soggetto era aperto il terreno della piena immanenza entro il quale poteva essere contenuto tutto quel che sarà poi messo in parentesi. L'errore dell'obiettivismo matematizzante delle scienze moderne è stato di credere di poter sottoporre al proprio metodo anche la soggettività che, operando l'*epoché*, ha reso possibili le varie scienze sperimentali: solo che tale soggettività non ha alcuno dei caratteri che rendono reali le realtà di cui si occupano le scienze positive. A dischiudere il terreno proprio della fenomenologia trascendentale. È stato però il fallimento del programma di una psicologia scientifica: che questo terreno sia strettamente soggettivo non indica alcuna arbitrarietà individuale, ma solo il carattere rigorosamente filosofico di quanto può essere esibito su di esso. Se dunque il singolo uomo empirico rientra *zur konstituierten Welt*, se ricade cioè tra i fatti del mondo ed è egli stesso un fatto, allora «la soggettività umana non è quella trascendentale, e le teorie della conoscenza di un Locke e dei suoi successori non erano che una messa in guardia dal "psicologismo", cioè dall'uso della psicologia a fini trascendentali»⁷.

La fenomenologia non muove dallo stato fisico del corpo proprio e delle cose circostanti, quindi nemmeno dall'anima nella sua congiunzione con il corpo: quel che la riguarda avviene nella soggettività universale ed è deciso unicamente nell'ambito della psicologia⁸. Su questo terreno, la posizione di Husserl si precisa come la posizione della trascendentalità assoluta. La soggettività universale che questa posizione comporta, cui appartiene anche un'«intenzionalità fungente», ha il suo unico modo di essere nella descrizione fenomenologica. Nella storia del pensiero l'alternativa ad una filosofia obiettivistica modellata sulla base del mondo già dato è la filosofia della «soggetti-

7. Ivi, p. 206; tr. it. p. 226.

8. Ivi, p. 212; tr. it. cit. p. 232.

vità trascendentale assoluta»⁹, avviata da Berkeley, Hume e Kant. La fenomenologia non ha però cercato, sulle orme dell'idealismo post-kantiano, di accedere al trascendentale attraverso uno sdoppiamento dell'io in puro ed empirico: ha tentato invece d'intendere la trascendentalità come il terreno proprio di una «coscienza in generale», si è chiesto cioè che cosa significhi avere una coscienza della natura come si ha una coscienza di sé, non diversamente in fondo dagli interrogativi delle contemporanee scuole neokantiane¹⁰.

La possibile vicinanza tra Husserl e Natorp, dunque, non riguarda tanto il problema dell'io puro¹¹, quanto piuttosto un più generale atteggiamento ricostruttivo della sfera ideale¹². Il metodo fenomenologico mira con l'aiuto di una psicologia trascendentale a stabilire, unicamente con mezzi propri, la soggettività universale correlativa al mondo già costituito; è questo mondo ad essere messo in parentesi. L'effetto non voluto dell'*epoché* cartesiana era di produrre l'apparente svuotamento dell'*ego*. La riduzione fenomenologica, in realtà, nella misura in cui accede in maniera trascendentale alla soggettività universale, non produce alcuno svuotamento, ma anzi riconduce le cose percepite nel mondo sensibile all'apriorità soggettiva spogliata di ogni residuo psicologico: in qualche modo, quest'impostazione è quella che Kant aveva dato inizialmente alla deduzione trascendentale nella

9. *Ibid.*

10. Soprattutto l'impostazione data da Cohen alla sua lettura di Kant intendeva essere una teoria dell'esperienza scientifica; l'impegno a contrastare il naturalismo e lo psicologismo, anche in Natorp, nasceva all'interno di questo contesto. Husserl si è mosso nello stesso ambito d'interessi: l'approdo alla *Lebenswelt* allarga semplicemente l'orizzonte genetico in vista dell'elaborazione di una «seria teoria della scienza» che abbia sostituito la «logicizzazione idealizzante» appunto con la *Lebenswelt* (ivi, p. 401; tr. it. cit. p. 418).

11. È noto come Husserl, nella seconda edizione delle *Ricerche logiche*, abbia soppresso il § 7 della *V Ricerca* e precisato di non condividere più il rifiuto dell'io puro nel modo in cui era stato da lui stesso espresso nella prima edizione (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, in *Husserliana*, XIX, Den Haag, Nijhoff, 1984, p. 372 ss.; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Milano, il saggiatore, 1968, p. 150 ss.).

12. Sul rapporto tra la psicologia di Natorp e la fenomenologia husserliana, cfr. M. Ferrari, *Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2012, pp. 5-69 (nel volume sono tradotti i testi di Natorp su Husserl); sulle presenze di Brentano e Natorp sotto il rispetto psicologico nella *V Ricerca*, cfr. B. Centi, *Il luogo dell'oggetto*. Brentano e Natorp nella Quinta ricerca logica di Husserl, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 121-147.

prima edizione della *Critica della ragion pura*¹³. Nessuna fondazione, infatti, può essere davvero tale se non è nel contempo anche «psicologica». La fenomenologia di Husserl e il neocriticismo di Natorp hanno condiviso la convinzione secondo cui nessuna oggettività è tale se non grazie alla soggettività e, per converso, nessuna soggettività è tale se non grazie all'oggettività. Spetta alla filosofia rigorosa il lavoro di separare gli aspetti fisiologici nei processi di apprendimento, compresi quelli delle scienze, dalla loro fondazione trascendentale. La ragione non può essere proposta come un fatto che si realizzi: sul terreno trascendentale, che Husserl certamente non restringe al solo ambito delle scienze, tutti i fenomeni sono ricondotti ad una normatività universale che li rende conoscibili. Anche all'ultimo Husserl può dunque essere attribuita «una pionieristica argomentazione contro il “mito del dato”»¹⁴.

I contributi che seguono mostrano, con grande varietà di prospettive, come il campo trascendentale diventi, dopo Kant, lo sfondo ineludibile di conflitti antichi e rimasti tali nonostante il progresso delle scienze naturali. Al piano trascendentale è rimproverato, tanto da parte dei pensatori dell'idealismo tedesco quanto da parte dei critici francesi della fenomenologia, di non essere in grado di accogliere la «vita» in tutte le sue dimensioni. È dunque un compito del pensiero quello di dischiudere un piano sul quale non sia già preliminarmente deciso di che cosa vi possa essere scienza: che questo piano non possa essere stabilito in termini matematici o logici non significa però che lo si abbandoni all'arbitrio delle scienze umane. Raymond Ruyer ha suggerito d'intendere tanto il lavoro della scienza quanto quello della filosofia come un lavoro di traduzione¹⁵.

13. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., p. 114 (tr. it. cit. p. 133); anche Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, III/1, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 118 s. (tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, p. 153).

14. Cfr. M. Ferrari, op. cit., p. 16; sulla *Gegebenheit* husserliana e sulla sua generalità cfr. R. Lanfredini, *Fenomenologia ed epistemologia*, in A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Firenze, Carocci, pp. 395-415.

15. Cfr. R. Ruyer, *La science et la philosophie considérées comme des traductions*, in «Les Etudes philosophiques», n. 1, 1963, pp. 13-20.