



FERNANDO MONTERO

Storicismo e apriorismo

ESTRATTO DA:
*Archivio di storia
della Cultura*
ANNO VI - 1993

MORANO EDITORE

STORICISMO E APRIORISMO *

È ben noto che lo storicismo, insieme allo psicologismo, fu oggetto degli attacchi di Husserl ne *La filosofia come scienza rigorosa*. Lo scopo del presente scritto è di riflettere sulle novità che apportò su questo problema lo studio del *mondo della vita*, a partire dalle *Meditazioni cartesiane* e, soprattutto, dalla *Crisi delle scienze europee*.

Semplificando al massimo il problema, *a priori* ha significato sempre per Husserl « validità universale e necessaria ». È un esempio la validità dei principi analitici che reggono la Logica formale. Il principio di identità o quello di contraddizione per Husserl, fin dal suo primo studio nelle *Ricerche logiche*, avevano validità per ogni forma di coscienza o per qualsiasi enunciato che evitasse il « controsenso », indipendentemente dall'epoca, dal livello culturale o dalla lingua posti in gioco. Però anche i principi concernenti le essenze materiali che appartengono alle differenti regioni dell'oggettività valgono *a priori*: gli assiomi matematici sono universalmente e necessariamente validi per ogni soggetto pensante, indipendentemente dalle condizioni psicologiche, dalle circostanze storiche o culturali; beninteso, sempre che si tratti di un soggetto che agisca logicamente.

Di conseguenza, si può stabilire che la fenomenologia husserliana, nella misura in cui ha discusso spinta dal bisogno di chiarire quello che era essenziale nella coscienza umana e nei suoi corrispettivi oggetti intenzionali, cioè dal momento in cui ha fissato la sua meta nell'esplorazione delle ragioni fondamentali che rendono intellegibile qualunque attività cosciente e i suoi oggetti corrispettivi –, adottò un trionfante *apriorismo*. Difatti, in qualsiasi campo dell'indagine ci si muovesse, sembrava evidente che la razionalità fondamentale che la fenomenologia husserliana andava

*Le citazioni dell'Autore delle opere di Husserl, in spagnolo, sono state riportate seguendo le seguenti traduzioni italiane: *La Filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Torino, 1975; *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Milano, 1982; *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Milano, 1960; *La crisi delle scienze europee*, a cura di E. Filippini, Milano, 1965; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino, 1976.

La citazione kantiana dalla *Critica della ragion pratica* è stata riportata dalla versione a cura di F. Capra e rivista da E. Garin, Roma-Bari, 1983.

cercando, doveva mantenersi in forme oggettive o, il che è lo stesso, doveva operare in forme di coscienza che valessero universalmente e necessariamente. Si può dire che Husserl abbia fatto proprio il pensiero formulato da Kant nel Prologo della *Critica della ragion pratica*: « niente di peggio potrebbe succedere (...) che se qualcuno, facesse l'inattesa scoperta che non vi è in nessun luogo, né vi può essere, conoscenza *a priori*. Ma di ciò non v'è pericolo. Sarebbe come se qualcuno volesse dimostrare mediante la ragione che non vi è ragione » (p. 13). Ogni volta che la ragione agisce deve sottomettersi alle esigenze dei principi logici di ciò che è essenziale, cioè delle forme di oggettività che costituiscono *a priori* i fondamenti razionali di qualunque situazione oggettiva. Come concepire un oggetto che non sia *uno*, cioè che non posseda una *unità* che prevalga benché cambino i suoi aspetti e le sue modalità, sempre che si tratti nel *medesimo* oggetto? E che senso può avere una attività della coscienza, una forma di condotta umana cosciente, che non sia vincolata *intenzionalmente* ad un oggetto, che non costituisca la presenza di questo oggetto? E, d'altra parte, come può un oggetto darsi senza che la sua oggettivazione si effettui in modo solidale con l'attività cosciente che decide la sua costituzione in quanto oggetto?

Ebbene, quello che interessa sottolineare è che questa *necessità* di ciò che vale *a priori* come fondamento razionale di qualsiasi oggettività significa anche il suo valore universale per ogni forma di coscienza. Sarebbe assurdo che il principio di identità lasciasse scoperti certi oggetti, così pure se non si applicasse a certe forme di coscienza o a certi soggetti che, tuttavia, operassero razionalmente. Allo stesso modo in cui è inconcepibile che un determinato oggetto possa costituire la sua oggettività senza che i suoi diversi aspetti o prospettive obbediscano alla *identità* che obbliga a coordinare questi aspetti – sempre che siano di un *medesimo* oggetto – è ugualmente impensabile che in qualsiasi momento vi siano persone che parlino di certi oggetti senza porre in gioco forme di coscienza che unifichino le loro diverse « apparenze » come aspetti di un *medesimo* oggetto. Persone, cioè, che non realizzino processi di *identificazione* mediante i quali si costituisca l'*identità* (*mismidad*) di ciò che sarebbe in ogni caso *un* oggetto.

Appare evidente che questa interpretazione *aprioristica* della coscienza o degli oggetti intenzionali porta con sé un certo compromesso con la storia. O, quanto meno, favorisce una interpretazione della storia che, quali che siano gli andamenti del suo corso, tenderebbe a rispettare la validità *a priori* dei principi ontologici e delle strutture essenziali valide nella coscienza e nel suo mondo oggettivo. E se si intende per « storicismo » quella dottrina che difende la tesi per cui ogni teoria o concezione umana, quale che sia l'ambito culturale cui appartiene, è condizionata dalla sua situazione storica e ha valore nella misura in cui appartiene a un determinato momento storico, non vi è dubbio che l'*apriorismo* è antitetico allo *storicismo*. In altri termini, per l'*apriorismo* la validità dei principi teoretici e pratici è indipendente da qualsiasi circostanza storica; e, a meno

che non li si formuli o li si intenda erroneamente, nella loro comprensione e applicazione non può influire nessun fattore che dipenda dalla situazione storica di chi ne fa uso.

È dunque comprensibile che Husserl respinga ne *La filosofia come scienza rigorosa* lo storicismo di Dilthey. Infatti la teoria della « formazione della coscienza storica », così come l'aveva esposta Dilthey, « distrugge, ancor più radicalmente di uno sguardo complessivo sulla lotta dei sistemi, la fede nella universale validità di ciascuna, quale che sia, delle filosofie che si sono dedicate ad esprimere la connessione del mondo in modo convincente e con una connessione di concetti » (p. 61). Cioè, come dice poco più avanti, « lo storicismo, se è elaborato conseguentemente, trapassa in soggettivismo estremo » (p. 62). Di fatto, « l'idea della scienza è sovratemporale, il che vuol dire che non riceve alcuna limitazione dallo spirito del tempo (...) Scienza è titolo di valore assoluto intemporale. Ogni valore siffatto, una volta scoperto, appartiene da allora in poi al tesoro dei valori di *tutto* il resto dell'umanità e determina manifestamente sia il contenuto materiale della cultura, della saggezza e della *Weltanschauung* che il contenuto della filosofia della *Weltanschauung* » (p. 72). Le *concezioni del mondo* possono essere differenti e antitetiche; possono configurare l'immagine del mondo nella maniera più varia secondo le credenze e i valori che dominano ciascuna di esse. Le « *Weltanschauungen* possono lottare l'una con l'altra; solo la scienza può decidere e la sua decisione porta il sigillo dell'eternità » (p. 78).

Walter Biemel, nella sua Introduzione al carteggio tra Dilthey e Husserl in merito alle critiche che quest'ultimo aveva mosso allo storicismo ne *La filosofia come scienza rigorosa*, riassume lucidamente i punti cruciali della polemica: « L'opposizione tra le concezioni di Dilthey e Husserl sull'essenza della filosofia risiede fondamentalmente nelle loro differenti posizioni intorno alla storia. Mentre per Dilthey questa è essenzialmente il luogo in cui si sviluppa lo spirito, in cui si attualizza la sua comprensione, per Husserl in questo periodo la storia è piuttosto il luogo in cui l'idea *si volge* oscuramente in apparenza, e pertanto deve purificarsi mediante una intuizione di essenze che faccia astrazione dalla fatticità storica ».

Indubbiamente, fino al 1929, anno delle *Meditazioni cartesiane*, la storia è assente dallo scenario della fenomenologia husserliana. Non solo perché questa culmina nella intuizione delle *essenze* che regolano a priori le funzioni della coscienza o la costituzione delle corrispondenti oggettività, ma anche perché nel panorama delle situazioni che formano il « punto di partenza » della ricerca fenomenologica e che costituiscono un *mondo*, poco contava la storicità che si esprimeva in questo spettacolo mondano. La logica formale che si sviluppa nelle *Ricerche logiche* e che ha come tema centrale l'enunciato e i principi analitici che lo reggono, poteva contare sul fatto che la sua struttura è invariabile lungo la storia. A partire dalla prospettiva della logica dell'enunciato, il *mondo* appare solo come l'idea della legittimità (*Vertraeglichkeit*) dei giudizi regolata da principi logico analitici, sui quali non può incidere nessuna vicissitudine storica:

« È assurdo dubitare che il decorso reale del mondo, il mondo in sé nella sua contestualità reale, possa entrare in contrasto con le forme del pensiero », dice nella VI delle *Ricerche logiche* (§65, p. 501).

Tuttavia nelle *Idee per una fenomenologia pura* si imposta con maggiore ampiezza il problema del *mondo circostante* (*die Umwelt*) come « punto di partenza » della ricerca fenomenologica, dato nell'« atteggiamento naturale ». È evidente che la considerazione del *mondo* come universo degli oggetti, correlato della totalità attuale e potenziale delle attività della coscienza, poteva favorire la possibilità che si prestasse attenzione al suo corso storico. In effetti, la mondanità indica fundamentalmente per Husserl la totalità delle esperienze che si svolgono dentro gli orizzonti temporali e spaziali in cui accade ogni evento. Pertanto, una temporalità attribuita al *mondo* come totalità di situazioni oggettive empiriche poteva essere interpretata come una storicità che si modula nella diversità successiva delle concezioni del mondo. Tuttavia, la fenomenologia di Husserl nel momento in cui si sviluppa come una Logica trascendentale, continua a prescindere dalla storicità che potrebbe riguardare il suo « punto di partenza », il *mondo circostante* che costituisce il terreno sul quale si costruisce qualunque ricerca sulle funzioni della soggettività che possano costituire le situazioni oggettive che riempiono questo mondo.

Ecco perché, nel periodo che va dal 1900 fino al 1929, periodo in cui appaiono le *Idee per una fenomenologia pura*, la storia è assente dalla problematica di Husserl, se non per attaccare lo storicismo. E non solo perché la sua metodologia era orientata al ritrovamento di essenze fornite di una validità *a priori*, estranee a qualsiasi contingenza temporale o storica, ma anche perché la dimensione storica che potevano possedere gli stati delle cose che riempiono il *mondo circostante* era stata cancellata da esso. Attento ai problemi epistemologici nel loro aspetto rigorosamente logico, Husserl ritenne di poter assumere come « punto di partenza » o « filo conduttore » delle sue indagini un *mondo circostante*, nel quale contava solo la natura spazio-temporale delle esperienze, come se si trattasse di un campo empirico nel quale non avessero influito gli accadimenti storici né tantomeno le costruzioni teoriche, scientifiche o culturali edificate su di esso, e che si sono trasformate lungo la storia. In altri termini, il *mondo circostante* che si apre ora alle ricerche fenomenologiche forma un sostrato su cui si elevano le costruzioni culturali storiche e che, nel suo configurarsi come sostrato, è costituito unicamente dalle esperienze e dagli orizzonti temporali e spaziali che si suppone siano indifferenti alle variazioni delle formazioni culturali che sostengono.

La situazione cambia profondamente quando, a partire dalle *Meditazioni cartesiane* e, in maniera più ampia nella *Crisi delle scienze europee*, viene affrontato il problema del *mondo della vita concreto*. Si tratta in effetti del mondo che si manifesta nella vita umana sotto le forme *concrete* delle varie creazioni culturali che hanno attraversato la storia. La comparsa del termine « vita » è significativa in quanto ci fa capire come adesso Husserl non si confronti più con il mondo inteso come mero scenario delle

attività teoretiche, come un mondo prescientifico che in tanto vale in quanto sostrato delle teorie rigorose. Adesso il *mondo* si è convertito nello scenario di ogni attività vitale realizzata dall'uomo. E certamente, questa vitalità doveva registrare le forme di condotta che possiedono una marcata impronta storica.

Pertanto, la *concrezione* che si attribuisce al nuovo *mondo della vita* assume la natura storica delle sue componenti. In effetti, è evidente che il *mondo circostante* delle *Idee*, come semplice sostrato di esperienze segnate dall'orizzonte dello spazio e del tempo, peccava di una astrazione che mal si conciliava con il suo carattere di mondo dell'« atteggiamento naturale », quale pretendeva essere, e di « punto di partenza » delle ricerche fenomenologiche. A rigore, questo mondo circostante sembrerebbe essere più il risultato di una astrazione teorica che un autentico materiale anteriore a ogni indagine filosofica.

È perciò importante avvertire che il *mondo della vita concreto* è formato dalle situazioni oggettive che portano in sé la modalità storica della loro formazione. È il mondo delle cose di cui ci occupiamo nella nostra vita quotidiana, nelle quali si sono incrostate le interpretazioni che di esse ha forgiato il momento storico in cui viviamo o i tempi passati, le cui acquisizioni hanno ancora validità nel presente. Nel nostro *mondo della vita concreto* troviamo un Sole che da sei secoli rappresenta il centro dell'orbita terrestre; incontriamo veicoli la cui invenzione non va molto oltre il secolo che sta per concludersi, e templi che sono la testimonianza di credenze religiose nate in momenti determinati della storia. Inoltre, esso è formato da una materia costituita da atomi, in accordo con teorie fisiche che, fin dagli ingenui inizi nella Grecia classica hanno finito per imporsi negli ultimi secoli.

Di conseguenza, il *mondo della vita concreto* non consta più solo di quelle esperienze che sono il sostrato della presenza delle cose corporee, contrassegnato da uno spazio e da un tempo meramente formali. La sua *concrezione* significa che è costituito da queste stesse cose corporee, con tutto il bagaglio di elementi culturali che in esse si è depositato stabilendone il significato; cosa che, a diversi livelli di informazione ci consente di comprenderle o utilizzarle. In altri termini, il *mondo della vita concreto* afferisce sempre a un ambito culturale, quello dei soggetti che lo vivono in un determinato momento storico. E per questo vale come « punto di partenza » per la ricerca fenomenologica. Questa cioè dovrà indagare le attività della coscienza che hanno costituito la sua oggettività e dovrà registrare i diversi livelli della sua costituzione, dalle esperienze elementari che decidono la presenza delle cose materiali, fino alle funzioni più complesse della ragione che stabiliscono l'oggettività scientifica, la validità dei valori etici, religiosi e estetici che si plasmano nelle cose e le convertono in « beni » per queste diverse forme di comportamento.

Già nel 1929, nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl imposta il problema del *mondo della vita concreto* in questi termini. Nel pa-

ragrafo 43 dice: « Al mondo (...) appartengono oggetti con predicati 'spirituali', che per loro origine e senso rimandano a dei soggetti o, in generale, a soggetti estranei ed alla loro intenzionalità di costituzione attiva. Lo stesso vale per tutti gli aspetti culturali (libri, strumenti, opere d'ogni genere) che per tanto portano con sé in pari tempo il senso esperienziale dell' 'esserci per ognuno' » (p. 142). Più avanti, nel paragrafo 58, insiste sulla appartenenza del *mondo della vita concreto* alle diverse comunità umane che lo vivono. Inoltre, il fatto che *questo mondo* abbia lo stesso valore per tutta l'umanità, cioè che lo viviamo come condiviso da tutti gli esseri umani, « non esclude, né a priori né di fatto, che gli uomini di uno stesso mondo possano vivere in una comunità culturale molto rara o addirittura nulla, per cui essi costituiscono ambienti culturali diversi come mondi concreti di vita (*als konkreten Lebenswelten*), in cui vivono attivamente o passivamente le società relativamente o assolutamente separate. Ogni uomo innanzitutto non intende che il *suo* ambiente concreto, formato di un nocciolo e di un orizzonte rivelato; egli intende anzi la sua cultura appunto come uomo di una società che ha storicamente formato questa cultura. Una comprensione più profonda che schiude l'orizzonte del passato come fattore determinante per l'intelligenza del presente, è per principio possibile per ciascun membro di questa comunità; questa possibilità gode di un certo carattere di originarietà possibile solo per lui non essendo accessibile ad un uomo che appartenendo ad un'altra comunità entri in rapporto con la prima comunità » (p. 185.)

Spero mi si scusi la lunga citazione, ma difficilmente si sarebbe potuto rendere in una sintesi tanto precisa quella che era non solo la concezione del *mondo della vita concreto* delle *Meditazioni cartesiane*, ma anche quello che, con lo stesso titolo, si affronta ne *La Crisi*. Più ancora, nei passi precedenti delle *Meditazioni cartesiane* si fa riferimento a una « pluralità » e « diversità » di *mondi della vita concreti* appartenenti a distinte comunità culturali, che ne *La crisi* non sono sottolineate con la stessa enfasi. D'altra parte, in quest'ultima opera, come pure nella Introduzione a *Esperienza e giudizio*, si insiste sul fatto che il *mondo della vita concreto* è costituito non solo dal livello delle esperienze elementari che abbiamo delle cose (quello che in *Esperienza e giudizio* viene chiamato *mondo della vita originario*), ma anche dai « sedimenti » (*Niederschlage*) culturali che in esse si sono depositati. È interessante considerare, ad esempio, che il paragrafo 34-e de *La crisi* si intitola: « Le scienze obiettive come formazioni (*Gebilde*) soggettive, in quanto rientranti in una prassi particolare, quella teoretico-logica, e nella piena concrezione del mondo-della-vita ». Indubbiamente le teorie non sono cose, come le pietre, le case o gli alberi. « Sono totalità logiche (...). Ma anche questa idealità, come qualsiasi altra, non muta nulla al fatto che sono formazioni umane connesse per essenza alle attualità e alle potenzialità umane, e che quindi rientrano nella concreta unità del mondo-della-vita, la cui concrezione dunque ha una portata maggiore di quella delle cose » (p. 158).

A questo punto, prima di passare a una riflessione complessiva sul significato del *mondo della vita concreto* nella realizzazione della fenomenologia come Logica trascendentale che indaga le funzioni della soggettività che costituiscono questo *mondo*, vorrei mettere in luce due aspetti di esso. Il primo è già stato segnalato quando ha fatto la sua comparsa il *mondo circostante* (*die Umwelt*) nelle *Idee per una fenomenologia pura*: il *mondo della vita concreto* continua ad essere « punto di partenza » (*der Ausgang*), « filo conduttore » (*der Leitfaden*), « indice » (*das Index*) per quelle ricerche che intendono decostruirlo mettendo allo scoperto le attività della coscienza che hanno deciso la sua oggettivazione. Nonostante l'enfasi che Husserl mette nella descrizione delle sue strutture ideali, della sua manifesta razionalità, non si tratta dell'esito della sua ricerca fenomenologica ma solo di uno spettacolo che procura i materiali per realizzare tale ricerca. E questa giungerà a compimento solo quando renda manifeste le funzioni della coscienza che costituiscono l'oggettività del *mondo della vita concreto*. Quando, cioè, siano state scoperte le strutture fondamentali di esso che rivelano le attività soggettive, le quali decidono della sua presenza e della sua validità oggettiva. Tali strutture costituiscono, nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, il *mondo primordiale*. E sono queste che posseggono l'*apriorismo* che concerne tanto le funzioni della coscienza necessarie e universali per ogni attività soggettiva, quanto le oggettività del mondo che condizionano in maniera universale e necessaria ogni oggettivazione concreta. Il *mondo primordiale* è costituito dalla spazialità e dalla temporalità originarie che hanno valore in ogni ritensione o anticipazione temporale o in ogni localizzazione spaziale; così come per l'individualità identificabile delle cose e per la legalità analitica che decide la loro struttura ontologica primaria. E, soprattutto, possiede un vincolo intenzionale con la soggettività che pone la sua oggettività.

Ma, in secondo luogo, il *mondo della vita concreto* è affrontato ne *La crisi delle scienze europee* in una prospettiva storica che sviluppa in maniera ampia quella che veniva indicata nel testo delle *Meditazioni cartesiane* che abbiamo in precedenza riportato. Di contro alle diffidenze verso la storia che dominavano *La filosofia come scienza rigorosa*, ora Husserl afferma con forza la storicità che domina nella filosofia e che la sua fenomenologia assume totalmente. Fin dalle prime pagine egli dichiara apertamente che « riconsideriamo la storia della nostra attuale umanità. Potremo giungere a comprendere noi stessi a trovare perciò un intimo punto di riferimento, soltanto chiarendo quel senso unitario che le è innato fin dalla sua origine insieme col compito nuovo, che costituisce la forza di propulsione di tutti i tentativi filosofici » (§ 5, p. 43). E noi, « in quanto filosofi, per quanto riguarda quei fini che sono indicati dal termine 'filosofia', per quanto riguarda i concetti, i problemi, i metodi, siamo *eredi* del passato. È chiaro (...) che occorrono esaurienti *considerazioni storiche e critiche* per giungere, *prima di qualsiasi decisione*, a un'auto-comprensione radicale » (§ 7, p. 46). E più avanti, nel paragrafo 15, insiste: « Soltanto così, noi che, oltre ad avere eredità spirituali, siamo profondamente intrisi

del divenire storico-spirituale, solo così abbiamo un compito veramente nostro » (p. 99).

Certamente, questa enfasi per la condizione storica della filosofia è motivata in buona parte dalla convinzione che nella filosofia attuale si mantiene vivo lo spirito che aveva pervaso la filosofia greca e che per la prima volta aveva sostenuto un ideale della vita umana dominato dalla razionalità. Il rifiuto degli irrazionalismi che negli anni '30 si sviluppavano in modo preoccupante, così come dei movimenti pragmatisti che esaltavano l'efficacia della tecnica a livello di una idolatria distruttrice degli autentici valori dell'umanità, l'espansione di dottrine « oggettiviste » che facevano dello scientismo un culto che impoveriva la potenza creatrice della ragione -, tutto ciò portava Husserl a invocare la restaurazione di una filosofia che recuperasse la fede negli ideali del pensiero greco, indirizzata verso compiti universalmente validi.

Tuttavia questo patetico appello alla razionalità nata con il pensiero greco poteva giocare un ruolo nella filosofia husserliana solo nella misura in cui si fosse incorporata nella sua propria metodologia; in altri termini, in quanto rimanesse inquadrata in qualche modo nei contenuti e nei compiti assegnati alla ricerca fenomenologica. E ciò poteva accadere solo se il *mondo della vita concreto*, come « punto di partenza » delle sue ricerche, avesse segnalato questa storicità che includeva l'eredità razionale del pensiero greco come uno dei suoi elementi fondamentali. Allo stesso modo in cui, nel nostro *mondo della vita concreto*, che ci appartiene in quanto uomini del secolo XX, è iscritto l'eliocentrismo di Copernico o la teoria atomica della fisica moderna, vi appartiene anche il lascito della razionalità che abbiamo ricevuto dalla filosofia greca e che si è concretizzato nel diritto romano, nella nuova scienza rinascimentale, nella tecnologia del nostro tempo e nella vocazione filosofica che, in forme molto varie, è stata presente nella nostra storia.

Balza dunque allo sguardo che l'appello al *mondo della vita concreto*, con la sua manifesta storicità introduceva un elemento nuovo della metodologia fenomenologica che, come si è già detto, era stato assente nella sua impostazione fino al 1929, e che era stato rifiutato apertamente ne *La filosofia come scienza rigorosa*. Questo dunque ci obbliga a reimpostare il problema dell'*apriorismo*. Se questo indica una validità *universale e necessaria* che deve perciò valere per *tutto* il corso della storia, in che misura può essere affetto dalla comparsa di una storicità negli stessi materiali che costituiscono il « punto di partenza » della fenomenologia, cioè nel *mondo della vita concreto*? Non si correva piuttosto il rischio che questo *apriorismo* si convertisse in un evento meramente *storico*, ascritto a determinate epoche, relativo alla sua mentalità e, pertanto, privo di una autentica validità per tutta la storia dell'umanità?

Indubbiamente il fenomenologo, fedele ai suoi principi, potrebbe sempre addurre che i fatti storici, il contenuto concreto della storia, appartengono alla sfera del contingente, ciò che la riduzione fenomenologica pone in parentesi e elimina dalla sua analisi a beneficio dell'essenziale

in qualunque oggettività. L'interpretazione tolemaica del sole come un astro che gira intorno alla Terra così come la versione copernica dell'eliocentrismo, non incidono se si sosteneva, all'interno dell'analisi di una Logica formale fenomenologica, che l'oggettivazione di qualsiasi cosa esige l'affermazione del principio di identità come struttura essenziale di ogni oggetto. Pertanto la fenomenologia poteva sostenere che la riduzione eidetica, l'intuizione di ciò che è essenziale in ogni oggetto e in ogni attività della coscienza, di ciò che possiede una validità *a priori*, non dipendeva in assoluto dalle vicissitudini storiche e dai contenuti mutevoli che avrebbe potuto mostrare qualunque *mondo della vita concreto*.

Tuttavia la difficoltà riappare se si considera che qualsiasi riduzione fenomenologica deriva dal *mondo della vita concreto* che è proprio del fenomenologo che realizza tale riduzione. Poiché questo *mondo* non offre soltanto i materiali con cui ha a che fare l'analisi fenomenologica, ma costituisce anche il « filo conduttore », l'« indice » della sua realizzazione. Più ancora, la fenomenologia fu sempre rispettosa verso questo materiale offerto dai fenomeni che integrano il *mondo circostante* o il *mondo della vita concreto*, cioè le situazioni oggettive che si rendono presenti nell'atteggiamento naturale. Nelle *Idee per una fenomenologia pura* si era già affermato che « ciò che viene messo in parentesi non è cancellato dalla lavagna fenomenologica, ma, appunto, messo soltanto in parentesi e, con ciò, provvisto di un indice. Ma con questo indice esso rientra nel tema principale della ricerca » (p. 161). Questo « indice » servirà a mettere in risalto l'essenziale di ciò che è stato fenomenologicamente posto in parentesi o a ridurlo alla sua stretta fenomenicità, prescindendo dalla sua pretesa di essere una realtà assoluta, trascendente la coscienza che se ne ha. Ma, in definitiva, il *mondo della vita concreto*, con i suoi peculiari contenuti storici rimane mantenuto come « punto di partenza » della ricerca, o come « filo conduttore » per la ricerca dei suoi condizionamenti essenziali. E, nella seconda delle *Meditazioni cartesiane* (§ 15) insiste sul fatto che « mediante l'*epoché* universale sull'essere o sul non-essere del mondo, noi non abbiamo perduto senz'altro il mondo stesso per la fenomenologia; noi continuiamo a mantenerlo solo *qua cogitatum* ». Lo conserviamo, cioè, in quanto oggetto per la coscienza, ma con le peculiarità del suo concreto contenuto storico e, cosa fondamentale, come « punto di partenza » e « filo conduttore » per le indagini fenomenologiche che da esso dipendono.

Dunque, il rigore della fenomenologia, che ripudia ogni speculazione, costruzione teorica in forma di inferenza deduttiva o ipotesi su presunte entità che oltrepassino la stretta presenza fenomenica, la obbligava ad affermare che qualsiasi struttura oggettiva o funzione logica individuata come essenziale, possedeva validità nella misura in cui si trovasse a partire da un *mondo della vita concreto*, quello proprio del fenomenologo che realizza questa ricerca. Il valore *a priori* posseduto da ogni oggettività essenziale o attività oggettivante che pretenda essere universale e necessaria, poteva mantenere questa pretesa, nella misura in cui si rendesse

esplicito che il suo ritrovamento fosse avvenuto a partire dal *mondo della vita concreto* che il ricercatore sperimenta.

È indiscutibile che le essenze *a priori* ostendono una validità universale, cioè estesa a *tutto il mondo della vita concreto* di cui abbiamo notizia. La divisibilità infinita dello spazio, ad esempio, non solo ha valore per quello spazio che si estende nel nostro mondo, quello in cui viviamo noi, uomini del XX secolo, ma la proiettiamo anche sulle concezioni geometriche di altri tempi, e ci serve da canone per giudicare la loro correttezza. Senza dubbi una elementare cautela fenomenologica obbliga a riconoscere che questa validità con cui giudichiamo quel che è essenziale per certi determinati oggetti la mettiamo in gioco noi, a partire da quel *mondo della vita concreto* che ci appartiene. E che possiamo estenderla ad altre concezioni o ad altri *mondi* solo a partire dalla prospettiva che ci offre quello che è nostro, quello del nostro momento storico.

Va detto che, per mantenere questo rapporto dell'essenziale o *a priori* con il *mondo della vita concreto* che ci appartiene, non ho fatto cenno della varietà delle interpretazioni che una tesi su certe essenze ha potuto avere nel corso della storia. È noto, per fare un esempio, che il principio di contraddizione è passato per formulazioni molto differenti, che ne toccano profondamente il significato, a partire dai tempi in cui fu intravisto da Parmenide come incompatibilità tra l'essere e il non-essere, fino ad arrivare alle formule analitiche che escludono la veracità coincidente di « p » e « non-p ». Tuttavia ho evitato questa argomentazione perché l'apriorista potrebbe sempre addurre che le versioni differenti da quella attuale (o da quella che comunque egli considera giusta) sono erronee e non presuppongono alcun discredito per la formulazione rigorosa di tale principio logico.

Per evitare dunque una tale discussione che potrebbe essere interminabile e che non va al nocciolo della questione, mi sono attenuto a qualcosa di più elementare e decisivo per una considerazione fenomenologica: l'avvertenza che il *mondo della vita concreto* che ci appartiene attualmente, è il « punto di partenza » e il « filo conduttore » per indagini fenomenologiche che portino alla luce ciò che è essenziale, e che, di conseguenza, la validità delle oggettività e delle funzioni logiche che in tal modo si accreditano come essenziali sarà vincolata ineludibilmente alla loro appartenenza al *mondo della vita concreto* che ha propiziato il loro rinvenimento.

Detto in modo più diretto, sostengo che questa validità che pretende essere *a priori* è *relativa* al momento storico in cui si vive il *mondo concreto* che costituisce l'orizzonte della sua formulazione. È possibile che ciò suoni come relativismo. Si tratta di una critica che non intendo eludere. Difatti il *relativismo* è censurabile solo quando contraddice se stesso e appare come un assolutismo travestito; se sostiene cioè che il principio di relatività di ogni teoria rispetto a un momento storico o a una qualunque prospettiva possiede un valore assoluto come tale principio. Ma non ho sostenuto questo: in conseguenza della affermazione che tutto ciò che si manifesta come essenziale è vincolato alla situazione storica in cui si afferma, e al

mondo della vita concreto da cui si parte, bisogna affermare che questa tesi ha validità per una prospettiva fenomenologica propria del nostro tempo. Bisogna infatti riconoscere che la fenomenologia è un movimento filosofico caratteristico del secolo XX e come tale deve essere preso, sotto pena di lanciarsi in speculazioni e congetture gratuite.

Tuttavia, per concludere, desidero avvertire che l'interpretazione storicista dell'*a priori* che ho qui abbozzato non presuppone affatto la sua soppressione. Al contrario, mi indurrebbe a definire l'*apriorismo* come una condizione trascendentale del pensiero umano in ciascuna delle sue manifestazioni. Ogni opinione, tesi o oggettività conosciuta si costituiscono in accordo con strutture oggettive o con principi logici che pretendono di valere *a priori*. Si tratta cioè di una pretesa necessaria per ogni forma di coscienza oggettivamente. Una qualunque attività di coscienza non potrebbe esercitarsi o manifestarsi se non potesse contare sulla possibilità della sua comunicazione universale. E quest'ultima non solo suppone dei significati che possono essere condivisi, ma anche dei principi ontologici essenziali che valgano per tutti. Non potrei parlare se non ritenessi possibile che le mie opinioni possano essere quanto meno comprese da quelli che mi ascoltano. A maggior ragione, i principi ontologici che, per il loro valore fondamentale rispetto a qualunque situazione oggettiva, posseggono una formulazione *a priori*, hanno validità *come se* fossero universali e necessari. Questione distinta è che tale pretesa possa essere confermata dai fatti o dagli eventi della comunicazione umana. Non sarebbe la prima volta che la difficoltà per ottenere il pieno compimento di certi principi abbia costretto a rettificare gli stessi.

Ma ciò che mi preme sottolineare è che questa « pretesa » di validità *a priori* dei principi ontologici che segnano le condizioni necessarie e universali del pensiero e della sua comprensione intersoggettiva non è banale, né può essere sminuita benché si trovi ristretta dal suo vincolo con il *mondo della vita concreto* che le appartiene, cioè benché si tratti di una validità rispetto a principi la cui formulazione e il cui contenuto devono essere considerati relativi a un momento concreto della storia, suscettibile pertanto di essere modificata se lo richiedono il coordinamento generale di questi principi e la loro efficacia per dar ragione di nuove situazioni o esperienze. Al contrario, ricorriamo necessariamente a questi principi *come se* la loro validità *a priori* avesse le più salde garanzie di validità. Mi si consenta di ricorrere al precedente delle « Idee trascendentali » di Kant: benché problematiche e inconoscibili, nel senso rigoroso della parola, le idee di « mente » (*Gemut*), « libertà » e « concerto generale delle leggi » (*l'Intellectus archetipus*, secondo la terminologia kantiana) sono necessarie per l'esercizio della ragione teoretica o pratica o del giudizio teleologico. Facciamo uso di esse *come se* fossero strutture assolute di piena evidenza. Perché senza di esse non avanzerebbe la conoscenza o la condotta pratica, e la ragione cadrebbe in un totale sconcerto.

Ebbene, la validità *a priori* è una « pretesa » dei principi ontologici che segnano le condizioni fondamentali del *mondo della vita concreto* che non

può essere ignorata per il fatto che il suo uso è promosso necessariamente. E questo *apriorismo*, questa « presunzione » di validità universale e necessaria è condizione ineludibile perché si intavoli il dialogo con altre genti, con altre culture, *come se* la loro condotta e il loro linguaggio fossero retti dallo stesso *a priori*. Solo la pratica del dialogo o l'interpretazione della condotta teorica e pratica altrui potranno scoprire i limiti di questo *a priori*, le sue carenze e la possibilità di essere sostituito da un altro *a priori*. Se mi si consente l'espressione, direi che ogni *a priori* è provvisorio, ma che, pur facendo assegnamento su questa provvisorietà, una condotta teoretica o pratica non può funzionare senza la pretesa che i suoi principi valgano universalmente e necessariamente.

FERNANDO MONTERO
(trad. di Alessandro Stile)