

L'Europa di Husserl¹

Qualcosa di estremamente peculiare appartiene all'Europa, qualcosa in noi di sensibile anche per gli altri gruppi umani i quali, a prescindere dal calcolo dell'utilità, vi trovano, nella costante volontà della preservazione spirituale, un motivo per europeizzarsi. Noi invece, se abbiamo una retta comprensione di noi stessi, per esempio, non ci indianizzeremo mai.

... in età moderna il rapporto originario tra logica e scienza si è stranamente rovesciato.

Edmund Husserl²

La nostra questione è l'*Europa di Husserl*. Desidero affrontarla qui da un'angolazione che può essere grossomodo descritta come *morale e politica*. Vedremo tuttavia tra breve come la diretta valutazione morale e politica del razionalismo egologico trascendentale dia luogo a due linee di «giudizi» divergenti (la prima evidenzia la sua forza e la sua grandezza, l'altra, al contrario, la sua ambiguità, persino la nocività), senza che sia possibile trovare in una tale constatazione duplice e

¹ «L'Europe de Husserl», testo di una conferenza intitolata «Métaphysique et politique: L'Europe selon Husserl» tenuta al primo Colloque franco-péruvien de philosophie (Lima, Perù, maggio 1989), inizialmente pubblicato in *Moral y Política, Actas del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía*, Aretè, Lima, Volumen Extraordinario, 1990, pp. 127-147; ora in *Écrits logiques et politiques (ELP)*, Galilée, Paris 1990, pp. 37-58.

² [E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, ed. it. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1965 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Den Haag 1936/1954 [*HuaGW VI*]), p. 333-(320), mod.]

contraddittoria le *ragioni* di questa discrepanza propria della fenomenologia. Ora, se non ne troviamo le ragioni, non saremo in grado di chiarire o superare il disagio nel quale ci lascia la determinazione husserliana dell'Europa come «forma spirituale»³ e di conseguenza non saremo nemmeno in grado di farci un'idea sufficiente del dovere morale e del compito politico che incombono su di *noi*, odierni «Europei».

Ha però senso attraversare metà del pianeta solo per intrattenere, con le ambiguità di un pensiero concluso mezzo secolo fa e senza poterne ricavare neppure una luce sulla situazione attuale, gli intellettuali (e più precisamente i filosofi) di una nazione che certamente conosce più di noi questa situazione – se non altro perché è tra i Paesi che più ne pagano le spese? Là dove si costituisce la realtà politica, e più precisamente dove questa fa sentire la sua crudeltà ed è al tempo stesso più opaca e più urgente, proprio là bisogna che la filosofia politica si intenda come un obbligo politico, oppure taccia.

La filosofia è, però, quella che è – e una delle sue peculiarità è la *lentezza*. A meno che non desideri applicare vuote generalità a realtà incomprese, la filosofia deve acconsentire ad accostare il suo oggetto, tanto maggiormente quando questo è più concreto, soltanto di traverso o ritornando ulteriormente su di sé. Non certo per tentare ancora una volta, e ancora una volta invano, di interiorizzare l'oggetto nella sua rappresentazione, ma perché la filosofia nulla veramente pensa se il modo in cui lo pensa non si mette in discussione persino nella sua stessa possibilità. Ecco perché, per comprendere e giudicare l'Europa di Husserl da un'angolazione morale e politica, dobbiamo sforzarci di rintracciare *la situazione logica* del discorso che tratteggia una simile «forma spirituale». Credo che, così facendo, raccoglieremo abbondanti frutti.

³ [*geistige Gestalt*.]

Cominciamo anzitutto modestamente, ricordando i tratti principali che vanno a comporre questa forma, così come vengono abbozzati nei testi in cui Husserl si occupa dell'Europa. Questi testi sono essenzialmente, andando a ritroso nel tempo, la Conferenza di Vienna (7-10 maggio 1935) intitolata *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, l'introduzione di *Logica formale e trascendentale* (1929) e la quarta *Ricerca logica* (1901)⁴. Eccone i punti salienti:

(a) L'umanità di qualsiasi umanità consiste nella *ragione*. C'è «ragione», in senso più lato, nel momento in cui la vita si svolge «nel mondo» come «orizzonte universale» e questa esistenza segnata dall'orizzonte del mondo «in certo modo è sempre presente alla coscienza», il che però non implica lo sia «tematicamente»⁵. Di questo grado più basso della vita naturale, notiamo fin da subito che, per quanto riguarda la sua logica e il corrispondente tipo di essere, non viene fornita altra determinazione. Tantomeno era possibile rinvenire una determinazione della logicità ogni volta propria delle lingue naturali nella quarta *Ricerca logica*. Che si trattasse di umanità extraeuropee o di lingue vernacolari, era inteso fin dall'inizio che la logica che le abita (poiché esse devono nonostante tutto possedere una logica, altrimenti non ci sarebbe né umanità né linguaggio) è composta da un nocciolo e da una polpa, proprio come una cabossa di cacao. Notevole è tuttavia

⁴ *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (HuaGW VI), hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959, pp. 314-348, disponibile in trad. it. cit., pp. 328-358 (C); *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10*, hrsg. von P. Janssen Martinus Nijhoff, Den Haag 1974 (HuaGW XVII) disponibile in trad. it. a cura di G.D. Neri, Id., *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Mimesis, Milano 2009 (LFT); *Logische Untersuchungen, Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, I Teil, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984 (Niemeyer Verlag, Halle 1913 (Zweite, Umgearbeitete Auflage) (HuaGW VI) disponibile in trad. it. cura di G. Piana, Id., *Ricerche logiche. L'intero e la parte. Terza e Quarta Ricerca*, Il Saggiatore, 1977 (RL IV).

⁵ [Husserl, C, p. 339-(327), mod.]

che la *ragione* europea si sia impadronita di questa testa (se, almeno, come suppongo, «cabossa» è lo stesso termine di «capocchia» e «cabessa») ben prima che l'imperialismo della *produzione* euro-americana mettesse a sua volta le mani sui frutti dell'albero del cacao. Infatti il «nocciolo», il nucleo logico, in cui consiste il valore delle umanità e delle lingue naturali, non deve comunque nulla alla diversità delle forme di vita (riti, miti, organizzazione sociale) o dei modi della dizione (paratassi, sintassi, parole vuote, inflessioni, modalità). Il nucleo logico è compreso teleologicamente a partire dalla definizione *europea* della logicità – dapprima secondo il modello, ancora finito, della razionalità greca, poi e soprattutto secondo il modello infinitista proprio della ragione moderna di origine cartesiana. Cosicché, un simile nucleo non è soltanto sempre lo stesso, ma è anche capace, una volta apparso a se stesso (e a condizione che non perda più coscienza del proprio senso), di ritrovarsi nelle umanità nelle quali è rimasto «latente», umanità che Husserl chiama, per questo motivo, «meri tipi antropologici»⁶. In termini più semplici: in ogni umanità c'è, più o meno avvolto, sedimentato o sepolto, uno *schema europeo embrionale*. Il resto è polpa, una sorta di elemento nutriente e avvolgente, ma in sé contingente. Questo è o accennato brevemente, nella conferenza di Vienna, nei termini di una proliferazione mitico-religiosa, lo sviluppo di «filosofie» naturali (generalmente chiamate «orientali»)⁷, o è considerato, nella quarta *Ricerca*, nei termini di caratteri universali ma contingenti della «natura umana» – ecco il primo rivestimento⁸. Ed è anche – il secondo rivestimento – l'infinita frammentazione delle singolarità individuali, contro la quale quanto può

⁶ [Husserl, C, p. 45-(14), mod.]

⁷ [Si veda C, p. 342-(329).]

⁸ [Si veda Husserl, *RL IV*, p. 220-(336): «[l'empirico è] determinato in parte dai caratteri universali, e tuttavia soltanto fattuali, della natura umana, in parte anche dalle particolarità accidentali della razza e, più determinatamente, del popolo e della sua storia, dell'individuo e della sua esperienza individuale di vita».]

esserci ancora di «regolare» nella natura non può difendersi e nella quale esso perde ogni configurazione discernibile (e quindi ogni possibilità di esistenza logica). Le lingue si dissolvono allora in una idiomatichità indefinita, così come le civiltà si susseguono come correnti che «costantemente fluiscono l'una nell'altra» oppure «come un mare in cui gli uomini e i popoli sono onde fuggevoli che si formano, si trasformano e poi scompaiono, alcune sfrangiate, complesse, le altre più primitive»⁹.

(b) Se così lo stesso spirito umano conosce, ai suoi inizi, una specie di stato di natura, tuttavia gli manca, per condurre una vita conforme alla sua essenza, ciò che manca a ogni natura: una storia – o piuttosto una capacità di fare storia, una storicità – *vera*. Certamente, ogni umanità è secondo la sua essenza una «forma spirituale», e ogni forma spirituale possiede quel minimo di riflessività e ripetitività necessario perché le *forme* del suo *mondo* possano apparirle in un certo modo, e perché di conseguenza essa possa mantenerle, diversificarle, modificarle ecc., in altre parole, perché possa dare a se stessa la forma di una «storia». Ma (sto semplicemente esponendo Husserl, non lo sto ancora criticando) questi «prodotti culturali» delle umanità naturali consentono loro di vivere solamente una sorta di storia naturale dello spirito. L'espressione («storia naturale») non si ritrova in Husserl – senza dubbio non a caso, ma piuttosto perché costituirebbe per lui lo stesso tipo di *Widersinn* che «ferro di legno» o qualcosa di peggio ancora (visto che qui si tratta del *Sinn des Sinnes selbst*, del senso stesso del senso) – ma i due termini dell'espressione sono proprio quelli che contrassegnano l'ambito del ragionamento husserliano. Le umanità altre dalla greca sono «naturali» e hanno una «storia», la quale, non potendo essere definita anch'essa naturale, viene caratterizzata come «pratica».

⁹ [Husserl, C, p. 333-(319), mod.]

Semplicemente *pratica*. Vale a dire, non ancora *teorica*, o non ancora *scientifica*, o non ancora *filosofica* – dal momento che nel linguaggio husserliano queste affermazioni sono equivalenti. Riassumendo, in tale storia l'orientamento dell'umanità verso il *vero in quanto tale* non è ancora comparso. E siccome non c'è storia se non della verità, le «forme culturali apparse nell'umanità pre-scientifica» possono avere solamente «un'esistenza effimera»¹⁰. Questa affermazione, tuttavia, non può non sorprendere in una pagina che cita come esempi Babilonia e l'Egitto (per non parlare della tri- o quadri-millennaria civiltà cinese). Indubbiamente bisogna comprendere che, se anche queste forme culturali *durano* a lungo, la loro stessa durata è *essenzialmente* effimera. La permanenza di una civiltà naturale, quando si presenta (e si presenta ovviamente molto meno spesso del caso opposto, quello di una rapida scomparsa), è quindi solo una permanenza *de facto*, una storicità empirica o contingente, e non la destinazione *intrinseca* alla trasmissione che solo il sistema articolato di una cultura «scientifica» possiede. Sebbene i prodotti culturali «ingenui» possano accumularsi, non possiedono il carattere cumulativo che appartiene essenzialmente ai concatenamenti teoretici. Solo a questi ultimi – per la loro natura auto-riflessiva e auto-normativa – appartiene la vera storia, la Storia con la S maiuscola, l'eternità (almeno l'eternità *de jure*) della Storia del Vero. E questa stessa storia è apparsa all'orizzonte, nella storia, con l'Europa. Un'apparizione davvero terrificante, poiché, come scrive Husserl senza esitazione, questo «rivoluzionamento della storicità [...] è ormai la storia del *venir meno dell'umanità finita*, nel divenire di un'umanità i cui compiti sono infiniti»¹¹.

¹⁰ [C, p. 336-(323), mod.]

¹¹ [C, p. 338-(325), mod.]

Non ci è quindi più consentito dimenticare che Atena è effettivamente, sotto l'elmo e la lancia, una dea guerriera. Detto altrimenti, la storia di ogni popolo, se perlomeno esso non vuole scomparire nel «venir meno» da cui è affetta la sua finitezza, consiste ormai nella sua europeizzazione.

(c) La rottura, nel modo più classico possibile, è attribuita alla Grecia: «Soltanto presso i Greci un interesse vitale universale (“cosmologico”) assume la forma, essenzialmente nuova, di un atteggiamento puramente “teoretico”»¹². Questo nuovo atteggiamento di un'umanità anch'essa relativamente effimera (poiché tutto inizia nel VII-VI secolo e si conclude già a metà del III secolo a. C.) non significa semplicemente – il che sarebbe una banalità – l'irruzione della scienza e della filosofia. Neppure significa semplicemente l'irruzione dell'unità della scienza *nella* filosofia, vale a dire, in stile husserliano, la priorità della logica su tutte *le* scienze, di cui assicura l'unità e il fondamento. Un simile atteggiamento significa altresì (sottolineiamo particolarmente questo aspetto delle cose in vista delle nostre domande successive) l'irruzione di idealità segnate dal sigillo dell'infinità, senza che mai però, né nella Conferenza di Vienna, né nel paragrafo 8 dello *Haupttext* della *Krisis*, Husserl assuma questo carattere «infinito» delle idealità «propriamente scientifiche» altrimenti che come evidenza. Lo stesso vale per il carattere infinito del compito di esibire e concatenare queste idealità scientifiche nel loro senso più originario, o anche nel *loro* stesso principio «scientifico» – un compito che la fenomenologia husserliana si assegna espressamente nella misura in cui si vuole erede della «fondazione platonica della logica», secondo le dichiarazioni preliminari di *Logica formale e trascendentale*¹³. L'insistenza di Husserl su questo motivo dell'infinità è tale che mi sarà perdonato se cito

¹² [*Ibid.* mod.]

¹³ [Husserl, *LFT*, p. 19-(1).]

ampiamente un passo dalla *Krisis*, tra gli innumerevoli di ugual valore. Ecco:

In altre parole: l'esito dell'attività scientifica non è un che di reale bensì di ideale.

— Ancora: i risultati raggiunti, validi, la verità, servono da materiale per la possibile produzione di idealità di grado più alto, e così sempre di nuovo. [...] Il termine scienza significa dunque l'idea di un'infinità di compiti, di cui un certo numero finito è stato assolto e ha assunto una permanente validità. Questo numero finito costituisce insieme una base di premesse per un orizzonte infinito di compiti, per l'unità di un compito onnicomprensivo¹⁴.

Per il momento ci limiteremo a osservare che questa caratterizzazione della scienza in senso forte, della scienza dei principi della scientificità stessa, insomma, della filosofia come logica, appare espressamente nella Conferenza di Vienna *a proposito dei Greci*. Ora, nel paragrafo 8 della *Krisis*, dopo aver appena elogiato la geometria di Euclide come una «teoria sistematica, unitaria e deduttiva, orientata verso fini altissimi e vasti»¹⁵, Husserl dichiara:

Ma la geometria euclidea e la vecchia matematica conoscono soltanto compiti finiti, un *a-priori finito e chiuso*. In quest'ambito rientra anche la sillogistica aristotelica, col suo a-priori sopraordinato a tutti gli altri. Fin qui l'antichità; essa non arriva a riconoscere la possibilità di un compito infinito, quella possibilità che per noi è ovviamente legata al concetto di spazio geometrico e al concetto di geometria in quanto scienza di questo spazio¹⁶.

¹⁴ [Husserl, C, p. 336-(323-324), mod.]

¹⁵ [C, p. 51-(18), mod.]

¹⁶ [C, p. 51-52-(18-19).]

E la nostra domanda è evidentemente la seguente: se l'atteggiamento scientifico corrisponde di per sé a compiti infiniti che riguardano idealità infinite, il cui vero sistema è anch'esso costruibile all'infinito, e se questo atteggiamento è arrivato *con i Greci* a *interrompere* la storia naturale delle umanità per inaugurare la storia d'Europa, come è dunque possibile che la prima tra le scienze greche (la geometria euclidea) – appunto quella che, secondo Platone, serviva da modello alla «fondazione platonica della logica» – sia rimasta ancora catturata nel cerchio di gesso del finito? La domanda è tanto più seria in quanto riguarda non soltanto la geometria, ma l'intera matematica greca, opposta appunto a quella dei Moderni come la finitezza all'infinità:

Ma ciò non vale soltanto per quanto riguarda lo spazio ideale. Ancora più estranea agli antichi era la concezione di un'idea analoga ma (in quanto sorta da un'astrazione formalizzante) più generale, l'idea di una *matematica formale*. Soltanto agli inizi dell'epoca moderna comincia la vera conquista e la scoperta degli infiniti orizzonti della matematica. Siamo così agli inizi dell'algebra, della matematica dei continui, della geometria analitica¹⁷.

E infine, come è noto fin da Cartesio e ribadito nel titolo stesso del paragrafo 8 che stiamo leggendo – ovvero che «la trasformazione della matematica», generalizzando il significato logico delle procedure con cui Cartesio aveva risolto il problema di Pappo, ispira a sua volta il *metodo* nella sua assoluta generalità, e che in ciò risiede «l'origine della nuova idea dell'universalità della scienza»¹⁸ –, è proprio dalla modernità che Husserl prende in prestito l'ideale che egli proietta, o meglio getta

¹⁷ [C, §8, p. 52-(19).]

¹⁸ [C, titolo del §8, p. 51-(18), mod. (*Der Ursprung der neuen Idee der Universalität der Wissenschaft in der Umgestaltung der Mathematik*).]

all'indietro, sui Greci, rischiando così di non sapere più se presso di loro l'*atteggiamento teoretico* sia finito o infinito. Ma, che ne sia di questa fluttuazione¹⁹, è chiaro che per lui il «grande ideale» è quello di «una scienza razionale e onnicomprensiva in un senso nuovo, cioè l'idea che la totalità (*Allheit*) infinita di ciò che è sia in sé una uni-totalità (*Alleinheit*) razionale e che, correlativamente, essa possa essere dominata, è dominata completamente, da una scienza universale»²⁰.

Quest'ultima è una definizione della scienza come attività *meticolosa* («senza resto»), nel senso in cui parliamo di lavoro meticoloso (svolto fino in fondo, che non lascia traccia, essendo

¹⁹ Non lasciamo però che questa «fluttuazione» scompaia troppo in fretta dal campo della nostra attenzione, dal momento che può essere generalizzata a tutte le distinzioni storiche e concettuali essenziali al progetto husserliano. Infatti, non solamente la distinzione tra finito e infinito ha, come abbiamo appena visto, due scopi: in primo luogo, serve a separare l'umanità greca dalle umanità naturali, e in secondo luogo, a separare l'umanità europea *moderna* dalla stessa umanità greca; ma anche i riferimenti alla storia della matematica (che assicurarono il prestigio di Husserl all'interno di una comunità filosofica letteralmente soggiogata dal tipo di idealità inerenti alle scienze moderne) mostrano che qualcosa di altrettanto «flutuante» rimane tra l'*astrazione formale* – quella i cui prodotti sono appunto «infiniti» – e l'*intuizione delle essenze*, che per Husserl è, come sappiamo, l'unico modo di ordinare questi prodotti della razionalità moderna nel campo di una definitiva «teoria... in sé conclusa» [C, p. 52-(19)]: la stessa fenomenologia trascendentale come realizzazione, finalmente conforme alla sua idea, del «grande ideale» di una *mathesis vere universalis*. — Prendo deliberatamente in prestito quest'ultima espressione da Leibniz, nella cui opera ha il peso di una *critica* a Cartesio. Ciò significa che l'«astrazione formalizzante», che infatti ha consentito, con la geometria analitica, l'elaborazione di un *a priori* infinito, grazie al quale la matematica «si trasforma» e sfugge all'opposizione aristotelica tra genere «numero» e genere «figura», non fu tuttavia compresa da Cartesio nel suo vero senso, il che determinò l'*impedimento* della matematica cartesiana. È infatti noto che la *Géométrie* di Cartesio si ferma alle curve di secondo grado, considerando quelle di potenza superiore come curve «trascendenti» le quali, secondo l'espressione dello stesso Cartesio, «non devono essere recepite in geometria» [*Géométrie*, II, «De la Nature de lignes courbes» (1637)]. In tal modo, la stessa concettualità infinita si scontra con un limite finito. — Questo perché, per andare oltre nell'«analisi» e dominare efficacemente l'infinito attraverso il calcolo, era necessario spingere l'astrazione formalizzante al punto in cui essa non sia più basata su nessuna «evidenza», cosicché la *cogitatio* emersa dal *cogito* smette di nominare l'attività di un intelletto intuitivo per diventare quella che Leibniz chiamerà appunto *cogitatio caeca*. È stato Jean Toussaint Desanti, in *La Philosophie silencieuse [ou critique des philosophies de la science]*, Seuil, Paris 1975, a mettere le cose nella forma più chiara: «Leibniz – scrive Desanti – ha sgombrato il campo per il concetto generale di “calcolo” e il concetto generale di operazione vertente su elementi qualunque. In questo modo, non solo ha liberato le scienze dimostrative dall'imperialismo dell'intuizione, ha anche liberato il loro campo proprio. È accessibile alla dimostrazione, e quindi di diritto oggetto della matematica, ogni dominio del sapere in cui è possibile definire univocamente sistemi di oggetti e, su questi sistemi di oggetti, leggi esplicite di operazione». — L'uso regolato del pensiero simbolico, basato unicamente sul principio di non contraddizione, sostituisce ormai le evidenze prime e le essenze semplici che, tanto secondo Husserl che secondo Cartesio, offrono una conoscenza «senza resto». La concezione husserliana della logica viene così separata dalle sue basi matematiche dal divenire stesso della matematica moderna, dalla quale continua però a prendere in prestito lo schema di un'infinità delle idealità e l'ideale della chiusura del loro dominio.

²⁰ [Husserl, C, p. 52-(19).]

effettivamente giunto al termine «di tutto»), oppure *pulita*, nel senso in cui parliamo di produzione industriale pulita, o di un motore a combustione pulita. Questa stessa meticolosità o pulizia ha però, per la nostra generazione così avvezza al sospetto e che non crede nella innocuità politica della metafisica (qualunque sia l'innocenza dei metafisici), qualcosa di terrificante. Non solo perché ci chiediamo dove siano andati a finire i «resti» (è possibile che «semplicemente non ce ne siano»? Oppure i resti sono forse «trattati», «riciclati», fino alla soluzione finale della loro «scomparsa»?), ma anche perché il dispositivo della scientificità, così come lo concepisce Husserl, possiede tutte le caratteristiche di un apparato militare di dominio e internamento. Se, infatti, il campo degli oggetti è «infinito», è nondimeno controllato in ogni sua parte, essendo inizialmente prodotto all'esistenza (o privato di essa) da un insieme «di concetti e principi assiomatici, in altre parole da una teoria [...] *in sé conclusa*»²¹.

Ma qui ci stiamo già inoltrando nel terreno morale e politico. Morale e/o politico. E stiamo senza dubbio penetrando in esso nel modo meno adeguato, attribuendo al senso logico delle espressioni husserliane connotazioni che le stesse espressioni ricevono in un campo completamente diverso, appunto quello politico-morale.

Senza peraltro sapere se una simile metafora sia giustificata. Guardiamoci dunque dall'ingrossare le fila di quei moralisti arrivisti che compensano furiosamente la loro impotenza di pensare accusando di proposito i veri pensatori degli orrori della storia. Non che non possa essere trovato un legame tra politica e logica, o tra logica e politica. Ma è in un modo completamente diverso che occorre cercarlo.

Consideriamo quindi, *in se stessi*, i motivi di un giudizio morale e di una lettura politica della fenomenologia husserliana. In primo luogo,

²¹ [*Ibid.*, mod.]

dal momento che alcune delle nostre riflessioni sui «resti» alludevano alla barbarie nazista, cerchiamo di valutare la tenuta di questa filosofia in un contesto così terribile. Bisogna riconoscere che in un certo senso Husserl, insieme a Cassirer e a tanti altri filosofi e scrittori considerati «cosmopoliti» dall'ideologia nazista, fu tra coloro che salvarono l'onore dell'Europa. Al pubblico della Conferenza di Vienna (che, lo ricordo, ebbe luogo nel maggio del 1935) non serviva nemmeno un orecchio particolarmente raffinato per capire *chi* fosse l'obiettivo della denuncia dell'«ostilità» e della «barbarie», o *contro chi* – contro quale «incendio nichilista» – Husserl rivolgesse l'espressione «buoni europei» (strappata a Nietzsche, che era all'epoca, e a dispetto dei testi, uno dei «garanti» intellettuali del movimento hitleriano) per applicarla, quasi a mo' di sfida, alla sua impresa di costruzione infinita della razionalità. Ecco la conclusione stessa della Conferenza, il cui coraggio e la cui forza meritano di essere qui ricordati *in extenso*:

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto «buoni europei», in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio nichilista, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale²².

²² [C, p.358-(347-348), mod.]

Dopo aver reso omaggio alla grande statura morale dell'autore della *Krisis*, resta che *per noi* – che abbiamo conosciuto la prosecuzione, e non solo della storia, ma anche della messa in questione esercitata dalla filosofia su se stessa, partendo sia da Marx, sia da Heidegger, sia infine dalla rifondazione wittgensteiniana della logicità – si pongono molti interrogativi che, se pure non rovinano completamente la bella «forma spirituale» scolpita da Husserl per rappresentare l'Europa, quantomeno la intaccano seriamente e profondamente.

Quanto al modo «morale» di affrontare la storia, dovrebbe ormai essere chiaro che ha una portata effettiva, e prima di tutto una pertinenza analitica, solo nei limiti tracciati anticipatamente alla sua preveggenza e alla sua chiaroveggenza dai presupposti ontologici del discorso che esso presenta. Nella mia Prefazione alla traduzione francese della *Krisis*²³ (che suscitò un certo scandalo negli ambienti husserliani ortodossi), ho avuto modo di delineare quali siano i limiti della fenomenologia trascendentale assoluta quando si riferisce il discorso della ragione moderna e la storia dell'Europa «alla logica della merce e alla sua unione con l'essenza della tecnica moderna, vale a dire al motore *reale* della storia europea-mondiale»²⁴. Non tornerò pertanto sull'argomento in questa sede. Partendo da questo punto, è senza dubbio meglio porsi alcune domande che mirano a qualcosa di *inesplorato* nel concetto e nel ruolo storico dell'Europa, qualcosa che tuttavia si è *già deciso* prima delle «decisioni» che, come sappiamo, vengono e verranno prese a proposito dell'Europa, sia come luogo «geografico» sia come «forma spirituale», qualcosa che queste decisioni in verità *ratificano* solamente.

²³ [G. Granel, Préface à E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand et préfacé par G.G., Paris, Gallimard 1976, pp. I-IX.]

²⁴ [*Ibid.*]

Riuniremo queste domande in tre classi:

– Quali sono, per Husserl e per noi, i rapporti tra il concetto «geografico» e il concetto «spirituale» di Europa?

– Qual è, per Husserl e per noi, lo statuto logico-filosofico delle «umanità naturali», e a quale sorte le destina?

– Cosa può la filosofia all'interno di una storia «europea» mondializzata, in cui l'uomo è diventato «il vivente che lavora», in cui l'essere è concepito come «produzione» e in cui l'insieme delle articolazioni del *Mit-sein* (dalla famiglia al «concerto delle nazioni», passando per le categorie socio-professionali, per gli organi della vita sociale di ogni genere – compresa, naturalmente, la vita educativa e culturale, e, in queste, la filosofia stessa – e infine per le nazioni e i raggruppamenti sovranazionali) sono le articolazioni di un corpo produttivo, fermo restando che il *sensu* stesso della produzione è quello di essere produzione della «ricchezza»?

*Sul primo punto*²⁵

Il mio obiettivo non è quello di ironizzare sulle peculiarità della suddivisione geografica che illustra la distinzione husserliana tra umanità naturali e umanità europea. Nonostante tutto ci sarebbe di che dilettarsi del kitsch coloniale che qui sottolinea crudelmente la data della *Krisis* (1935). Per esempio, leggendo questa frase:

In un senso spirituale rientrano nell'Europa i Dominions inglesi, gli Stati Uniti, ecc., ma non gli esquimesi e gli indiani che ci vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa²⁶.

²⁵ [Nel testo di G.G. si trova solo questo titolo di paragrafo *Sul primo punto* e non anche, come ci si aspetterebbe secondo le domande conclusive del precedente paragrafo, i due successivi.]

²⁶ [Husserl, C, 332-(318-319).]

E non solo ci sarebbe qualcosa di cui dilettersi, ma anche, naturalmente, qualcosa per cui gradualmente la nostra ironia sarebbe incline a un giudizio morale in cui l'«etnocentrismo» del professore europeo, con gli sviluppi politici che ne conseguono, finirebbe per essere facilmente – e giustamente – stigmatizzato.

C'è, per esempio, la questione degli «indiani»: metto il termine tra virgolette perché il contesto non ci consente affatto di decidere se costoro appartengano alle Indie Occidentali o alle Indie Orientali. Queste ultime, all'epoca in cui Husserl scrive, sono ancora parte dei «Dominions inglesi» (il che significa che, almeno nell'immaginario del fenomenologo, sono state interamente permeate dal modo di vivere e dai valori dell'Inghilterra *europea*), e quindi «evidentemente» appartengono all'Europa. Dobbiamo quindi concludere che *questi* «indiani» visti nei «baracconi delle fiere» (come la donna barbata, i lillipuziani e gli stessi animali) siano verosimilmente nativi americani («*amerindiani*» o, come venivano chiamati allora, «*pellerossa*»). Ma allora un altro passo dello stesso testo diventa incomprensibile, appunto quello che ho citato in epigrafe, nel quale si afferma, in riferimento ai popoli «dell'India», che, sebbene siano spinti irresistibilmente verso l'Europa, non ci ispireranno mai il desiderio di «indianizzarci»²⁷. Perché no, se fanno parte dell'Europa «in un senso spirituale»? E, viceversa, per quale strana divisione *interna* agli stessi popoli europei, la Spagna e il Portogallo non avrebbero compiuto l'integrazione dei *loro* possedimenti all'Europa, integrazione che anzi sarebbe pienamente riuscita agli Inglesi nel Commonwealth?

Simili bizzarrie geografiche sono interessanti solo perché ci conducono alla seguente domanda: qual è l'evidenza alla base delle

²⁷ [Si veda *supra*, primo passo in epigrafe.]

«evidenze» dichiarate nel testo di Husserl, quella che esso dissimula, ma che pure lo governa con ancora maggior sicurezza? In altre parole, qual è la *geografia dello spirituale* secondo Husserl?

La menzione degli Stati Uniti, subito dopo i domini inglesi, suggerisce che per lui i primi, nonostante le incarnazioni di una storia superficiale, secondo la quale sarebbero indipendenti dall’Inghilterra da duecento anni, sono ancora «spiritualmente» parte dell’Europa. Come senza dubbio lo sono anche «evidentemente» quei paesi che indoviniamo nel distratto «ecc.» con cui l’autore si dispensa da ulteriori enumerazioni, e che ricadono sotto l’influenza anglosassone: Australia, Canada... e qui mi fermo. Perché, o aggiungiamo anche noi un vago «ecc.», o dobbiamo menzionare esplicitamente, per esempio, il Giappone e (perché no?) le quattro Tigri del sud-est asiatico, il Sudafrica e, via via, tutto ciò che si sta occidentalizzando, cioè tutto ciò che si sta «sviluppando» *all over the World*²⁸. Eppure, la questione è appunto sapere *quali sono i rapporti tra lo «sviluppo» e la forma spirituale che trova origine presso i Greci*. Anche ammettendo (il che richiederebbe, al contrario, di essere stabilito, e non senza restrizioni essenziali, con la massima precisione storico-logica) che il filo della filosofia greca non si sia completamente spezzato nel passaggio dall’Antichità alla Modernità in epoca rinascimentale – segnata dalla tradizione di Roma e da quella del Cristianesimo, che nulla hanno di greco o di filosofico –, dovremo comunque ancora chiederci cosa l’Occidente, in quanto motore dello «sviluppo» (di cui gli Stati Uniti sono effettivamente emblematici), debba ancora alla «forma spirituale dell’Europa».

Non si tratta solo del fatto che alla fiera rivendicazione di paternità lanciata un giorno da de Gaulle («L’Europa, e sua figlia

²⁸ [«In tutto il mondo».]

l'America...»²⁹), *noi* oggi potremmo contrapporre ragionevolmente la formula inversa: «L'America, e l'Europa sua figlia», per non dire sua filiale; ma anche del fatto che ciò che così ritorna a noi dall'altra parte dello «stagno» non appartiene più al nostro ceppo, ma è piuttosto una specie di varietà mutante dello spirito europeo il cui destino è ormai autonomo e che non può essere ripresa nel grembo da cui è fuoriuscita. Si tratta della situazione istoriale, che credo non sia stata ancora descritta, secondo la quale proprio negli Stati Uniti è avvenuta la congiunzione fra le tre componenti della modernità.

Intendo anzitutto l'interpretazione (qui si dovrebbe dire l'*Umdeutung*³⁰) della soggettività cristiana in termini di soggettività egologica della persona umana, che fu l'opera (se non l'intenzione) dello spirito protestante. Chiamerei il prezzo pagato per questa prima componente l'ablazione di ogni riserva mistica (la quale non va confusa con il fervore pseudo-religioso delle sette di ogni genere, che invece proliferano nell'ambiente del positivismo americano come pesci nell'acqua). Il suo risultato è che, nonostante forse qualche apparenza (in particolare, quella conservata dalla formidabile «buona volontà» americana, nonché quella dell'intrattabile «ecumenismo» cattolico), non c'è veramente più nessun punto di connessione possibile tra il soggetto moderno e le «umanità naturali» discese da Abramo.

Se però la «forma spirituale dell'Europa» aveva qualcosa di particolare, era appunto che la filosofia, non essendo più retta dal genio proprio dell'umanità naturale *greca*, sparita da tempo, era stata comunque sostenuta dalle esigenze della fede nel Dio cristiano. Voglio dire, *non* – come si potrebbe credere in questo punto di svolta – il «dio dei filosofi e dei sapienti»: quest'ultimo non ha fatto altro che

²⁹ [Si veda Charles De Gaulle, Conferenza stampa all'Eliseo del 25 marzo 1959. G.G. modifica lievemente.]

³⁰ [«Reinterpretazione» o «nuova attribuzione di significato».]

consentire alla metafisica di sfuggire alla propria problematicità rinchiudendosi in un dispositivo onto-teologico, sufficientemente descritto da Heidegger – ma piuttosto il dio geloso al quale si rivolge la fede religiosa nella sua positività, il «dio di Abramo, Isacco e Giacobbe» (per continuare nel linguaggio di Pascal). Poiché proprio i vincoli del dogma, che bisognava fossero rispettati fino in fondo anche quando il cristianesimo tentava di appropriarsi del pensiero greco e di esprimersi filosoficamente, sono stati la forza motrice di una straordinaria inventiva logica (come si vede, per esempio, nel ruolo che l'onnipotenza divina svolge in tutta la *Logica* di Guglielmo di Ockham), grazie alla quale si è mantenuto vivo, sotto la crosta delle tesi, qualcosa di simile a una *attività* e una *interrogatività* filosofiche. Chi forse reputa vere le mie affermazioni per quell'epoca passata e oscura che chiamiamo «Medioevo», ma certamente irrilevanti per la nostra modernità, e precisamente per la modernità «compiuta» di cui stiamo parlando, rifletta invece sul ruolo svolto dal rapporto tra parola e azione nell'atteggiamento religioso o etico del giovane Wittgenstein. Infatti, è appunto questo rapporto che permise all'autore del *Tractatus*, aprendo la «gabbia» in cui ai suoi occhi la teoria logicista più contemporanea aveva rinchiuso il linguaggio, di rompere il silenzio e di rifondare l'intera problematica della logicità.

La seconda componente della «forma spirituale» alla quale si è dato il nome di *sviluppo* è il compimento e il potenziamento della determinazione del corpo sociale come corpo produttivo. Certamente, anche in questo caso, si tratta di un destino le cui fasi iniziali furono europee. Non è necessario approfondire questo punto, poiché ne tratteremo quando discuteremo dell'opera di David Hume³¹. È però

³¹ [G.G. fa riferimento al secondo intervento da lui pronunciato nel corso dello stesso Colloque franco-péruvien de philosophie (Lima, Perù, maggio 1989): «David Hume: le cynisme de la production (D. H.: il cinismo della produzione)», ora in *ELP*, pp. 305-326.]

importante sottolineare che *niente può più resistere al Capitale* appena la produzione di cui esso è il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* avviene a costo dell'ablazione della politica e, di conseguenza, dell'etica.

Le apparenze, tuttavia, sembrano contraddire in molti, anzi innumerevoli, modi quanto ho appena sostenuto. Il Paese della libera impresa non è forse, al tempo stesso, e non a caso, quello della democrazia compiuta? E i dibattiti democratici non sono appunto, negli Stati Uniti ancora più evidentemente che altrove, intessuti di considerazioni morali? Questo è certamente vero, e può essere osservato quotidianamente. Ma nulla nell'evidenza dell'ubiquità delle procedure democratiche invalida il fatto che lo spazio pubblico da esse organizzato sia semplicemente l'espressione universale di volontà particolari. Lo spazio pubblico, e l'ordine ricercato al suo interno, sono qui semplicemente quelli delle condizioni più generali per la realizzazione della «persona umana», il cui essere non possiede altra determinazione che il valore presumibilmente scontato della sua nuda individualità. Qui, nessuna ricerca comune e pubblica delle forme del vero, del bene e dell'utile *precede e definisce* l'esistenza dell'individuale, ed è per questo che, nonostante qualunque somiglianza superficiale, non si dà un'esistenza politica in senso greco. Quale orecchio americano – e questo significherà presto: quale orecchio in tutto il vasto mondo – può ancora aprirsi alla famosa massima greca: «Se non è un cittadino, allora è una bestia o un dio»?³² «Al contrario», ribatte l'ideologo dello sviluppo che si risveglia in ciascuno di noi, «se non è un cittadino, allora è un uomo, il cui sé individuale nasconde (*de jure*, ovviamente, poiché questo è il discorso teorico dell'Io e non di un egoismo psicologico) tutte le ricchezze possibili di tutti i possibili dèi. Pertanto,

³² [Si veda Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253 a.]

la giustificazione dell'azione democratica risiede nel suo essere ordinata a ciò che la precorre e ha valore dopo di essa: la persona umana».

Tuttavia, persino (o meglio, soprattutto) là dove l'uomo fa poggiare su di sé la determinazione del senso metafisico dell'essere, egli è già *preceduto*, mosso ed eluso in tutte le sue certezze, e addirittura nel suo linguaggio, da un *altro* senso dell'essere, il cui regno non dipende dalla decisione dell'uomo, come non dipendono da essa i tratti essenziali della conoscenza che una soggettività rappresentativa può darsi di un'oggettività producibile e dominabile *a priori*. Quanto meno l'uomo «costituisce» la lingua in cui impara a parlare, tanto meno «decide» a quale dio sacrificare la forma fondamentale del *Mit-sein* in cui si inseriscono tutte le sue «pratiche» professionali, sociali e culturali, comprese le sue pratiche consapevolmente e deliberatamente «politiche» (nel nostro esempio: «democratiche»). Per quanto ci riguarda, questo dio è noto da tempo. È al Vitello d'Oro che vengono infatti offerte, più o meno consapevolmente, tutte le celebrazioni della libertà moderna. Diciamolo pure apertamente, nel caso non ci fossimo ancora accorti che la nostra stessa professione di fede «*In God we trust*» è scritta sul dollaro³³.

Infine, resta la terza componente della modernità ex-europea, secondo la quale la scienza stessa obbedisce alla logica dello «sviluppo». Forse a rischio di affermare l'ovvio, preciso che con «logica dello sviluppo» intendo quella che regola un movimento di produzione definito come produzione crescente e autoregolata di una «ricchezza». Ora, non è solo il *denaro* che, in quanto denaro del Capitale, incarna una tale logica della «sostanza automatica», come dice Marx; la logica della ricchezza si applica infatti anche a quella che lo

³³ [«Confidiamo in Dio». Nel 1956 *In God we trust* sostituì *E pluribus unum* («dai molti, uno») come motto ufficiale degli Stati Uniti d'America, motto che d'allora è anche impresso sulla moneta.]

stesso Marx (il quale trovò in questa omologia il mezzo per organizzare finalmente in una scrittura i materiali accumulati per il suo libro) chiama «la ricchezza dello spirito». E con la quale egli mira immediatamente alla *Logica* di Hegel. Ad essere messa in opera in questa logica è, come sappiamo, l'assolutizzazione dell'idealità moderna, la cui essenziale «infinità» è stata ben compresa da Hegel, come da Husserl. Affinché questa infinità sia vera in sé, l'idealità moderna deve essere in grado, da un lato, di dominare tutti gli oggetti suscettibili di essere prodotti nel suo campo e, dall'altro, di proporre «senza resto» tali oggettività come degli «equivalenti» di tutti i fenomeni della coscienza ordinaria, dei quali hanno, per così dire, «catturato» la verità.

Tuttavia, non ci occuperemo qui né del metodo di cattura «dialettico» né di quello «intuitivo», che furono rispettivamente quelli di Hegel e Husserl nel loro tentativo di realizzare tale ideale. Poiché non è una filosofia qualsiasi a compiere questa realizzazione, bensì il divenire delle scienze contemporanee, nella misura in cui si sono rese capaci di *autonomizzare* (e prima di tutto in matematica) l'«astrazione formalizzante» scoperta da Cartesio e resa «veramente universale» (almeno in maniera embrionale) dall'analisi leibniziana. Ricordiamo qui la formulazione precedentemente citata di questa chiusura operativa della scienza su se stessa, così com'è data da J.T. Desanti:

È accessibile alla dimostrazione, e quindi di diritto oggetto della matematica, ogni dominio del sapere in cui è possibile definire univocamente sistemi di oggetti e, su questi sistemi di oggetti, leggi esplicite di operazione³⁴.

³⁴ [Si veda, *supra*, n. 19.]

In questo modo la scienza moderna entra nell'era dello sviluppo e funziona come «Capitale» nell'ordine delle idealità. Essa infatti si accresce attraverso la circolazione delle scritture regolate che definiscono, in maniera sempre più «potente», un numero sempre maggiore di oggetti in quanto *suoi* oggetti, che essa riconduce nelle sue operazioni, secondo il solo principio di non contraddizione, all'univocità dell'astrazione formalizzante come alla loro fonte. Questo terzo aspetto dell'assolutizzazione dell'ideale moderno, come gli altri due, ha una contropartita. All'ablazione della riserva mistica e alla trascendenza del politico, dobbiamo ora aggiungere l'ablazione dell'interrogazione concettuale o, detto altrimenti, la rinuncia alla giustificazione fondamentale. Ciò significa esattamente che il mondo moderno, come mondo della scienza, al momento del suo compimento, non ha più bisogno della filosofia.

Husserl, contemporaneo alla crisi dei fondamenti nei suoi vari episodi, non poteva certo prevedere che questa crisi si risolvesse non con la produzione di una «logica» in un senso filosofico qualunque, capace di liberare la pratica matematica dai paradossi che aveva generato, bensì piuttosto con le forze intrinseche della stessa formalizzazione matematica, o, come la chiama J.T. Desanti – in un modo che chiaramente mette in luce l'autonomizzazione di cui stiamo parlando – con l'«applicabilità indefinita della matematica a se stessa e la produttività regolata, ma *de jure* imprevedibile, che questa applicabilità genera»³⁵. Nessuna responsabilità di ciò si può però attribuire all'impresa di Frege, a quella di Russell o a quella di Whitehead.

D'altra parte, questi sforzi logici, di cui la scienza avrebbe poi dimostrato di non aver bisogno, hanno prodotto l'effetto opposto: la

³⁵ J.T. Desanti, *La Philosophie silencieuse*, p. 261. Sono le ultime parole dell'articolo «Fondement des mathématiques».

tendenza a piegare la filosofia stessa all'ideale della scienza, in altre parole, il tentativo di ridurre il *logos* al «*logizesthai*», il pensiero al calcolo. Da alcuni decenni, attraverso l'empirismo logico (se non sempre il positivismo logico) e talvolta invocando il «primo Wittgenstein», abusivamente ridotto alle «tavole di verità» e alla «forma generale della proposizione», questo tentativo di ridurre il pensiero al calcolo intacca al cuore la comprensione che la filosofia ha di se stessa. Cosicché il razionalismo anglosassone (per quanto composite possano essere le sue origini, è proprio negli Stati Uniti che questa ideologia ha la sua sede) sta ora conquistando, con lo stesso vigore della Coca-Cola («*mas y mas!*»³⁶) le università europee, comprese quelle che fino a poco fa erano di tradizione «continentale».

La fine americana dell'«Europa». La fine metafisico-scientista della logicità. L'estinzione totale, all'orizzonte del nostro futuro, del bagliore in cui ancora si riverberava il chiarore del giorno greco.

Quali sono le conseguenze di tutto questo – e cosa possiamo fare? Ecco cosa ci resta da dire «senza stanchezza», come voleva Husserl, anche se molto diversamente da lui.

Nel farlo, affronteremo insieme (dovrei dire: abbozzeremo insieme) gli ultimi due punti sopra menzionati. Mi limiterò a tentare di determinare cosa si debba fare riguardo al «filosofico». Non perché il filosofico sia decisivo: decisivo è il politico; neppure perché, dato che il nostro argomento è «l'Europa di Husserl», ci proporremmo come lui, benché in modo diverso (con un'altra filosofia), di cercare in quale forma l'«Occidente» possa e debba esercitare «la sua responsabilità» verso i popoli, preparando loro una vita secondo la forma della filosofia. Per me, del resto, non è affatto chiaro che l'attività filosofica debba, o possa, trasformarsi in una forma di vita; sono propenso a credere che, al

³⁶ «Sempre di più!». Allusione alla campagna pubblicitaria della Coca-Cola che invadeva allora le strade di Lima.

contrario, sia sempre una forma di vita a decidere per un'umanità l'uso (e prima ancora, la forma stessa) dei suoi pensieri. E non è che fosse diverso per i Greci, presso i quali la filosofia fu il frutto ultimo di un comportamento nei confronti dell'ente che per noi rimane enigmatico. E così è poiché è impossibile illuminare, proiettando retrospettivamente solo la luce della filosofia platonico-aristotelica, l'insieme di ciò che viene chiamato «religione greca», l'invenzione comune della musica, della matematica e della grammatica nel pitagorismo antico (nel quale *nessuno* di questi termini ha il senso che assume per noi oggi), e infine lo spirito della tragedia. Siccome però la Grecia è morta lasciandoci in eredità proprio quel frutto che è la filosofia, non è la forma di vita greca che dobbiamo interrogare come se si trattasse di imitarla, bensì la nostra: a quali condizioni la nostra forma di vita può rendersi capace di continuare a generare un frutto della stessa specie, quantunque di una varietà assai diversa, come già diversa era la varietà moderna di cui abbiamo appena percorso il destino?

Limitero quindi questa interrogazione al filosofico semplicemente perché questa è la nostra responsabilità, noi che osiamo chiamarci «filosofi» e riunirci a questo titolo. E la prima cosa, forse l'unica che conta qui, è persuaderci che noi, in quanto filosofi, dobbiamo *smettere di vivere all'ombra della scienza*. Più precisamente, si tratta di recidere il legame che avvince la scienza – e in Husserl altrettanto vigorosamente che in ogni altra forma di razionalismo contemporaneo – alla concezione stessa della logicità. Certamente, nel passo di *Logica formale e trascendentale* posto qui in epigrafe, leggiamo che «in età moderna il rapporto originario tra logica e scienza si è stranamente rovesciato»³⁷; e certamente anche, allorché la fenomenologia si propone di ritrovare, per la ragione moderna, il senso di ciò che lo stesso testo

³⁷ [Si veda *supra*, secondo passo in epigrafe.]

chiama la «fondazione platonica della logica», lo scopo è proprio quello di impedire la degenerazione del lavoro logico in un'attività formalizzante e operativa. Ma, mentre io ho riconosciuto in quest'ultima (seguendo la lezione di Desanti) lo spirito stesso delle scienze moderne giunte all'autonomizzazione del loro sviluppo, Husserl ha sempre creduto, al contrario, che il fondamento della scientificità fosse un'apoditticità di tipo intuitivo-categoriale. Ecco perché né il «principio di tutti i principi»³⁸ (la ricezione e la raccolta di ogni dato nel «come» della sua stessa datità), né la scoperta degli *a priori* materiali, né il regime «descrittivo» del discorso fenomenologico, gli sembravano incompatibili con il mantenimento di un ideale di *mathesis universalis* che unifichi in sé tutte le idealità nella forma di una logica *in quanto scienza*. Il concetto di scienza è qui, a dire il vero, piuttosto ibrido, in quanto, pur implicando la produzione e il concatenamento dei «sistemi di oggetti» – e sebbene questi debbano effettivamente essere provvisti di «univocità» –, né questi oggetti né il loro carattere univoco sono generati in un sistema di scrittura regolata o possono essere sottoposti al calcolo. Né la riduzione eidetica né il metodo delle variazioni danno origine a un'«astrazione formalizzante», ma semplicemente consentono di distinguere tra essenza e fatto. Anche questa è infatti, se vogliamo, un'«astrazione», che scatena inoltre ciò che difficilmente può essere definito altrimenti che una «forma», ma si tratta di un'astrazione filosofica (non scientifica) e di un che di formale logico (non «logistico»).

Quanto si è appena detto implica che si debba scegliere, nell'eredità ambigua lasciataci da Husserl, tra due concezioni della logicità: una che consiste nel cogliere l'articolazione *a priori* dei fenomeni, cioè dell'ente

³⁸ [Husserl, *Idee I, Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, nuova ed. a cura di V. Costa Mondadori, Milano 2008 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, a cura di K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag 1976 – HuaGW III,1), § 24, pp. 52-53-(43-44).]

come «si mostra» (e precisamente «nell'atteggiamento naturale», che non deve essere per noi, come era per Husserl, un «punto di partenza» che il fenomenologo, nonostante il nome che porta, si affretta ad abbandonare per sostituirlo con una sorta di artefatto teorico in cui il fenomeno sia stato interamente ricostruito come un insieme di nature semplici – infatti, ora o mai più bisogna parlare «cartesiano»); l'altra, che invece fa tutto questo in una mimica non operativa (e quindi inoperante) dei metodi della scienza. Lasciamo da parte il «compito infinito» (o piuttosto indefinito, o meglio ancora, contraddittoriamente definito), che non soddisfa né lo scienziato né il filosofo, con cui Husserl cerca di modellare una specie di Golem del mondo. E scartiamo risolutamente la logica dell'ideale della scienza.

Cos'altro faremmo con questo gesto, se non affidare la scrittura della formalità logica alle possibilità delle lingue naturali, così come sono parlate dalle umanità naturali nell'orizzonte intatto di quello che Husserl nomina «l'atteggiamento naturale» e che in verità non è affatto un atteggiamento, né contiene una «tesi del mondo», ma consiste semplicemente nella finitezza essenziale dell'«essere-nel-mondo» nel senso di Heidegger? Forse non è stato sufficientemente notato che Heidegger chiama *Dasein* ciò che non appartiene a nessuna umanità piuttosto che a un'altra, e che la preoccupazione principale di Heidegger è separare questo «essere-uomo nell'uomo» da ogni considerazione antropologica. A impedirci di notarlo (e quindi di riconoscere la superiorità morale e politica di questo «essere-uomo nell'uomo» di contro alla divisione husserliana tra «tipi antropologici» e umanità «europea») è la conoscenza acquisita (troppo presto e troppo in fretta) della fedeltà di Heidegger alla forma spirituale greca, soprattutto se a questa aggiungiamo la forma consapevolmente e deliberatamente *tedesca* che essa ha assunto nella sua opera, arrivando persino

brevemente a smarrirsi negli esordi del nazionalsocialismo. Ciononostante, in un testo successivo (e peraltro ammirevole) intitolato *Da un colloquio nell'ascolto del Linguaggio*³⁹, Heidegger conferma la possibilità che la questione dell'essere si esprima e si concepisca a partire dalle possibilità stesse della lingua e della civiltà giapponesi. Heidegger giunge addirittura a rovesciare momentaneamente le evidenze husserliane circa la differenza tra lingue «evolute» (com'è detto nella quarta *Ricerca*, nella quale Husserl aggiunge inequivocabilmente: «la nostra, per esempio»⁴⁰) e quelle che sarebbero ancora rudimentali nella loro prossimità al nucleo logico sepolto in tutte le lingue. Heidegger si domanda infatti se non esista un legame tra la limitazione dell'interrogazione dell'essere alla forma metafisica in Occidente e, appunto, una sorta di limitazione strutturale delle «nostre lingue» (indoeuropee). Come pur si voglia considerare questa osservazione, che rischia semplicemente di invertire un errore (vale a dire, di commetterlo al contrario), ciò che conta è accorgersi che la finitezza essenziale *dell'Essere stesso*, che è quella di non avere altra «esistenza» se non l'elemento della lingua, affida definitivamente, con pari diritto, la raccolta della formalità logica all'omonimia *delle* lingue. Scompare così, insieme al nucleo logico husserliano, ogni tentativo di fondare sulla «grammatica puramente logica»⁴¹ un'europeizzazione (per chiamarla con il suo vero nome, una colonizzazione culturale) delle «altre umanità».

³⁹ [M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (1953/54)», in *Unterwegs zur Sprache* (HGA 12), a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, pp. 79-146; trad. it. di A. Caracciolo e M.C. Perotti, a cura di A. Caracciolo, «*Da un colloquio nell'ascolto del Linguaggio*», in *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 83-125.]

⁴⁰ [Husserl, *RL IV*, p. 210-(328).]

⁴¹ [*Ibid.*]