

# L'incanto della natura. Husserl e il naturalismo "aristotelico" di McDowell

Daniilo Manca  
Università di Pisa

## 1 Introduzione

Sin dai *Prolegomeni ad una logica pura*, la critica al naturalismo ha accompagnato le riflessioni di Husserl, permettendogli di definire meglio i suoi propositi e di circoscrivere il terreno dell'indagine fenomenologica.<sup>1</sup>

In *La filosofia come scienza rigorosa*, Husserl annoverava fra le diverse varianti di naturalismo lo psicologismo, il materialismo comune, il monismo sensistico e l'energetismo.<sup>2</sup>

Tuttavia, nel corso degli anni, il significato del termine "naturalismo" ha arricchito le sue sfumature di senso. Un apporto importante a riguardo è stato dato dagli studi di Marvin Farber. In *Naturalism and Subjectivism* la sua analisi dei volumi di *Idee* era tesa a mostrare che non tutte le possibili forme di naturalismo si presentano come tendenza filosofica antitetica al puro soggettivismo: un naturalismo critico orientato al progresso scientifico non può non diventare interlocutore privilegiato di una prospettiva filosofica, quale la fenomenologia, che s'interroga sull'origine intenzionale delle scienze e dei loro campi di indagine.<sup>3</sup>

Gli studi di Farber furono proseguiti con più successo dal suo allievo Wilfrid Sellars. Negli ultimi vent'anni, diversi pensatori che si rifanno proprio a Sellars hanno descritto la loro prospettiva come "naturalistica" ed alcuni sono arrivati anche a teorizzare la possibilità di scorgere forme specifiche di "naturalismo" in autori del passato. Si pensi ad esempio all'«Aristotelian naturalism» professato da McDowell in *Mind and World* e ripreso in un recentissimo saggio da Terry Pinkard per descrivere la prospettiva filosofica sviluppata da Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* e nelle sezioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* dedicate alla "filosofia della natura" e alla "filosofia dello spirito soggettivo".

Alla luce di ciò, in questo contributo vorrei interrogarmi sulla possibilità di riconoscere una forma di naturalismo che non sia alternativa alla prospettiva fenomenologica.

Per riuscire in questo intento cercherò di sviluppare un serrato confronto fra la critica al naturalismo mossa da Husserl in *La filosofia come scienza rigorosa*, in *Idee II* e in *Crisi delle scienze europee* e la classificazione dei tre stili di naturalismo proposta da McDowell nella quarta lezione di *Mind and World*.

Il mio intento è duplice.

1. Vorrei mostrare come una completa comprensione di cosa sia "natura" sia subordinata alla possibilità di comprendere che cosa venga meno nella moderna concezione meccanicistica della natura come regno di leggi misurabili. A venir meno

---

<sup>1</sup>Per una ricostruzione dello sviluppo della nozione di "naturalismo" cfr. MORAN 2008.

<sup>2</sup>HUSSERL 1994, 14 (9). Indicherò tra parentesi tonde la pagina dell'edizione originale dei testi citati.

<sup>3</sup>Sulla questione si veda ovviamente FARBER 1959, ma anche la terza prefazione a FARBER 1943, in particolare pp. vi-vii.

si rivelerà essere ciò che prima del disincanto attuato dalla moderna rivoluzione scientifica rendeva “incantata” la natura: l’essenziale vitalità intrinseca ad ogni fenomeno naturale.

2. Vorrei mostrare come una fenomenologia genetica dell’organico sia alla base dell’ontologia del mondo della vita prospettata da Husserl in *Crisi*. Solo se comprendiamo che il nostro normale modo di vivere nel mondo in quanto uomini produttori di cultura non è antitetico al nostro essere animale, allora potremmo ottenere una completa descrizione dell’atteggiamento naturale e del ruolo che svolge per la comprensione trascendentale del mondo in generale.

## 2 Il naturalismo crudo e l’incantesimo del disincanto

Quando nella quarta lezione di *Mind and World* John McDowell individua tre forme di naturalismo, le descrive come «stili di risposta» alla questione dello status della nostra spontaneità.<sup>4</sup>

Il termine “style” rimanda evidentemente al comportamento nei confronti della realtà assunto dal fautore di queste prospettive.

Quando, ad esempio, McDowell definisce il primo stile “bald”, specifica subito che non si può parlare di naturalismo “crudo” o “esplicito” perché si esclude che le nostre capacità concettuali appartengano alla sfera della spontaneità, quanto piuttosto perché

<sup>4</sup>Cfr. McDOWELL 1999, 71-92 (66-86). In McDowell la classificazione degli stili di naturalismo è strettamente legata al ruolo che le diverse prospettive considerate riconoscono alle nostre capacità concettuali. Non ci possiamo soffermare a lungo sulla questione perché significherebbe indagare il rapporto contrastato che McDowell e Husserl intrattengono con l’idealismo critico kantiano. Ma non possiamo neanche ignorare una questione che potrebbe inficiare qualsiasi proposito di confronto tra i due autori. I naturalismi classificati da McDowell sono stili di risposta al problema dello status dell’attività concettualizzante, che kantianamente egli definisce “spontaneità”. Suo obiettivo è dimostrare che le nostre capacità concettuali sono già in gioco nell’esperienza percettiva. Alla base del progetto di *Mind and World* vi è, infatti, la convinzione che lo spazio delle ragioni, ossia il luogo ideale entro il quale si articolano linguisticamente i nostri ragionamenti sul mondo, non abbia un confine esterno. Il materiale sensibile («*deliverances of sensibility*») deve poter sempre essere strutturato in giudizi predicativi sensati. Queste asserzioni hanno indotto HOPP 2011, pp. 82-92, ad opporre la prospettiva di Husserl a quella di McDowell. Secondo Hopp, l’analisi fenomenologica dell’esperienza ante-predicativa nega che i contenuti sensibili siano interamente concettualizzabili, ammesso però che si intenda “concettuale” nel senso fregeiano di “proposizionale”. In un recente saggio Michael Barber ha provato a mostrare che la questione è più complessa di come viene spiegata da Hopp. Non si può sostenere che McDowell intellettualizzi le esperienze percettive, perché questi non nega che l’esperienza sensibile avvenga indipendentemente dalla possibilità di rendere comunicabili i suoi risultati conoscitivi. McDowell si limita a sostenere che è legittimo mostrare come al materiale fornito dalla sensibilità sia sempre possibile dare un’articolazione sintatticamente corretta. Ogni nostra esperienza sensibile è cioè sempre potenzialmente un giudizio sul mondo (cfr. BARBER 2011, in particolare pp. 64-71). Il problema è però forse a monte. Secondo DE WARREN 2006, McDowell recupera la distinzione kantiana fra recettività della sensibilità e spontaneità dell’intelletto, senza interrogarsi sullo status del soggetto. Nella riflessione di *Mind and World* la soggettività che sovrintende all’esercizio delle capacità concettuale appare come qualcosa di già da sempre formato. Questo spinge De Warren a sostenere che l’affinità tra McDowell e Husserl ha senso a condizione che venga circoscritta allo stadio della fenomenologia statica. Si può comprendere la differenza tra le due prospettive se tradotta in termini kantiani: la strategia di Husserl è di fondare l’analitica trascendentale sull’estetica trascendentale, mentre McDowell seguirebbe la visione neo-kantiana assorbendo l’estetica nell’analitica (cfr. DE WARREN 2006, 54). In questo contributo i nostri intenti sono altri. Ma ci permettiamo di sottolineare che idea della quarta lezione di *Mind and World* è che lo spazio delle ragioni e il regno della natura siano distinguibili, ma che al contempo l’esercizio della nostra spontaneità è parte della nostra vita di essere animali. Si potrà trarre un suggerimento dai risultati del nostro contributo anticipati nell’introduzione: invece di intendere come escludentisi le due prospettive di Husserl e McDowell, si potrà intendere la prima come un’analisi del rapporto fra ragione e natura che procede “bottom-up”, mentre la seconda procederebbe “top-down”. Con ciò non si nega che in McDowell manchi una discussione della genesi della soggettività. Infatti, BARBER 2011 sottolinea quanto sia poco chiaro se il naturalismo della seconda natura sia indagato da un soggetto che si mantiene fenomenologicamente nella sfera d’azione dell’atteggiamento naturale o se si possa parlare in McDowell di “conoscenza trascendentale”.

si pretende di poter ricostruire la struttura logica del cosiddetto spazio delle ragioni a partire da materiali concettuali già appartenenti a una descrizione scientifico-naturale della natura.<sup>5</sup>

McDowell nota subito qualcosa di molto interessante: quando si ritiene di poter spiegare l'attività concettuale di un individuo attenendosi ai risultati conoscitivi maturati dalle scienze naturali, si compie un riduzionismo e si presuppone l'adesione ad un atteggiamento culturale.

Il "bald naturalist" ritiene che la natura sia il regno delle leggi esatte. Suo obiettivo è addomesticare ("domesticate") le capacità concettuali e dimostrare che discutere dell'origine naturale di un sistema d'inferenze, qual è lo spazio delle ragioni, significhi collocarlo in un regno di leggi esatte calcolabili.

Tuttavia, il "bald naturalist" non si premura di spiegare perché ritiene che la descrizione della "natura" fornitaci dalle scienze naturali sia l'unica degna di considerazione. Né tantomeno si mette a discutere cosa significhi appropriarsi d'un apparato concettuale come quello delle moderne scienze naturali. Egli si limita ad assumere surrettiziamente una certa definizione di "natura" e se ne serve, senza legittimare la sua azione, per mostrare come ogni riflessione teorica, ogni condotta pratica, ogni emozione ed ogni valutazione siano riconducibili a quanto accade nel nostro sistema nervoso.

Da queste prime considerazioni si possono riconoscere diverse affinità con le argomentazioni riservate da Husserl al naturalismo della sua epoca.

Quando in *La filosofia come scienza rigorosa* Husserl sostiene che «il naturalismo è un fenomeno conseguente alla scoperta della natura», precisa subito che con la nozione "natura" è da intendersi la «unità dell'essere spazio-temporale regolato da leggi naturali esatte».<sup>6</sup>

Per Husserl, come per McDowell, il naturalismo nella sua formulazione più esplicita è identificabile con una sorta di un materialismo fiscalista: la natura viene rappresentata come un regno di leggi suscettibile di essere misurato da un soggetto che ha già preso le distanze dal mondo del senso comune e che già possiede gli strumenti concettuali per circoscrivere l'orizzonte della natura fisica e ridurre ad esso ogni legge del pensiero.

Secondo Husserl ogni forma di «naturalismo estremo» è caratterizzata da una naturalizzazione delle idee e della coscienza.<sup>7</sup> In entrambi i casi si tratta di un riduzionismo che manifesta in maniera evidente il suo controsenso intrinseco.

Naturalizzare la coscienza significa ricondurre ogni sua forma di manifestazione ad un fatto determinato dalla conformazione fisiologica del soggetto umano in quanto tale. Ma «i soggetti non possono risolversi in natura, perché allora mancherebbe ciò che conferisce senso alla natura».<sup>8</sup> Se l'intenzionalità che rende oggetto della propria considerazione la natura fisica fosse a sua volta naturalizzata, allora si potrebbe sostenere a ragione che anche l'atto attraverso cui la "natura" è resa oggetto di coscienza e intesa come un regno di leggi a cui ridurre ogni vissuto di coscienza è a sua volta un evento spiegabile fiscalisticamente nella sua interezza. Se il vissuto alla base dell'adesione alla prospettiva scientifica dipendesse solo dal modo contingente in cui la psiche umana è fatta, allora la pretesa di poter guadagnare una conoscenza scientifica del mondo e di se stessi sarebbe inficiata sin dall'inizio.

Naturalizzando tutti i vissuti di coscienza si naturalizzano ovviamente anche tutti

<sup>5</sup>McDOWELL 1999, 79 (74).

<sup>6</sup>HUSSERL 1994, 13 (8).

<sup>7</sup>HUSSERL 1994, 14 (9).

<sup>8</sup>HUSSERL 2012, 295 (297).

i loro contenuti. Si pensi cosa accadrebbe a tutti i principi della logica formale, i cui oggetti rappresentano l'idealità per eccellenza, o meglio la forma analitico-sintattica di ogni oggetto in generale. Ridurre a leggi naturali del pensiero i principi logico-formali significherebbe abbandonare qualsiasi pretesa scientifica proprio mentre la si professa.

Il naturalista estremo cade in un controsenso più grave di quello dello scettico. Quest'ultimo si contraddice perché, nel momento in cui nega la possibilità di riconoscere delle verità oggettive, dovrebbe intendere anche questa negazione come opinabile e priva di qualsiasi valore di verità. Al contempo, però, gli rimane la possibilità di sostenere che, nonostante non gli si possa riconoscere validità oggettiva, la prospettiva più utile sia quella che riconosce come unica cosa ragionevole negare la ragione, pratica o teoretica che sia.

Al contrario, il naturalista che ripone la propria fiducia nei risultati delle scienze naturali respingerebbe una predicazione *expressis verbis* qual è quella dello scettico, ma continuerebbe a sostenere, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, che è oggettivamente vero tutto ciò che è di per se stesso fisico e che tutto può essere interamente spiegato rimandando alla natura fisica di cui è variabile.

In fin dei conti, si può dire che il naturalista è nella sua condotta idealista e oggettivista. Egli è tutto preso dallo sforzo di portare a conoscenza scientificamente [...] cosa sia in ogni campo la verità autentica, il bello e il bene autentici [...]. Grazie alla scienza della natura e alla filosofia scientifico-naturale egli crede di avere sostanzialmente raggiunto lo scopo e, con l'entusiasmo che questa consapevolezza gli procura, si presenta come maestro e riformatore pratico del vero, del bello e del bene intesi in termini "scientifico-naturali". Egli però è un idealista, che formula e pretende di fondare teorie che negano proprio ciò che egli presuppone nella sua condotta idealistica.<sup>9</sup>

Alla base del controsenso che inficia questa forma di naturalismo vi è l'incapacità di tale prospettiva di interpretarsi come un atteggiamento fra i tanti ascrivibile all'uomo in quanto persona. Non a caso McDowell parla di uno stile, di un modo di comportamento.

Nel §49e di *Idee II* Husserl dice chiaramente che «l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di oblio di sé da parte dell'io personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo legittimo, il suo mondo, la natura».<sup>10</sup>

L'atteggiamento naturalistico deriva da una presa di posizione dell'io personale, il quale, mentre agisce, mentre forma la propria disposizione a comprendere l'intero mondo di cui fa esperienza sulla base delle sue conoscenze scientifico-naturale, si oblia, cioè disconosce la paternità della propria presa di posizione e dell'abitudine che ha formato.

Si aderisce alla prospettiva naturalistica perché si è persuasi che seguire il cammino percorso con successo dalle scienze naturali sia la via migliore per rendere la filosofia a sua volta una scienza rigorosa. Quindi, si presume che una padronanza delle scienze naturali pertenga a quanti vogliono riformare la logica, l'assologia e l'estetica fondando le loro teorie su un'interpretazione rispettivamente del vero, del buono e del bello in sintonia con i risultati conseguiti dalle scienze naturali. L'assunzione all'atteggiamento naturalistico è perciò frutto di una scelta consapevole, presa da un individuo che ha imparato a guardare e interpretare il mondo come fa lo scienziato naturale. Non possiamo dire allora che l'atteggiamento naturalistico sia ingenuo, schietto, inconsapevole, perché l'adesione ad esso richiede un esercizio capace di

<sup>9</sup>HUSSERL 1994, 15-16 (9-10).

<sup>10</sup>HUSSERL 2012, 188 (184).

caratterizzare con uno stile precipuo esclusivamente il modo in cui l'io realizza la funzione conoscitiva.

Un conto è vedere, cioè [...] "vivere" in modo preminente nella visione, essere attivi come io in un senso speciale, "credendo", operando giudicativamente, [...] essere diretti su qualcosa di oggettuale attraverso uno sguardo attivo, quell'essere-diretti che è specificamente *intenzionale*. Un altro è essere in generale coscienti che il cielo azzurro è, e, realizzando il giudizio secondo cui il cielo è azzurro, vivere verificando [...]. I vissuti dossici di questo atteggiamento, propri di un modo di attuazione, noi li chiamiamo atti teoretici. In questi non soltanto si dà un oggetto per l'io; l'io in quanto io è diretto su di esso lo *verifica* (lo pensa, lo pone attivamente), e è diretto verso qualche cosa in modo da *coglierlo*; in quanto "io teoretico" nel senso attuale è obiettivante.<sup>11</sup>

Il soggetto che rende oggetto della propria considerazione la natura fisica è teoretico perché privilegia la dimensione conoscitiva. Caratteristica di ogni disposizione a conoscere è il fatto di essere in costante ricerca di una verifica. Tematizzare la natura fisica significa cioè essere intenti e dediti all'indagine sperimentale.

Questi vissuti sono, però, dossici perché conseguono dall'assunzione di un'opinione sul mondo e sul modo in cui il mondo può essere reso tema del proprio sguardo e della propria ricerca conoscitiva. Quest'opinione condiziona a sua volta il modo stesso di vivere dell'individuo che vi aderisce: quando uno scienziato esce dal laboratorio in cui cerca di trovare una prova sperimentale di quello che ha teorizzato su un aspetto della natura, le sue scoperte condizionano anche il modo in cui guarda il mondo durante la sua vita quotidiana, il modo in cui ne parla agli altri, le decisioni che prende, le sue valutazioni morali o estetiche.<sup>12</sup>

Non possiamo dire che l'atteggiamento naturalistico sia ingenuo perché richiede una serie di prese di posizione che costruiscono un mondo ideale di forme limite sopra la base fornita dall'esperienza. Tuttavia, è ingenuo in almeno due altri sensi: (1) Perché non si interroga sul fatto *che* qualcosa è, ma orienta la sua indagine solo sulla verifica sperimentale di *come* quel qualcosa sia, in base ai suoi calcoli e alle sue ipotesi. (2) Perché non s'interroga sul modo e sui motivi che consentono ad un io culturalmente orientato di assumere un atteggiamento che modifica il modo in cui normalmente vive.

Inoltre, il naturalista giudica su quello che indaga e sperimenta con la pretesa che il risultato del suo giudicare sia vero in quanto oggettivamente valido e non dipenda da quello che caratterizza il soggetto conoscitivo in quanto persona, ossia dalle sue inclinazioni culturali, dalle sue tendenze emotive o dalle sue valutazioni pratiche.

Quello che rende ingenuo il naturalista estremo è, in sintesi, la pretesa di poter non essere ingenuo senza tematizzare l'origine ingenua del proprio atteggiamento non ingenuo.

Husserl distingue fra l'ingenuità dell'uomo che vive seguendo le abitudini costituite sin dalla sua nascita attraverso il concorso delle diverse sfere del suo essere (corpo, psiche, spirito), dall'ingenuità di colui che pretende di poter non essere ingenuo,

<sup>11</sup>HUSSERL 2012, 9 (5).

<sup>12</sup>Sul modo in cui lo scienziato guarda e parla del mondo al di fuori del laboratorio in cui esercita la propria professione e quindi nel contesto del suo mondo della vita cfr. SPINICCI 2006 e il commento che gli riserva LA ROCCA 2006. Il primo propone una rilettura del concetto di "mondo della vita" non inficiata, come gli sembra essere in Husserl, da presupposti idealistici, cercando di vedere nel mondo della vita e nel mondo obiettivo delle scienze l'articolazione di due differenti piani e due diversi giochi linguistici. Il secondo critica quest'approccio perché gli sembra errato «sottrarre senso al linguaggio con il quale organizziamo il nostro mondo della vita per il solo motivo che non coincide con il linguaggio con cui ne parliamo quando vogliamo sapere "com'è fatto il mondo"» (LA ROCCA 2006, 266).

affidandosi solo al rigore dell'analisi sperimentale e mettendo da parte tutti quegli atteggiamenti che gli sembrano derivare semplicemente dalla contingente fattura dell'uomo in quanto "animale dotato di linguaggio". In questo senso, egli contrappone l'atteggiamento "naturale" all'atteggiamento "naturalistico". Il secondo riduce qualsiasi evento di coscienza o qualsiasi fenomeno esperito alla natura, intesa però alla maniera delle moderne scienze naturali come regno di leggi esatte misurabili. Invece, il primo atteggiamento è definito "naturale" innanzitutto perché designa il modo in cui spontaneamente viviamo, con lo sguardo puntato verso gli oggetti che incontriamo nella nostra esperienza e con un interesse innanzitutto pratico nei loro confronti.<sup>13</sup>

Approfondiremo la questione in seguito, ma intanto sarà bene notare un'ulteriore affinità tra Husserl e McDowell.

Per spiegare la differenza tra stile ingenuo di considerazione della natura e stile che presume di non essere ingenuo, McDowell recupera un'espressione introdotta da Weber in un saggio del 1919 intitolato *Wissenschaft als Beruf*.

La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non comportano una conoscenza generale delle condizioni di vita in cui ci si trova. [...] Significa piuttosto che non sono in gioco misteriosi poteri incalcolabili, ma l'uomo potrebbe – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante il calcolo. Ma questo implica il disincanto del mondo. L'uomo non deve più, come il selvaggio, per il quale esistevano tali poteri, ricorrere a mezzi magici per dominare o per ingraziarsi gli spiriti. Ma può sfruttare il calcolo e le risorse tecniche. Questo è il senso dell'intellettualizzazione come tale.<sup>14</sup>

Weber identificava il disincanto con la riforma protestante. McDowell estende l'osservazione alla rivoluzione scientifica e se ne serve per chiarire la condizione in cui si trova colui che, appropriandosi dei risultati delle scienze naturali, fa filosofia con essi. Dice McDowell: «se la naturalità di qualcosa coincide con la sua collocazione nel regno della legge, ciò che è naturale in quanto tale non può non essere disincantato».<sup>15</sup>

Se "disincantato" è tutto ciò che è soggetto alla razionalizzazione delle scienze e – come vedremo a breve – alla matematizzazione diretta o indiretta della natura, "incantato" sarà ciò che è ingenuo, ciò che riguarda il modo di vivere dell'uomo a livello di "prima natura".

Nel tematizzare il naturalismo "crudo" o "estremo" sia Husserl sia McDowell mettono, dunque, in guardia dalla propensione a lasciarsi incantare da quel disincanto del mondo che la moderna rivoluzione scientifica ha reso possibile.

Prima di Weber, in *La filosofia come scienza rigorosa* lo stesso Husserl parla, infatti, di "Bann" per definire quello stato d'animo prettamente personale che si lascia entusiasmare dai risultati delle scienze naturali a tal punto da riporre esclusivamente in essi la fiducia per qualsiasi fondazione rigorosa di una scienza della coscienza.

L'incantesimo che esercita l'atteggiamento naturalistico e che soggioga noi tutti fin dall'inizio, rendendoci incapaci di astrarre dalla natura e di rendere così anche lo psichico oggetto di una ricerca intuitiva nell'atteggiamento puro, anziché psicofisico, ha qui sbarrato il cammino verso una grande scienza, [...], la quale è da un lato la condizione fondamentale per una *psicologia pienamente scientifica* e dall'altro il campo di un'autentica *critica della ragione*. L'incantesimo dell'originario naturalismo consiste anche nel fatto che esso rende a noi tutti così difficile vedere "essenze", "idee", o piuttosto, poiché noi già per così dire le vediamo costante-

<sup>13</sup>Sul rapporto fra atteggiamento naturale e atteggiamento naturalistico cfr. LUFT 1998.

<sup>14</sup>WEBER 1997, 87.

<sup>15</sup>McDOWELL 1999, 79 (73).

mente, riconoscerle nel loro carattere specifico, invece di naturalizzarle in maniera assurda.<sup>16</sup>

### 3 Dalla matematizzazione della natura al panmeccanicismo

In *La filosofia come scienza rigorosa* Husserl precisa che le proprie analisi critiche non sono rivolte alle riflessioni piuttosto comuni dello scienziato della natura che fa filosofia, ma a quella filosofia dotta che sull'esempio del metodo delle scienze naturali presume di aver raggiunto il rango della scienza esatta e rigorosa.

Husserl tende a distinguere le novità apportate dalla moderna rivoluzione scientifica dai risvolti filosofici ad esse conseguenti. Al contempo, però, riconducendo l'origine del naturalismo alla scoperta della natura, egli sembra imputare al processo di matematizzazione della natura la responsabilità di aver alterato irreversibilmente la comprensione di ciò che definiamo "naturale".

Tutta la questione viene affrontata in maniera più articolata e chiara in *Crisi delle scienze europee*.

Secondo Husserl, ad essere in crisi non sono le scienze, le quali anche nella prima parte del '900 continuavano ad ottenere successi in ogni campo d'indagine, ma è la capacità delle scienze di dare risposte ai problemi più urgenti dell'uomo: quelli che riguardano il senso o il non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.<sup>17</sup> Si tratta, perciò, in generale di una crisi della filosofia, cioè della possibilità di sviluppare una comprensione totale e onnilaterale di quello che è l'uomo. Le scienze sono coinvolte in questo processo, perché il consolidamento del loro metodo rigoroso e la costante specializzazione dei loro ambiti ci hanno restituito un'idea positivista e residuale della scienza in generale.<sup>18</sup>

Da un lato, la moderna rivoluzione scientifica ci ha dunque permesso di scoprire un nuovo mondo e di guardare con occhi diversi quello che abbiamo sempre abitato. D'altro lato, però, ha escluso dal suo orizzonte d'indagine e dai suoi interessi tutti quelli che Husserl chiama «problemi metafisici della ragione»,<sup>19</sup> ossia quelle domande che investono lo status della libertà umana, il senso del divenire storico, il riferimento o meno ad un'entità divina trascendente, il significato della morte e della vita.

Come si può notare, la critica di Husserl non è rivolta direttamente alle scienze; egli non vuole mettere in discussione i risultati da esse conseguiti, né ridimensionare le loro pretese di oggettività. Obiettivo di Husserl è discutere gli effetti collaterali della visione del mondo derivata dalla scoperta della natura come regno di leggi esatte e misurabili.

Nel testo del 1911, Husserl si limitava ad osservare che «per la conoscenza della natura esterna il passo decisivo dall'esperienza ingenua a quella scientifica, dai vaghi concetti comuni ai concetti scientifici, fu compiuto in tutta chiarezza, come è noto, da Galileo».<sup>20</sup>

<sup>16</sup>HUSSERL 1994, 54 (32). Ho modificato la traduzione del termine tedesco *Bann* in "incantesimo", piuttosto che "incanto", per sottolineare che vi è comunque una distinzione dalla coppia di termini utilizzata da Weber: *Zauberung/Entzauberung*. Non si tratta, infatti, della situazione di "incantamento" in cui si troverebbe l'uomo prima di assumere un "atteggiamento teoretico". Husserl si riferisce, piuttosto, ad una sorta di capacità ammaliante che la visione scientifica del mondo eserciterebbe sull'uomo che impara ad adottarla.

<sup>17</sup>Cfr. HUSSERL 2008a, 35 (4).

<sup>18</sup>HUSSERL 2008a, 38 (6).

<sup>19</sup>HUSSERL 2008a, 38 (7).

<sup>20</sup>HUSSERL 1994, 40 (24).

Nel §9 di *Crisi* Galileo diventa il simbolo dell'intera concezione scientifica moderna della natura, e quindi quel genio che oltre a scoprire, ha anche occultato.<sup>21</sup>

Ma cosa scopre Galileo? E cosa occultata?

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematicamente, *astrae* dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. Da questa astrazione risultano le pure cose corporee, le quali però vengono prese per realtà concrete e che nella loro totalità vengono matematizzate in quanto mondo. Si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l'idea di una natura concepita come un *mondo di corpi realmente circoscritto in sé*. Oltre alla matematizzazione, diventata troppo rapidamente un'ovvietà, ciò ha come conseguenza una causalità naturale in sé conclusa, entro cui qualsiasi accadimento è preliminarmente ed univocamente determinato. Evidentemente ciò prepara anche quel *dualismo* che si presenterà ben presto con Cartesio.<sup>22</sup>

Secondo la ricostruzione di Husserl, Galileo seppe innanzitutto approntare un metodo d'indagine che gli permise di rendere scientifica l'osservazione della natura. Il suo punto di partenza fu la geometria e su questa base assunse, quale regola pratica della sua indagine,<sup>23</sup> l'idea che si potesse interpretare la natura e l'universo in generale come un «grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi», ma che non si può intendere «se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche».<sup>24</sup>

Galileo ipotizzò che la matematizzazione della natura potesse consentirgli di superare il relativismo delle percezioni sensibili, costruendo un mondo ideale di corpi astratti sul mondo contingente e confuso dell'esperienza sensibile.

In questo modo la misurabilità diventa il criterio di valutazione del vero in sé: se un fenomeno colto dai nostri sensi non si riesce a tradurlo in rapporti matematici, esso deve essere estromesso dalla sfera di ciò che appartiene alla natura e interpretato come un'illusione prodotta dalla conformazione fisiologica del soggetto percipiente.

Quest'operazione permise certamente a Galileo di scoprire un abito ideale entro cui incastonare il mondo dell'esperienza e un sistema di simboli attraverso cui interpretare i diversi fenomeni. Ma, al contempo, lo indusse a reinterpretare quell'essenziale legame che nell'esperienza percettiva intercorre tra le forme dei fenomeni e i loro contenuti materiali attraverso l'idea di una matematizzazione indiretta dei *plena* che ribaltò il modo in cui la tradizione scientifica greca interpretava gli eventi naturali.

Nel *De Anima* Aristotele distingueva colori, suoni, odori e simili in quanto *aistheta idia*, ossia sensibili percepibili da un unico organo sensorio, dagli *aistheta koiná*,<sup>25</sup> alla cui percezione concorrono invece più organi. La percezione dei primi veniva considerata vera per eccellenza, perché comportava l'errore in misura minima: non ci si inganna sul fatto che ci sia il bianco ma solo sulla sua attribuzione a questo o ad un altro oggetto. Mentre è riguardo ai secondi, ai sensibili comuni e concomitanti a quelli accidentali, che Aristotele riteneva esservi la maggior possibilità di errore.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> HUSSERL 2008a, 81 (54). Sul ruolo che Galileo svolge nell'interpretazione che Husserl offre della scienza moderna cfr. DE PALMA 2013 e MORAN 2012, 66-98.

<sup>22</sup> HUSSERL 2008a, 88-89 (60).

<sup>23</sup> Cfr. HUSSERL 2008a, 159 (333-334).

<sup>24</sup> GALILEO, *Il Saggiatore*, cap. VI, in GALILEO 1964, vol. I, pp. 631-632.

<sup>25</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 418a 5-25; 424b22-425b11.

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *De anima* 428b18-26.



La rivoluzione scientifica moderna, invece, ammette di cogliere nell'intuizione empirica forme di una materia, di un *plenum* sensibile, ma riconosce un primato epistemologico alle forme limite astratte prima classificate come *aïstheta koiná*.<sup>27</sup>

Husserl si rende ben conto del ribaltamento di fiducia nella nota 3 al §9b quando sostiene essere una «deplorable eredità della tradizione psicologica che risale a Locke» aver sostituito i dati dei sensi alle «*qualità sensibili* dei corpi *realmente esperiti* del mondo circostante». <sup>28</sup>

Se la fisica moderna non si fida più di ciò che viene colto esclusivamente da un senso è, dunque, innanzitutto perché si sono rimpiazzate le proprietà che competono ai corpi in quanto tali con ciò che è il soggetto ad attribuire loro in base alla propria fisiologica conformazione. A ciò si aggiunge che nella tradizione scientifica greca l'apparenza delle cose veniva considerata un processo oggettivo, perché non vi era ancora l'idea di un soggetto dotato di facoltà: immaginazione, fantasia, sensibilità e pensiero erano movimenti, potenze e attività ascrivibili all'uomo in quanto ente naturale; erano cioè tutti processi della natura che potevano essere attivati nel momento in cui un ente dotato di organi sensori subiva la loro affezione.

Quando, invece, la misurazione, inizialmente nata come atteggiamento pratico, ad esempio nell'agrimensura, diventa la via da percorrere per testare l'affidabilità di ciò che appare, non sono più le qualità cangianti ad essere il *primum* da cui intraprendere un'osservazione teoretica della natura, ma ciò che più facilmente appare traducibile in rapporti matematici: la materialità stessa che caratterizza ogni fenomeno. Ciò non esclude, ovviamente, che anche il movimento, la durata, la figura, l'estensione siano dati nell'esperienza sensibile come delle qualità colte attraverso il concorso di più sensi e distinguibili dai sensibili non comuni solo abbracciando un atteggiamento teoretico.<sup>29</sup>

Alla base della riduzione della natura a sfera esatta della materialità spazio-temporale vi è il riconoscimento che vi sia un unico mondo, ma che in esso non tutto appaia allo stesso modo: tra ciò che appare come mutevole e relativo alle capacità del soggetto percipiente vi è un contenuto intrinseco che rimanda a forme costruibili idealmente e quindi conoscibili in maniera esatta.<sup>30</sup> Appena questa constatazione si sedimenta come ovvietà, allora nasce quell'assunto della moderna scienza della natura secondo cui qualsiasi qualità sensibile venga a manifestazione deve poter rimandare ad un'estensione spazio-temporale. Ad essere fonte di errore è il soggetto nel modo in cui coglie quanto gli viene dato. Non c'è perciò da stupirsi se nel passo sopraccitato del §10 di *Crisi*, al termine di una lunga ricostruzione della storia intenzionale<sup>31</sup> della scoperta della natura, Husserl rilevi un destino affine per qualità sensibili secondarie e qualità spirituali.

Alla stregua di colori, suoni e odori, un tempo descritti come sensibili sui quali non ci si poteva sbagliare, anche tutte le manifestazioni dello spirito (emozioni, passioni, immaginazioni, volontà) vengono, in un primo ordine di considerazione teoretica, estromesse dal dominio della realtà e della verità, perdendo qualsiasi rapporto con la natura, ora intesa come un mondo di corpi circoscritto in sé. Al contempo, però, l'estensione del rapporto di causalità efficiente a unica forma oggettiva di spiegazione e il perseguimento quasi morboso dell'ideale della misurazione fanno in modo che

<sup>27</sup>Sul diverso ruolo assunto dai cosiddetti sensibili comuni nella tradizione scientifica greca di matrice aristotelica e nella rivoluzione scientifica moderna cfr. FERRARIN 1995.

<sup>28</sup>HUSSERL 2008a, 129 (27).

<sup>29</sup>HUSSERL 2008a, 58 (21-22).

<sup>30</sup>HUSSERL 2008a, 53 (20-21).

<sup>31</sup>Sulla nozione di "storia intenzionale" cfr. KLEIN 1940.

anche le manifestazioni dello spirito siano sottoposte ad una *matematizzazione indiretta*.

La materialità della cosa rimanda direttamente alla sua estensione spazio-temporale; per misurarla basta astrarre dal corpo concreto e trasformare la figura vuota che ne scaturisce in immagine mentale. Nel caso delle qualità secondarie, invece, si deve risalire alle forze invisibili che originano questi fenomeni sensibili: «ciò che noi esperiamo nelle cose stesse, nella vita pre-scientifica, i colori, i suoni, il calore, il peso, ciò che noi esperiamo causalmente, l'irradiazione calorica di un corpo che riscalda i corpi circostanti, e simili, è realmente costituito, da un punto di vista "fisicalistico", da vibrazioni sonore, da vibrazioni caloriche, cioè da puri eventi del mondo delle forme».<sup>32</sup>

Sempre di *matematizzazione indiretta* si deve parlare quando il "soggettivo-spirituale", che caratterizza l'uomo in quanto animale razionale, viene ridotto al fisio-psichico: da una parte, nelle analisi anatomiche il corpo umano viene indagato come corpo morto, tanto che basta sezionare un cadavere, per capire come "l'essere umano" *sia fatto*; d'altra parte, con lo sviluppo dell'analisi e delle scoperte scientifiche, si riduce la vitalità psichica di un corpo esclusivamente ad una serie di meccanismi elettro-chimici basati sul binomio stimolo-risposta. In tal modo, il contributo fornito dalle facoltà soggettive alla produzione di fenomeni culturali, un tempo ritenuto alla base della vita dell'uomo in quanto persona, viene attribuito ad un'altra regione dell'essere che potrebbe essere separata da quella della natura, senza implicare conseguenze epistemologiche o ontologiche errate.

Nell'ottica di Husserl, effetto conseguente al riconoscimento che il metodo idealizzante delle scienze naturali potesse divenire modello esemplare di qualsiasi altra ricerca con pretese scientifiche, fu la scissione del mondo in due sfere separate e autonome: la natura e la psiche.

Il rapporto tra le scienze della natura e le scienze della psiche divenne assai ambiguo. Da una parte le si separò, ritenendo che l'indagine della natura dovesse riferirsi esclusivamente ad un mondo di corpi, senza tematizzare la sfera dei vissuti mentali. D'altra parte, però, l'adozione di un metodo comune indusse ad attribuire ipoteticamente alla psiche «un modo d'essere [...] di principio analogo a quello della natura e alla psicologia un tipo di procedimento teorico che va dalla descrizione a una "spiegazione" teorica ultima e che è analogo a quello della biofisica».<sup>33</sup>

Quello che, in fin dei conti, accomuna le diverse prospettive di Descartes, Spinoza, Locke e Hobbes è l'esclusione di qualsiasi spiegazione finalistica e l'idea che la natura e la mente possano essere paragonate ad una macchina di cui studiare il funzionamento grazie all'apporto di modelli geometrici e di operazioni algebriche. Questo panmeccanicismo permise, certamente, di accrescere l'orizzonte di comprensione del mondo e di migliorare il dominio della ragione umana su di esso. Tuttavia, relegò il modo in cui si manifestano sia i fenomeni naturali che i vissuti di coscienza a mere forme illusorie, senza interrogarsi sul significato della situazione in cui si trova l'uomo e sui presupposti di quelle prese di posizione che inducono a diffidare del mondo fenomenico.

In conclusione, possiamo dire che Husserl non vuole tanto ridimensionare il contributo che la scienza seppe dare al progresso della ragione umana. Suo obiettivo è piuttosto mostrare quanto sia pericoloso rendere assoluti i suoi risultati, evitando di interrogarsi sulle conseguenze filosofiche che comportarono. Il naturalismo deriva dalla scoperta della natura come regno di leggi esatte, perché la *matematizzazione della natura* avvallò in filosofia un approccio meccanicista.

<sup>32</sup>HUSSERL 2008a, 66 (35)

<sup>33</sup>HUSSERL 2008a, 92 (64).

#### 4 Il mondo della vita e la natura disincantata

L'approccio meccanicista che, a partire dal XVII secolo, influenzò prospettive filosofiche molto differenti è il risultato di un utilizzo surrettizio del materiale concettuale sviluppato dalla moderna rivoluzione scientifica. Nell'idea che la natura e l'uomo, come corpo vivente e come cittadino, funzionino alla stregua di una macchina, di cui Dio è l'orologiaio, si realizza quel disincanto del mondo di cui parlano Weber prima e McDowell poi.

All'origine della cruda naturalizzazione della coscienza e delle idee vi è dunque quella prospettiva filosofica che definiamo "panmeccanicismo", avvallata dal processo performativo di matematizzazione della natura e dall'idea in generale che l'intelletto calcolante possa consentire finalmente all'uomo di esercitare il dominio della propria ragione sulla natura.

Questa prospettiva non è errata *in toto*. In questo paragrafo vorrei dimostrare quali occultamenti comporti un suo uso acritico.

Nella lezione quarta di *Mind and World*, al primo stile di risposta al problema dello status della spontaneità della ragione McDowell ne contrappone un secondo, che dice coincidere con la sua linea di pensiero. Sua convinzione è che «le capacità concettuali siano all'opera già nei processi della sensibilità e nelle attualizzazioni della nostra natura animale, in quanto tale».<sup>34</sup>

Si potrebbe dire che il naturalismo di McDowell vede le capacità concettuali di una soggettività formata *potenzialmente e implicitamente* in gioco *già* nell'esperienza sensibile-ricettiva e in tutte quelle manifestazioni che appartengono all'uomo esclusivamente in quanto organismo animale.

McDowell non contrappone soltanto la sua prospettiva al crudo naturalismo di matrice scienziata, ma anche a quel "naturalismo ideologico" che gli sembra contraddistinguere gli approcci di Evans e Davidson. Questo terzo stile di risposta al problema dello status della spontaneità della ragione vorrebbe nei suoi intenti ribaltare la posizione del crudo naturalismo riconoscendo che non si può ridurre la razionalità alla sfera della natura, dove però con naturalezza continua a intendere l'appartenenza ad un regno di leggi.

Nel suo tentativo di confutazione del crudo naturalismo, Davidson si è limitato a sostenere che gli elementi dello spazio logico delle ragioni sono indipendenti dai materiali dell'esperienza sensibile, pur trovando la loro applicazione in relazioni esclusivamente causali fra gli oggetti sensibili.

Questa prospettiva non è soddisfacente perché crea un dualismo fra ciò che appartiene alla natura e la sfera "soprannaturale" dei concetti intelligibili. Se di "naturalismo" si tratta, dovremmo definirlo "ideologico", perché conserva l'idea che la natura sia il regno della legge, senza riuscire a spiegare perché è naturale solo ciò che è retto da leggi causali e per quale motivo ci si rifiuta di naturalizzare in tal senso le esigenze della ragione.

Secondo McDowell, la rivoluzione scientifica moderna ha avuto il merito indiscusso di farci comprendere in modo preciso che cosa sia e come funzioni "il regno della legge". Questo ci permette di sostenere che la spontaneità è *sui generis* – occupa, cioè, uno spazio che oltrepassa quello delle leggi causali –, *solo se* conserviamo l'idea che naturale sia ciò che è collocato nel regno delle leggi causali. Ma, al contempo, la comprensione del regno della legge garantita dalla visione del mondo della moderna rivoluzione scientifica ci evita di cadere nel «soprannaturalismo di un platonismo

<sup>34</sup>McDOWELL 1999, 79 (74).

sfrenato»,<sup>35</sup> che scinde il mondo in due sfere separate di cui è difficile indagare le modalità di connessione.

Per rassicurarci che la nostra reattività alle ragioni non è soprannaturale, dobbiamo riflettere sul fatto che è la nostra vita a essere informata dalla spontaneità. [...] Un atto di esercizio della spontaneità appartiene al nostro modo di vivere. E il nostro modo di vivere è il nostro modo di attuarci come animali. Possiamo così formulare questo pensiero dicendo: un atto di esercizio della spontaneità appartiene al nostro modo di attuarci come animali. Questo elimina ogni bisogno di tentare di concepirci biforcuti in modo strano, con un punto d'appoggio nel regno animale e un misterioso coinvolgimento separato in un mondo extranaturale di connessioni razionali.

Questo non richiede che sfumiamo il contrasto tra lo spazio delle ragioni e il regno della legge. Per considerare naturali gli atti di esercizio della spontaneità, non abbiamo bisogno di integrare i concetti legati alla spontaneità nella struttura del regno della legge; dobbiamo evidenziare il loro ruolo nell'individuare i modelli costitutivi di un modo di vivere. Naturalmente, qui non ci sarebbe nessun contrasto, se l'idea di vita e di forma di vita appartenessero esclusivamente o primariamente allo spazio logico del regno della legge, ma non c'è ragione per supporre che sia così.<sup>36</sup>

McDowell ritiene sia possibile non contrapporre "naturale" e "razionale", a condizione che nella nostra concezione della natura non mettiamo in primo piano la collocazione in un regno di leggi, quanto piuttosto l'attuazione di una forma di vita.

Pur conservando la differenza fra regno della legge e spazio delle ragioni, possiamo dire che la spontaneità della ragione non occupa una sfera antitetica a quella della natura, nella misura in cui il suo esercizio porta a realizzazione una di quelle possibili forme di vita che ci caratterizza in quanto animali. "Naturale" in questo senso coinciderebbe con "vitale".

Quest'identificazione della natura con la manifestazione del vitale è ciò che qualsiasi prospettiva derivata dal meccanicismo moderno occulta. A riguardo sono particolarmente illuminanti alcune osservazioni di Hans Jonas. In *The phenomenon of life*, questi vede svilupparsi, sulla base della moderna concezione della natura, un'«ontologia della morte». Nel momento in cui la materia privata di ogni tratto vitale diventa «la condizione "naturale" che originaria delle cose», allora «nell'essere fisico la non-vita è la regola, mentre la vita è l'enigmatica eccezione».<sup>37</sup>

Sono osservazioni tanto provocatorie quanto interessanti per i nostri intenti. McDowell vede nel recupero del "vitale" come paradigma di definizione della naturalità la possibilità di scorgere il legame fra natura e ragione, Husserl a sua volta vede nel "mondo della vita" il sedimento occultato dal processo di matematizzazione della natura.

Nel §9h di *Crisi* Husserl nota come la sovrapposizione del mondo matematicamente sustruito delle idealità al mondo reale che quotidianamente si dà all'uomo nella percezione sia avvenuta già con Galileo e da allora sia diventata un'eredità inconsciamente sedimentatasi nell'atteggiamento dei fisici di tutti i secoli. Lo stesso Galileo aveva ereditato l'antica geometria di matrice euclidea come una *téchne*, senza più essere conscio di tutte le intenzionalità in essa coinvolte.

Accennavamo prima alla questione: la geometria trova nell'agrimensura pratica il suo originario fondamento di senso, che ci permette di capire come il processo

<sup>35</sup>McDOWELL 1999, 83 (77).

<sup>36</sup>McDOWELL 1999, 84 (78).

<sup>37</sup>JONAS 1999, 18.

di idealizzazione e di misurazione sia nato per esigenze di ordine pratico maturate dall'uomo nell'orizzonte del suo quotidiano modo di vivere. Allo stesso modo, osserva Husserl, il meccanicismo fiscalista, che caratterizzerà qualsiasi concezione della natura dalla rivoluzione scientifica moderna in poi, trova nel modo in cui si attua normalmente l'esperienza percettiva il suo originario fondamento di senso.

Secondo Husserl, cifra caratterizzante della percezione è l'apertura infinita ad una sempre maggiore possibilità di approfondimento degli aspetti sensibilmente colti nell'oggetto dato. Da ciò si spiega l'irrinunciabile componente induttivista di ogni scoperta scientifica.

Qualsiasi conoscenza di leggi non poteva essere che una conoscenza delle previsioni [...] del decorso dei fenomeni reali o possibili dell'esperienza, di quei fenomeni, i quali, con l'allargamento dell'esperienza, si preannunciano attraverso le osservazioni e gli esperimenti che penetrano sistematicamente negli orizzonti ignoti e vengono verificati nel modo dell'induzione. Certo l'induzione di tipo quotidiano si trasformò così in un'induzione operata mediante metodo scientifico, ma ciò non muta nulla al senso essenziale del mondo già dato in quanto orizzonte di tutte le induzioni dotate di un senso.<sup>38</sup>

Il *Wahrnehmen* (percepire, ma letteralmente "prender-per-vero") è sempre un *Selbsthaben* (un avere-qualcosa-in-se-stessa) accompagnato da *Vorhaben* (progettare) e da *Vormein* (pre-sumere). In questo vedere accompagnato da aspettative si può rilevare l'origine dell'induzione che è alla base di quel "vivere verificando" che in linea con i §§2-5 di *Idee II* contraddistingue ogni atto teoretico.

Ovviamente, osserva Husserl, le previsioni che formiamo a livello di conoscenze induttive abituali sono «"prive di regole d'arte", rispetto a quelle "metodiche"»<sup>39</sup> sviluppate dalla fisica galileiana in poi. A dare metodicità alla costruzione di attese e alla pratica anticipatrice connaturata all'esperienza percettiva è l'assunzione del modello geometrico, che permise a Galileo e ai primi fisici moderni di costruire un abito ideale di simboli entro il quale poter inglobare qualsiasi fenomeno naturale si prestasse all'osservazione teoreticamente orientata dell'indagatore della natura.

Da un lato, l'uso della geometria e il processo di traduzione in rapporti algebrici degli eventi osservati consentì di passare da previsioni grezze a previsioni obiettive; ma, da un altro punto di vista, fece in modo che si dimenticasse da quali pratiche tipicamente umane esso derivasse.

Osserva Jonas in perfetta sintonia con Husserl: le mere qualità dell'esteso diventano non solo «ciò che è conoscibile nella natura», ma anche «ciò che è unicamente reale nella realtà», nel momento in cui «il concetto del sapere determina il concetto della natura».<sup>40</sup>

A livello d'induzione pre-scientifica non si ritiene ancora che la formulazione delle aspettative su fenomeni affini a quelli osservati derivi dal fatto che il mondo sia retto dalla legge di causalità efficiente. A quel livello ingenuo *si crede* soltanto che la proteiforme natura possa essere compresa associando il simile con il simile, scoprendo le analogie fra quanto viene visto, osservando come il vitale ha un decorso temporale circolare per cui una serie di eventi si ripetono e sono in quanto tali sintomatici per formare delle aspettative sugli eventi successivi.

L'orizzonte muta quando – come sottolinea Husserl in forma di domanda retorica – la scienza e il metodo scientifico arrivano ad assomigliare ad una «macchina che produce evidentemente qualcosa di molto utile e di cui ci si può fidare», e che in quanto

<sup>38</sup>HUSSERL 2008a, 79 (50).

<sup>39</sup>HUSSERL 2008a, 80 (51).

<sup>40</sup>JONAS 1999, 18.

macchina «ciascuno può imparare a manovrare pur senza comprendere minimamente le interne possibilità». <sup>41</sup> In quest'universo meccanico è la vita a richiedere una spiegazione. Tuttavia, osserva ancora Jonas, «prendere la vita come problema significa qui professare la sua estraneità in quel mondo meccanico che è il mondo; spiegarla significa [...] negarla, renderla una variante delle possibilità del senza vita». <sup>42</sup>

Siamo giunti alla prima delle conclusioni del nostro contributo: il processo di disincanto inteso come implicita condizione per l'adesione al naturalismo crudo scaturisce da questo processo di latente dissociazione di ciò che è vita da ciò che è natura. Quindi, una natura disincantata è fondamentalmente una natura senza vita. Per questo motivo McDowell paventa il rischio che il suo naturalismo, attento a scorgere nell'esercizio spontaneo della ragione un modo di vivere, venga inteso come un ritorno nostalgico al mondo pre-scientifico della natura incantata. <sup>43</sup>

Sulla base di queste osservazioni, l'ontologia del mondo della vita prospettata da Husserl acquista evidentemente un ruolo cruciale. Essa permette di scoprire qual è il fondamento di senso dimenticato che ha consentito al proficuo processo di matematizzazione della natura di lasciar agire latentemente un'«ontologia della morte», secondo la definizione di Jonas. Tuttavia, permette anche di ampliare il concetto di naturale, di non appiattirlo alla sua identificazione con la materialità spazio-temporale retta da leggi causali, estendendolo a tutto ciò che è vitale.

Nostro prossimo obiettivo sarà, dunque, discutere i punti di convergenza che intercorrono fra il naturalismo "aristotelico" di McDowell e l'usserliana ontologia del mondo della vita.

## 5 L'atteggiamento naturale e la fenomenologia dell'organico

Tradizionalmente con il termine "naturalismo" ci si riferisce ad una forma di riduzionismo: di riduzione del razionale al naturale nell'idea disincantata conseguente alla moderna rivoluzione scientifica. Il ricorso al termine di McDowell non prospetta un riduzionismo, quanto piuttosto la riscoperta di una sfera mai abbandonata nel nostro vivere quotidiano, spesso ignorata nella considerazione scientifico-filosofica del mondo.

Intento esplicito della quarta lezione di *Mind and World* è riconciliare "ragione" e "natura" concependo la natura come «parzialmente incantata». <sup>44</sup>

Dopo la moderna rivoluzione scientifica non si può ricadere nella superstizione prescientifica, che intende la natura come il campo meraviglioso e misterioso di manifestazione del divino. Non si può ritornare all'ingenuità dell'uomo primitivo, ma non si può neanche essere draconianamente dei platonici sfrenati, vedendo una scissione netta e irrinconciliabile fra la ragione e la natura. Secondo McDowell ci si può riappropriare «dell'idea aristotelica che un normale essere umano adulto è un animale razionale, ma senza abbandonare l'idea kantiana dell'operare libero della razionalità nella propria sfera». <sup>45</sup>

Nel tentativo di ottemperare a quest'esigenza, McDowell raggiunge una visione molto affine a quella dell'usserliana ontologia del mondo della vita.

Il modo ingenuo con il quale l'uomo primitivo intende la natura e il modo ideologico con il quale la intende il filosofo meccanicista sono affini, perché entrambi i soggetti non

<sup>41</sup>HUSSERL 2008a, 81 (52).

<sup>42</sup>JONAS 1999, 19.

<sup>43</sup>McDOWELL 1999, 79 (74).

<sup>44</sup>McDOWELL 1999, 91 (85).

<sup>45</sup>McDOWELL 1999, 91 (85).

sono nelle condizioni di prestare attenzione all'atteggiamento che contraddistingue il loro normale modo di espletare le diverse funzioni vitali *in quanto* esseri umani.

Mi spiego meglio. Il primitivo vive immerso nella natura, non è altro da essa, espleta le sue funzioni vitali come animale, quindi le sue capacità razionali sono completamente subordinate ad un sistema di bisogni e necessità. Questa condizione gli preclude la possibilità di sviluppare una riflessione sul ruolo che le capacità razionali svolgono, almeno implicitamente, nel soddisfacimento delle proprie esigenze animali. In termini husserliani potremmo dire che il primitivo è incapace di tematizzare quell'atteggiamento che adotta nel suo vivere quotidiano perché ne è completamente avvinto non potendosene minimamente distaccare.<sup>46</sup>

Tuttavia, neanche il filosofo che assume surrettiziamente la concezione totalmente disincantata della natura è in grado di sviluppare delle riflessioni sullo stile di vita che contraddistingue l'uomo nel suo vivere ingenuo, pre-scientifico e pre-filosofico. In un universo interpretato come una macchina attraverso un metodo meccanico a sua volta, la necessità di un'ontologia del mondo circostante della vita e di un'analisi dell'atteggiamento che caratterizza l'uomo che lo abita non cade in secondo piano. Viene piuttosto semplicemente omessa.<sup>47</sup>

La surrettizia adozione del materiale concettuale costruito dalla moderna scienza naturale induce il filosofo totalmente disincantato ad ignorare completamente il processo di formazione delle intenzionalità alla base del metodo scientifico moderno. L'agrimensura pratica e tutte quelle forme ingenuie di esperienza pre-scientifica in cui nasce, cresce e si sviluppa l'atteggiamento naturalistico sono una scala che il "*bold naturalist*" usa e getta via senza neanche accorgersene.

Queste riflessioni inducono McDowell a sostenere che un'indagine consapevole di quale sia la condizione in cui vive normalmente l'uomo per sua essenza come animale razionale possa essere portata a termine solo da qualcuno che abbia attuato un processo di "disincantamento *parziale*", da qualcuno consapevole del fatto che l'esercizio spontaneo della ragione è possibile perché ci è connaturato. Il disincantamento è parziale perché sappiamo di poter esercitare le nostre capacità concettuali non *malgrado* o a *discapito* del fatto che facciamo parte della natura, ma proprio *nella misura in cui* quest'esercizio è potenzialmente in gioco già nell'espletamento delle nostre funzioni animali.

A questo punto sorge la nostra domanda: sono riflessioni affini ad aver spinto Husserl a distinguere la concezione della "natura" in gioco nell'atteggiamento naturalistico del fisico moderno dalla concezione della natura del fenomenologo trascendentale capace di rendere tema della propria ricerca l'atteggiamento "naturale" che egli stesso adotta in quanto uomo? Se la risposta è affermativa, potremmo sostenere che vi è un naturalismo non alternativo alla prospettiva fenomenologica.

Nel primo paragrafo di questo lavoro, rilevavamo come sia una modalità di comportamento ingenua e spontanea ad indurre Husserl a definire "naturale" l'atteggiamento di colui che abita il suo mondo circostante e familiare della vita. Nella concezione di Husserl l'aggettivo "spontaneo" riferito all'atteggiamento naturale non richiama

<sup>46</sup>Sull'importanza della riflessione antropologica sugli uomini primitivi cfr. la lettera di Husserl a Lévy-Bruhl, oggi tradotta in HUSSERL 2008b. Il manoscritto husserliano sull'opera di Lévy-Bruhl è conservato presso lo Husserl-Archiv di Lovanio con la segnatura K III 7. Sul rapporto fra uomo e animale cfr. HUSSERL 2003, 98-99 (625). Per un approfondimento in generale della questione cfr. DI MARTINO 2012.

<sup>47</sup>A riguardo cfr. CANGUILHEM 1976, 165, secondo il quale l'utilizzo di un modello meccanico per spiegare il vivente si basa sull'azione latente di una certa concezione del vivente: «si può, quindi, dire che Cartesio, sostituendo il meccanismo all'organismo fa scomparire dalla vita la teleologia; si tratta, però di una scomparsa soltanto apparente [...], perché il finalismo è insito nella tecnica che ha prodotto la forma anatomica da sostituire al processo dinamico».

però, come in McDowell, la kantiana spontaneità della ragione, quanto piuttosto la “naturalezza” e la “schiettezza” con la quale agisce, pensa e sente il soggetto del mondo della vita.

Al contempo, per Husserl, nel nostro mondo circostante della vita non abbiamo quasi mai a che fare con semplici oggetti sensibili, organici o inorganici che siano, ma sempre con utensili, opere d’arte e quant’altro.<sup>48</sup> Quindi non facciamo tanto parte del mondo della vita in quanto animali, ma nella misura in cui siamo “spiriti” portatori, produttori e promotori di cultura.

Sia Husserl che McDowell tendono a recuperare il valore della vita come componente essenziale di ciò che è naturale. Ma, nonostante ciò, sembra abbiano una concezione diversa di ciò che è “naturale”.

Quest’obiezione ha le sue ragioni, ma non può essere assolutizzata. Husserl riconosce all’esperienza percettiva il ruolo di nucleo originario fondante del mondo della vita e anticipa le più accurate descrizioni fenomenologiche di Merleau-Ponty scorgendo nel *Subjektleib* l’espressione originaria dell’egoità.<sup>49</sup>

Questo significa che un’ontologia del mondo della vita presuppone una fenomenologia dell’organico capace di mostrare come l’esercizio attivo delle “capacità spirituali” nella sfera del mondo storico della vita derivi dalla costituzione del soggetto corporeo, dell’orizzonte della natura vivente e della vita organica in particolare.

Si potrebbe ancora obiettare che l’articolazione delle regioni nella formulazione di *Idee II* contraddica il nostro proposito di vedere nel vitale il requisito eidetico fondamentale di ciò che è naturale. In questa sede vediamo, infatti, contrapporsi due macro-regioni: quella dello spirito e quella della natura, divisa a sua volta in natura fisica della cosa meramente spazio-temporale retta da leggi causali e natura animale.

Con l’intento di mostrare la preminenza ontologica del mondo spirituale, nel §64 di *Idee II* Husserl deduce dall’osservazione che lo spirito non possa essere del tutto naturalizzato l’idea che «se cancelliamo la natura, la “vera” esistenza obiettivo-intersoggettiva, resta ancora sempre qualcosa: lo spirito come spirito individuale; va perduta soltanto la possibilità della socialità, la possibilità di una comprensione, la quale presuppone l’intersoggettività del corpo vivo».<sup>50</sup>

In un recente articolo intitolato *Husserl’s “Naturalism” and Genetic Phenomenology*, Ronald Bruzina distingue tra le diverse descrizioni fenomenologiche della sfera della “natura” il procedere “top-down” caratteristico di *Idee II* dal procedere “bottom-up” sviluppato invece nelle *Lezioni sulle sintesi passive*, esplicitamente annunciato nelle lezioni del 1927 su *Natur und Geist* e affinato nei *Manoscritti C*.

Secondo Bruzina, nelle lezioni del 1927 assistiamo ad una riconsiderazione del rapporto fra natura e spirito che si pone l’esplicito intento di mostrare l’inscindibile relazione fra le due sfere.<sup>51</sup> Husserl si renderebbe conto che l’idea del §64 di *Idee II* secondo cui è possibile pensare uno spirito senza natura è astratta. Infatti, nell’introduzione alle lezioni del 1927 afferma: «natura e spirito, nonostante siano concetti universali che descrivono un’infinità totale onnicomprensiva, per il loro senso dipendono l’un l’altro. La natura non è pensabile senza lo spirito, lo spirito non è pensabile senza la natura [...]. La natura ha le sue determinazioni spirituali, lo spirito le sue determinazioni

<sup>48</sup>Cfr. HUSSERL 2012, 31 (27).

<sup>49</sup>Di entrambi gli autori si potrebbero citare molteplici testi. Ci limitiamo a rimandare a HUSSERL 1989, §45 ed a MERLEAU-PONTY 1996, 110-112 (110-111).

<sup>50</sup>HUSSERL 2012, 296 (297).

<sup>51</sup>Cfr. BRUZINA 2010, 92: «Here [in the *Natur und Geist* course of 1927] Husserl proposes an approach in which nature and spirit need to be, and *can* be, rethought so as to allow recognition of the intrinsic play of each *with-in the other*».



naturali. Ciò significa il loro concetto scientificamente inteso è un'astrazione». <sup>52</sup>

Non possiamo discutere l'intera ricostruzione di Bruzina. Ma due osservazioni sono fondamentali per i nostri intenti.

(1) Quando nei *Manoscritti C* Husserl prova a considerare da un punto di vista genetico il processo costitutivo descritto staticamente in *Idee II*, egli riscontra un legame inscindibile fra la natura, intesa come nucleo [*Kern*] e contenuto iletico del mondo esperito, e la vitalità del *Leib* umano. Il naturale inteso come iletico costituisce un fattore necessario perché sia possibile la percezione di qualcosa che è nel mondo; al contempo, il nucleo iletico originario è costituito a partire da una proto-temporalizzazione che si sviluppa sulla base dell'orientamento del *Subjekt Leib*. Questo legame consente ad Husserl di parlare di *Vergeistierung*, spiritualizzazione, già intrinseca al nucleo originario della natura iletica. Bruzina suggerisce di non intendere questo nucleo originario iletico nel modo della scienza fisica naturalistica, <sup>53</sup> ma come il fattore base per la percezione di tutte le cose che sono nel mondo. <sup>54</sup>

(2) Secondo Bruzina, per comprendere meglio il senso di questa spiritualizzazione già in gioco nella concezione della natura come contenuto iletico originario del mondo esperibile dobbiamo tornare alla «*sinnliche Qualifiziertheit*» di cui Husserl parla sin dal §15b di *Idee II*. Il fatto che un corpo sia impensabile nell'esperienza originale della percezione senza una qualificabilità sensoriale è indice della «manifestabilità della natura stessa», è il «“divenire sensibile” della natura materiale, l'inizio della dinamica del dischiudersi in una serie di manifestazioni della natura, che è precisamente ciò che viene presupposto dall'intera vita umana nel mondo e specialmente dall'*empeiria* – o “empiricality” – delle scienze fisiche». <sup>55</sup>

Queste due osservazioni sono decisive per i nostri scopi perché mostrano come una fenomenologia del vivente sia presupposta dalla possibilità di circoscrivere attraverso la variazione eidetica la regione della “natura materiale”.

Senza il corpo vivente, dalla sua percezione della natura qualitativamente determinata non si potrebbe astrarre l'elemento esteso misurabile. Senza il corpo vivente dotato di organi sensori non si manifesterebbe neanche la natura e quindi non sarebbe possibile indagarla come ciò che è esterno al soggetto spirituale.

La sfera del corpo vivente è l'archetipo del concreto, il requisito eidetico imprescindibile perché si possano distinguere le due macro-regioni della “natura” e dello “spirito”, intendendole, però, al contempo, solo come due facce dello stesso essere del mondo. <sup>56</sup> Ne consegue che la fenomenologia dell'organismo vivente ci permette di tematizzare il primo strato di senso del mondo della vita e quindi lo strato di senso in cui si formano originariamente tutti i caratteri di quelle condotte che Husserl definisce “naturali”.

Ingenuità, sguardo puntato verso le cose, pre-riflessività, oggettivazione senza auto-rispecchiamento del soggetto nell'oggetto tematizzato sono elementi costitutivi dell'atteggiamento naturale adottato dall'uomo nel suo mondo-ambiente. A ricostruire la genesi di tali elementi non sarà né una fenomenologia costitutiva della natura spazio-temporale o delle forze fisiche, né una fenomenologia della coscienza spirituale che astrae dal fatto che la persona è necessariamente un animale. A svolgere questo compito genetico potrà essere soltanto una fenomenologia dell'organico, che ritrovi nelle sintesi passive originarie, alla base della capacità ricettiva e dell'attività discriminante della

<sup>52</sup>HUSSERL 2001, 16 (traduzione mia).

<sup>53</sup>Cfr. BRUZINA 2010, 108 n. 28.

<sup>54</sup>BRUZINA 2010, 109.

<sup>55</sup>BRUZINA 2010, 111 (traduzione mia).

<sup>56</sup>Su quest'espressione cfr. MERLEAU-PONTY 1996, 117-118 (115-116).

percezione, l'origine delle sintesi passive secondarie, che costituiscono tutte le abitudini di cui consta l'atteggiamento naturale adottato dal soggetto che abita il mondo della vita.

## 6 Conclusione. La fenomenologia e il naturalismo della seconda natura

A questo punto abbiamo gli elementi sufficienti per esprimerci sulla possibilità che il naturalismo di McDowell non sia alternativo alla prospettiva fenomenologica.

Non è antitetica alla prospettiva fenomenologica l'idea di indagare la vita dell'uomo in quanto organismo animale come luogo in cui si forma l'*habitus* in cui sono in gioco le capacità razionali e in cui si forma quindi quella disposizione ad esercitarle attivamente.

In conclusione alla quarta lezione di *Mind and World*, McDowell trova nell'idea aristotelica della "seconda natura" la definizione di "naturale" che gli è più affine.

McDowell nota che nella concezione di Aristotele «le esigenze dell'etica non sono estranee alle contingenze della nostra vita quali esseri umani». <sup>57</sup> Questo gli consente di estendere quella nozione che in Aristotele designa il modo in cui si modella il carattere etico e di intenderla come un «having one's eyes opened to reasons». <sup>58</sup>

McDowell identifica, dunque, la "seconda natura" con lo sviluppo della sensibilità alle ragioni.

In ottica fenomenologica, divenire sensibile alle ragioni significa discutere il significato trascendentale dell'atteggiamento naturale, mostrando come agisca latentemente in esso la vita trascendentale e come in esso si costituisca e si attivi la soggettività fenomenologizzante che attuerà l'*epoché*. <sup>59</sup>

Sulla scia di quanto sostiene anche Bruzina, possiamo dire che il "naturalismo" fenomenologico è, all'interno della più ampia prospettiva di un'ontologia del mondo della vita, l'idea di una fenomenologia dell'organico.

Secondo McDowell, è necessario approntare un'analisi del processo di formazione della "seconda natura". Trovando una traduzione moderna alla nozione aristotelica, egli parla anche di "Bildung" della ragione <sup>60</sup>

In termini fenomenologici, si può sostenere che una fenomenologia dell'organico geneticamente intesa deve mirare a mostrare come la *Welthesis* dell'atteggiamento naturale sia costituita a livello di sintesi passive, affettive e ricettive. Ciò permetterebbe

<sup>57</sup> McDOWELL 1999, 90 (83).

<sup>58</sup> McDOWELL 1999, 84 (91). Nella versione italiana l'espressione è tradotta con «sviluppo della sensibilità alle ragioni».

<sup>59</sup> Sul valore trascendentale dell'atteggiamento naturale Cfr. FINK 2009, 136-137 (150) e LUFT 2002.

<sup>60</sup> Il termine «Bildung» avvicina McDowell a Hegel. Nella *Fenomenologia dello spirito* la *Bildung* sta ad indicare il processo di autoformazione della coscienza. La scelta del termine è perciò consequenziale all'apprezzamento che più volte in *Mind and World* McDowell esprime per la rielaborazione hegeliana del "soprasensibile" kantiano. A riguardo cfr. McDOWELL 1999, 47 e 89 (44 e 82). Sull'hegelismo di McDowell cfr. il commento di critico di BERNSTEIN 2002 e la risposta di McDOWELL 2002. In Hegel McDowell vede anticipata la sua idea che il regno del concettuale non abbia un confine esterno. La nozione di «Bildung della ragione» diventa fondamentale perché permette di comprendere che «the origin of the relationship between mind and world lies in a deep-seated potential subject and does not arise from a Darwinian, evolutionary struggle with the environment in which we find ourselves driven by the instinct of self-preservation» (BUBNER 2002). Quest'asserzione di Bubner è condivisa da McDOWELL 2002, 297, a patto che essa non escluda la possibilità che sia la singola persona a sviluppare le proprie potenzialità attraverso una riflessione su di sé. Bubner afferma infatti che «With "second nature" we consciously step back behind the level of reflection of a modern *Bildung*» (BUBNER 2002, 211). Invece, per McDowell parlare di "seconda natura" significa «invoke everything implied by the modern concept of *Bildung*, including what permits us to value distinctive personality – an idea that makes sense only against the background of cultural formation» (McDOWELL 2002, 296).

di intendere il *Subjekttrieb* come quella proto-soggettività che è condizione originaria dello stesso destarsi della ragione, cioè del suo rivolgimento trascendentale.

Nel §29 di *Crisi* Husserl descrive il rapporto fra vita organico-naturale e soggettività razionale-spirituale come analogico. Nonostante ciò, una sua analisi si rivela decisiva per comprendere come in un animale razionale possa sorgere il bisogno di approdare ad una comprensione filosofico-trascendentale di sé e del mondo.

Husserl stesso riconosce che il rapporto fra vita organica e vita di coscienza racchiude tutti i problemi riguardanti il modo in cui un essere vivente si guarda e si rappresenta dall'esterno. Solo una fenomenologia dell'organico capace di ricostruire geneticamente il percorso di esteriorizzazione della soggettività trascendentale nella vita di un organismo naturale potrà render conto sino in fondo del rapporto fra ragione e natura.

La considerazione radicale del mondo è una considerazione sistematica e interna della soggettività che si "esteriorizza" nell'esteriorità. È come per l'unità di un organismo vivente, che naturalmente si può osservare e articolare dall'esterno, ma che può essere compreso soltanto se si risale alle sue origini nascoste, se si persegue sistematicamente e in tutte le sue operazioni la vita che si agita in lui, che tende in avanti, che lo plasma. È questo soltanto un paragone; ma in definitiva il nostro essere umano e la vita di coscienza che gli inerisce, [...] non è forse la sede dell'incontro di tutti i problemi attorno all'intimo senso vivente e alla rappresentazione esteriore?<sup>61</sup>

## Riferimenti bibliografici

- ARISTOTELE 2001, *L'anima*, a cura di G. MOVIA, Bompiani, Milano.
- BARBER, M. 2011, *The Intentional Spectrum and Intersubjectivity. Phenomenology and the Pittsburgh Neo-Hegelians*, Ohio University Press, Athens.
- BERNSTEIN, R. J. 2002, "McDowell's domesticated Hegelianism", in SMITH 2002, pp. 9–24.
- BRUZINA, R. 2010, "Husserl's "Naturalism" and Genetic Phenomenology", in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, X, pp. 91–125.
- BUBNER, R. 2002, "Bildung and second nature", in SMITH 2002, pp. 209–216.
- CANGUILHEM, G. 1976, *La conoscenza della vita*, trad. da F. BASSANI, Il Mulino, Bologna; ed. orig. *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1971.
- DE PALMA, V. 2013, «Metodo scientifico e analisi fenomenologica dell'esperienza», in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1, 1, <http://metodo-rivista.eu/index.php/metodo/issue/view/5/showToc>.
- DE WARREN, N. 2006, "The Archeology of Perception. McDowell and Husserl on passive synthesis", in FERRARIN 2006, pp. 26–54.
- DI MARTINO, C. 2012, «Husserl e la questione uomo/animale», in *Nóema*, 3, p. 1-34.
- FARBER, M. 1943, *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, State University of New York Press, Albany.
- 1959, *Naturalism and Subjectivism*, State University of New York Press, Albany.
- FERRARIN, A. 1995, "Kant's Productive Imagination and Its Alleged Antecedents", in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18, 1, pp. 65–92.

<sup>61</sup>HUSSERL 2008a, 143 (116).

- FERRARIN, A. (a cura di) 2006, *Passive Synthesis and Lifeworld*, Ets, Pisa.
- FINK, E. 2009, *VI Meditazione Cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, trad. da A. MARINI, introduzione di R. CRISTIN, Franco Angeli, Milano; ed. orig. *VI Cartesianische Meditation, Teil 1: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von G. VAN KERCKHOVEN, H. EBELING und J. HOLL, Kluwer, Dordrecht 1988, Bd. II. Hua Dok II.
- GALILEO, G. 1964, *Opere*, a cura di F. BRUNETTI, UTET, Torino.
- HOPP, W. 2011, *Perception and Knowledge. A Phenomenological Account*, University Cambridge Press, New York.
- HUSSERL, E. 1965a, *Esperienza e Giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, trad. da F. COSTA, introduzione di E. PACI, Bompiani, Milano; ed. orig. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. LANDREBE, Academia Verlagbuchandlung, Praga 1939.
- 1989, *Meditazioni Cartesiane*, trad. da F. COSTA, Bompiani, Milano; ed. orig. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. STRASSER, M. Nijhoff, Den Haag 1950. Hua I.
- 1994, *Filosofia come scienza rigorosa*, trad. da G. SEMERARI, Laterza, Roma; ed. orig. „Die Philosophie als strenge Wissenschaften“, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, M. Nijhoff, Den Haag 1987. Hua XXV.
- 2001, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hrsg. von M. WEILER, Kluwer, Dordrecht. Hua XXII.
- 2003, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, trad. da M. VERGANI, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Statische und genetische Phänomenologie <Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere>*, hrsg. von I. KERN, M. Nijhoff, Den Haag 1973, S. 613–627. Hua XV.
- 2008a, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. da E. FILIPPINI, introduzione di E. PACI, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1962. Hua VI.
- 2008b, «Lettera a Lucien Lévy-Bruhl», in *La Cultura*, 1, a cura di V. DE PALMA, p. 75-82. ed. orig. *Briefwechsel*, a cura di K. Schuhmann und E. Schuhmann, Springer, Dordrecht 1994, HuaDok III.
- 2012, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. da V. COSTA, Einaudi, Torino, vol. II; ed. orig. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1952, Bd. II. Hua IV.
- JONAS, H. 1999, *Organismo e libertà*, trad. da P. BECCHI, Einaudi, Torino; ed. orig. *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology*, ed. by M. WEILER, Harper and Row, 1963.
- KLEIN, J. 1940, “Phenomenology and the History of Science”, in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. by M. FARBER, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 143–163.
- LA ROCCA, C. 2006, «Commento a Spinicci», in FERRARIN 2006, p. 260-267.
- LUFT, S. 1998, “Husserl’s phenomenological Discovery of the Natural Attitude”, in *Continental Philosophical Review*, 31, 2, pp. 153–170.
- 2002, “Husserl’s Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology”, in *Analecta Husserliana*, 80, pp. 114–119.
- McDOWELL, J. 1999, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino; ed. orig. *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- 2002, “Responses”, in SMITH 2002, pp. 269–305.

- MERLEAU-PONTY, M. 1996, *La Natura*, trad. da M. CARBONE, Raffaello Cortina, Milano; ed. orig. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1958)*, sous la dir. de D. SÉGLARD, Éditions du Seuil, Paris 1995.
- MORAN, D. 2008, "Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism", in *Continental Philosophy Review*, 41, 4, pp. 401–425.
- 2012, *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*, Cambridge University Press, New York.
- PINKARD, T. 2012, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, New York.
- SELLARS, W. 1980, *Naturalism and Ontology*, Ridgeview Publishing Co., California.
- SMITH, N. (a cura di) 2002, *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, New York.
- SPINICCI, P. 2006, "Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della "Crisi delle scienze europee"", in FERRARIN 2006, pp. 233–252.
- WEBER, M. 1997, *La scienza come professione*, trad. da P. VOLONTÈ, Rusconi, Milano; ed. orig. *Wissenschaft als Beruf*, 1919.