

Mario Signore

## INTERVENTI SULLA FENOMENOLOGIA<sup>1</sup>

Il 1988, a motivo della ricorrenza cinquantenaria della morte di E. Husserl, e il 1989 hanno fatto registrare una vera pioggia di interventi e di pubblicazioni di vario livello sulla fenomenologia, attitudine filosofica che, si è ormai affermata come nodo teoretico imprescindibile per chi voglia interrogarsi e cercare di penetrare all'interno del dibattito filosofico contemporaneo e comprendere l'orientamento delle scienze umane in generale, che nel dinamismo della *concordia/discors* fanno, ormai, della fenomenologia un ineludibile punto di riferimento.

Non potendo dare conto della ricchezza di quanto è apparso entro questi ultimi due anni sotto forma di volumi o di articoli di riviste, ci limitiamo ad informare discutendo solo di alcuni di essi, a mo' di saggio di una certo più vasta produzione.

Cominciamo con *Interventi sulla Fenomenologia* (Capone, Lecce 1988) che raccoglie alcuni saggi di Antimo Negri, in verità già apparsi in altra sede, ma accostati e messi insieme finiscono col costituire un discorso unitario, che mantiene viva la sua attualità anche grazie alla prospettiva ermeneutica, orientata verso una lettura sinottica della fenomenologia husserliana e dell'attualismo gentiliano.

A. Negri parte, giustamente, dal ritorno husserliano alla «rivoluzione cartesiana», ad un Cartesio che «ha dentro di sé tutta la tradizione filosofica fino a Talete», ma che «ricomincia da capo», suggerendo ad Husserl di superare la molteplicità delle filosofie e di costituire quella sua come *prima filosofia*, che nasce con l'ambizione di una *strenge Wissenschaft*, sempre orientata *zu den Sachen selbst*. Cartesio diviene la guida di una filosofia della riflessione, perciò

<sup>1</sup> La «rassegna», che prende il titolo dal volume di A. Negri, tiene conto delle seguenti pubblicazioni:

- A. NEGRI, *Interventi sulla fenomenologia*, Capone, Lecce, 1988.
- F. DE NATALE - G. SEMERARI, *Skepsis. Studi husserliani*, Ed. Dedalo, Bari 1989.
- M. SANCIPRIANO, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, Tilgher, Genova 1988.
- P. BERTOLINI, *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1988.
- G. MORSELLI, *Dewey, Piaget, Husserl. Un confronto*, La Nuova Italia, Firenze 1989.
- E. NICOLETTI, *Fenomenologia e interpretazione* (con intr. di Paul Ricoeur), F. Angeli, Milano 1989.

soggettivistica, che parte dal rifiuto pregiudiziale della realtà, come ci è offerta nell'ovvietà dei suoi significati storici e nella conoscenza, per mettere in atto quel «radicalismo», che richiede il cominciamento *ex novo*, per andare alla radice delle cose.

Ma si tratta di un cominciare da capo che *non* è un cominciare dal pensiero (*auf dem Kopfe zu gehen*) in quanto questo sarebbe un cominciare antistorico: chi vuol fare i conti con la storicità è costretto a fare i conti con una filosofia diversa, una filosofia «ideale», una «filosofia come idea, idea di un compito infinito», che non disdegna la verità storica, ma non la confonde neppure con la «verità in sé», con la verità come «orizzonte»; non confonde *doxa e alètheia*, filosofia storicamente data e filosofia assoluta, anche perché solo quest'ultima, la filosofia assoluta, giustifica l'*immer wieder*. Si tratta, quindi, di una filosofia assoluta (*prima, absolute*) che sconfigge il relativismo assoluto, di chi vorrebbe vedere assolutizzata la propria posizione filosofica come l'*ultima filosofia*, affossando la filosofia della riflessione, che vuole e deve, al contrario, cominciare sempre da capo.

Di qui quel concetto «nuovo» di storicità e di storia della filosofia, che richiede la permanente, infinita, comunicabilità e colloquialità dei filosofi attraverso il tempo: «oltre lo storicismo relativistico e la metafisica della storia, una storia che, teleologicamente considerata, stringe in unità passato e presente speculativo», attraverso una «presentificazione storica memorativa» del passato filosofico. Di qui una filosofia non più, hegelianamente, *nottola di Minerva*, che registra soltanto, bensì capace di uscire, in virtù della fiducia nella verità in sé, dalla doppia pigrizia: a) nei riguardi del lavoro infinito per la verità; b) nei riguardi della tentazione teoretica di affermare un riposo definitivo dalla fatica conoscitiva.

Di qui, infine, una storicità come divenire unitario, e la fenomenologia come la teoria non di un momento di storia, ma di *tutta* la storia, in quanto teoria della ragione che si riconosce solo nella storia e si esprime attraverso l'evento storico: filosofia e scienza, che per Husserl si identificano col «movimento storico della rivelazione della ragione universale, 'innata' come tale nell'umanità». Razionalità come contenuto della storia che non si realizza nel singolo evento storico, una volta per tutte (antistoricismo, quindi), ma ha bisogno di tutti i momenti della storia, comunicanti tra di loro, per non far morire la filosofia e non fare arrestare la storia. Fiducia nel futuro e significato razionale (cioè umano) della storia, non più *res gestae*, ma *historia rerum gestarum* (Vico, Gentile). Fedeltà all'uomo e alla filosofia, che di per sé rivendica questa fedeltà.

Ma per tutto questo è richiesta un'attitudine speculativa capace di sciogliere la sostanzialità del mondo, a partire dalla sostanzialità dell'ego di Cartesio (*res cogitans*), per riaffermarlo come comunità logico-conoscitiva sempre in costruzione, comunità non solo dei filosofi, ma degli uomini tutti, non solo della gnoseologia, ma anche della filosofia e della storia.

Allora finalmente cade la diffidenza (una delle tante diffidenze!) verso la fenomenologia in quanto presunta filosofia antistorica (vedi l'appendice, *Hus-*

serl filosofo senza storia?, p. 144 ss.), e s'impone una sua riproposizione, che magari dopo averne ridimensionato il significato «rivoluzionario», ne rivaluti la continuità con l'eredità filosofica e teoretica più aperta al superamento delle *Ideenkleid* e al recupero della dimensione della *Lebenswelt*.

Per ciò che riguarda il primo impegno, Husserl risponde con la spregiudicatezza della *Weltverlorenheit*, con la «perdita» di quel mondo in cui l'uomo è prigioniero dei pregiudizi e/o dell'ovvietà non indagata e dei quali ci si libera attraverso l'epoché e la presa di coscienza. *Cartesianismo e criticismo estetico* di Husserl, che vuole liberarsi dei concetti puri dell'intelletto, pur apprezzando in Kant la volontà speculativa di connettere intelletto e senso, tentando di scavalcare la costruzione mitica dell'intelletto preso nella sua solitudine anti-storica, non solo con l'estetica trascendentale, ma soprattutto con la dottrina dello schematismo trascendentale sulla quale cade la preferenza della fenomenologia (vedi la *Krisis* e le *Kartesianische Meditationen*), rilevabile anche dalla chiara preferenza di Husserl per la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, che è quella in cui la deduzione trascendentale vive sulla capacità dell'immaginazione, data come fonte autonoma di conoscenza e quindi più in linea con il risultato ricavabile dal capitolo sullo schematismo, per altro rimasto integro nella seconda edizione.

La sottolineatura che Negri propone della preferenza di Husserl per la *verborgene Kunst* dello schematismo (v. par. 32 della *Krisis*), per la capacità liberatoria dall'*Ideenkleid*, come presupposto inindagato, serve ancora una volta a rivelare nel programma fenomenologico tutta la differenza nei riguardi di categorie assunte in una forma inestetica e metafisica, e a proporre, per così dire, una lettura husserliana dell'estetica trascendentale, in verità già sollecitata da Tran-duc-Thao in *Phaenomenologie et materialisme dialectique* (Paris 1951).

In questa direzione ermeneutica, la fenomenologia appare come lo svolgimento più coerente e conseguente del tema kantiano dello schematismo (v. cap. III: *Lo schematismo kantiano e la fenomenologia esistenzialistica*), e l'estetica trascendentale diviene la base di una vera e propria *Welt-Logik* (*Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, pp. 256-57), di una logica, cioè, non drammaticamente staccata dall'estetica, ma, al contrario, impegnata nel superamento della *Trennung*, del *Zwiespalt*, della *Dichotomie* tra l'ordine sensibile e l'ordine concettuale. Problema che è di tutta la filosofia post-kantiana e di Hegel innanzitutto, che si lascia però vincere dall'impazienza di sanare la frattura in modo definitivo, «impazienza» che Husserl fa risalire a quella «stanchezza», che bisogna vincere se si vuole salvare la missione speculativa dell'occidente (cfr. *Die Krisis*), anche usando l'arma del *disoccultamento* fenomenologico contro l'alienazione intellettualistica.

Se fino a questo punto il volume di A. Negri può risultare un'appassionata e puntuale rilettura tematica di Husserl, ciò che lo rende più provocatorio, a nostro avviso, è la proposta in esso svolta, di una lettura «sinottica» della fenomenologia e dell'attualismo gentiliano, intesa ad individuare una circolazione europea delle istanze speculative più forti e a prefigurare, senza bisogno

in verità di esplicitarle, un Gentile «filosofo europeo», ancor prima dell'uscita del volume di S. Natoli (cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989), e indipendentemente dalle tesi da questi sostenute.

Anche l'attualismo, per A. Negri, è preoccupato di eliminare il piano kantiano dell'intelletto che si esplica nelle leggi normative, attraverso la deduzione metafisica, per puntare su una «fondazione» diretta, per la quale il concetto non dimentichi la sua origine, rivendicando una pretesa separatezza rispetto al sensibile.

Al di là della distanza terminologica, ad A. Negri, appaiono ispirati dallo stesso sentimento antihegeliano, sia la «scienza del mondo della vita» di Husserl, sia la «teoria generale dello spirito come atto puro» di Gentile.

Scientificità-del-mondo-della-vita, non di ordine logico-obiettivo, che la fenomenologia scopre e svela come la verità nascosta del criticismo, tagliando netto con l'ordine logico-obiettivo instaurato dalla deduzione metafisica, col quale, non meno nettamente taglia l'attualismo, pronto a cogliere nella sintesi trascendentale kantiana quella dimensione che si ottiene liberando i concetti dalla prigione aprioristica, per giustificarli in un loro uso empirico.

Di qui la valorizzazione dell'esperienza speculativa del *cogito* cartesiano, purché sottratto alla sostanzializzazione e alla falsificazione psicologiche (cfr. *Die Krisis*, par. 18), o alla spersonalizzazione che ne deriva ogni qualvolta non si ha la forza di rinunciare all'*ego-cogito*, a favore dell'*homo cogitans*, come rileva Gentile in *La filosofia dell'arte*, nella quale vien fatto di cogliere il rischio della mutazione dell'*homo cogitans in res*, quando il primo perde di vista la propria soggettività, che emerge e si salva solo in una costruzione teoretica attenta al momento in cui il titolare della conoscenza affermi il diritto a conoscere «personalmente» il suo mondo, redento da ogni conoscenza che non sia la sua. È la *Weltverlorenheit*, che richiede la salvezza del soggetto dal naufragio intellettualistico della filosofia contemporanea, l'uscita dal mare dei pregiudizi, e lo svelamento del suo potere conoscitivo più genuino, fondato sul nesso tra intelletto e sensibilità, tra *ego* e *corporeità* (E. Husserl, *Die Krisis*), tra pensiero e sentimento (G. Gentile, *La filosofia dell'arte*).

A. Negri, in definitiva, riscopre il soggetto, come la «cifra speculativamente più feconda e suggestiva della fenomenologia e dell'attualismo», ottenendo con questo due risultati storiograficamente e teoricamente importanti. Col primo si contribuisce a togliere dall'isolamento la fenomenologia husserliana, sia pure ridimensionandone il ruolo rivoluzionario, per dividerne la notivà speculativa col filosofo italiano. Col secondo si ripropone una rilettura dell'attualismo gentiliano, liberata da appiattimenti hegeliani e da prestiti aristotelici, proprio in virtù del confronto costruttivo col filosofo tedesco.

In conclusione, A. Negri ripropone la lettura di un pensiero non dimissionario, quello di G. Gentile, che trova forte riscontro nella razionalità teleologicamente orientata di Husserl, e impegnato a realizzare quell'«umanità profonda», che vive nelle determinazioni temporali, ma le supera nell'orizzonte di uomini e di culture di tempi diversi e di differenti determinazioni spaziali.

Dopo che la filosofia è passata attraverso il crogiolo della ragione metafisica forte, intransigente e dommatica, dopo aver toccato l'*Abgrund* del suo occultamento, Husserl e Gentile, senza evidenti prestiti reciproci, ripropongono, per Negri, il gusto del filosofare come *res severa, strenge Wissenschaft*, come attenzione al mondo, alla storia, senza mai perdere di vista la *Lebenswelt*, serbatoio imprescindibile dei significati che si attualizzano nei soggetti, che ancora non hanno rinunciato a pensare, cioè ad agire, e non si sono lasciati sconfiggere dalla stanchezza della storia.

La medesima valenza forte riscontriamo nel volume *Skepsis. Studi husserliani* di Ferruccio De Natale e Giuseppe Semerari (Edizioni Dedalo, Bari 1989), che già nel titolo, come tengono a precisare i due autori da sempre impegnati in studi husserliani, vuole dar conto sia del «carattere di indagine costituzionalmente ed inesauribilmente aperta, di *progressus ad infinitum*, che è proprio del progetto fenomenologico, che Husserl stesso sintetizza nella ricorrente espressione avverbiale *immer wieder*, 'sempre di nuovo'»; sia del riferimento al quadro di scetticismo che «connota la situazione di crisi epocale, le cui radici la fenomenologia husserliana, dagli inizi alla fine, ha preteso di dissoculare».

In questa prospettiva problematica si giustifica l'impegno dei due autori inteso a cogliere nella fenomenologia quell'elemento mobile nascosto, che contrastando il «disperato» ritorno alla ragione rigida, ripropone il tema del rapporto tra scienza ed esistenza, e si fa «domanda», regressione ermeneutica fino ad aprirsi all'esistenza (*Lebenswelt*), e a riaprire un nuovo confronto con la storia, attraverso quella *historische Besinnung* che nasconde un'istanza etica, non più compatibile con la contemplazione della storia accaduta.

Attitudine che consente a Husserl di riprendere e di ripercorrere la storia del pensiero moderno da Hume a Kant, «ossia da una filosofia della coscienza senza il supporto dell'Io trascendentale a una filosofia della coscienza munita di tale supporto».

Hume, riferimento imprescindibile della fenomenologia husserliana, che spinge Husserl a tematizzare la coscienza, una volta allertato dall'esito scettico del coscienzialismo humaneo. Hume «problema» per Husserl che se lo indicava «come il progenitore della fenomenologia e dei connessi problemi di costituzione (soggettivo-immanente) delle oggettività (trascendenti) e delle realtà che ci sono anticipatamente date come «ovvie», non ne poteva condividere gli esiti scettici. E, conseguentemente, Husserl rigorizzatore della direzione di Hume, liberato dal suo «soggettivismo sensualistico», e da quel sensualismo naturalismo «che vede soltanto l'ondeggiare di un mucchio di dati in un vuoto privo d'essenza, e che è cieco per le funzioni obiettivanti della sintesi intenzionale», facendo scendere Hume «nel controsenso di una 'filosofia del come-se'» (E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, p. 316).

Ma la caduta scettica di Hume non riesce a sminuire agli occhi di Husserl il ruolo della sua riflessione, orientata verso la fondazione di tutto il sapere su una scienza sperimentale della natura umana, capace di superare la situazione critica dell'epoca moderna, che, togliendo alla conoscenza ogni significato

per l'esistenza umana, costringeva la filosofia a dividersi tra obiettivismo fisicalistico e irrazionalismo.

In questa scienza la ragione non abita l'abisso, ma non è nemmeno tutta dispiegata. È riconsegnata nelle mani dell'uomo, che non va mai deresponsabilizzato, nemmeno a fronte delle pressioni del «potere». In questa scienza si lavora per uscire dalla *dichotomie* tra razionalità formale e razionalità materiale, recuperando il significato materiale, storico, della razionalità scientifica, naturalmente ripescando quel trascendentalismo che Hume aveva smarrito.

A inserire in questo orizzonte teorico la dimensione etica del pensiero di Husserl, ci aiuta molto il lavoro di Mario Sancipriano, *Edmund Husserl. L'etica sociale*, (Tilgher, Genova, 1988), nel quale, dalla nuova critica della ragione contenuta nelle *Logische Untersuchungen*, si passa ad evidenziare i processi costitutivi di senso delle *Ideen I*, in cui sono esplicitamente riconosciuti anche quelli costitutivi di significati morali (direttive, imperativi), nella sfera oggettiva dei rapporti interpersonali (*Ideen I*, parr. 461 e 151).

Si pensi ai riferimenti husserliani ai problemi della prassi e alla funzione della *fantasia produttiva* (par. 70), all'eidetica degli *Erlebnisse* (par. 71), ai procedimenti specifici di *significazione*.

O ancora, per fare un passo ulteriore, all'importante riflessione sull'*unità del valore*, che non è *oggetto*, ma è pur sempre sostenuta da proprietà oggettive, e che viene ristabilita non solo sul fondamento reale (stato di cose), ma anche sulla coscienza intenzionale, che dà rilievo alle cose, le suscita e le risveglia, conferendo ad esse significati simbolici e di valore, che ineriscono a ciò che esse hanno *in proprio*, quali proprietà oggettive. Il valore non è una cosa, ma una proprietà delle cose (cfr., E. Husserl, *Lezioni di etica*). Al valorizzare, al desiderare, al volere (sfera assiologica) corrisponde un modo di porre i significati che è diverso dal modo proprio del conoscere (sfera dossica), anche se questa è presupposta a quella. Il conoscere precede l'azione, anche se l'adesione alla *philosophia perennis* condurrà l'ultimo Husserl ad una più stretta e reciproca connessione dei due termini, pensiero e azione, logica e morale.

Sancipriano rileva, a questo proposito, che «nelle *Lezioni universitarie di etica*, Husserl si rivolge ad un'etica dell'*a priori*, che si ispira all'*eidos* della moralità ed all'ideale di una vita perfetta in cui si compie la personalità e si promuove la più alta armonia sociale. In campo etico-sociale, l'oggettività dell'*alter ego* assume l'evidenza di un nuovo significato ontologico, in quanto si riconosce nell'*altro* un soggetto a pieno titolo di diritti e di doveri. Così nella moralità risulta la presenza reale dell'*ego* e dell'*alter ego* nel rapporto interpersonale, dato che il potere di realizzazione che si manifesta nell'altrui comportamento morale è lo stesso potere di cui ciascuno di noi, nell'impegno al proprio *essere per la vita*, può fare esperienza... L'approfondimento dei manoscritti inediti, e in particolare delle *Lezioni universitarie di etica*, può fornire una convalida oggettiva dell'intenzionalità rivolta al mondo reale, da parte del soggetto che è *unico* nel pensiero e nell'azione (pp. 167-68). E qui significativamente la moralità si lega al rapporto interpersonale, ma sembra essere un postulato atto a

Proprio alla riflessione filosofica la crisi della scienza si manifesta non certamente come crisi dello sviluppo immanente dei suoi metodi, ma come crisi del suo spirito per la vita umana. Cioè come crisi relativa all'applicazione della scienza, orientata verso la tecnicizzazione del mondo, vista come il «destino» della nostra epoca: ragione scientifica *versus* ragione tecnica.

È qui che una filosofia non rassegnata si deve impegnare a sottomettere ad indagine anamnesica la storia dell'umanità, come fa appunto la fenomenologia, che non risparmia nemmeno la psicologia, che quanto più ha preteso di divenire «*psicologia senza anima*», *psicotecnica*, tanto più, di fatto, ha finito almeno col facilitare l'occultamento (come già con la matematizzazione e geometrizzazione del mondo ad opera della scienza galileiana!) delle radici della crisi, e la «dimenticanza» della *Lebenswelt*, col conseguente trionfo dell'*obiettivismo*, che un ruolo così determinante ha svolto e svolge ancora nella determinazione della svolta culturale dell'Europa, pervenuta alla convinzione della possibilità pratica di risolvere tutti i problemi della vita umana con i mezzi tecnici (neo-prometeismo tecnologico).

La fenomenologia, però, non si ferma alla diagnosi della «patologia della modernità». Anzi si sente impegnata nella ricerca e nell'avvio delle possibili soluzioni, evitando esiti nichilistici non infrequenti nella filosofia contemporanea, ma superabili, mettendo a frutto tutta la pregnanza filosofico-trascendentale della fenomenologia husserliana, che, coi suoi richiami al «mondo della vita», alla volontà e alla responsabilità, fa apparire la crisi del nostro tempo non come un «tragico destino», ma come uno stimolo per tutte le soggettività, responsabilizzate e sollecitate a scoprire in se stesse, nella propria intenzionalità, il mondo, colto nella sua genesi costitutiva, nel suo «telos», nella sua origine storica e quindi umana. Dalle ceneri del nichilismo deve emergere quindi un «soggettivismo radicale», che non ha nulla da dividere col «solipsismo», in quanto si costituisce in rapporto all'esistenza dell'altro e all'interno di un «mondo accomunato» come «infinità delle esperienze costitutive concordanti», correlato oggettivo della comunicazione tra i soggetti.

In questo quadro, che la fenomenologia costruisce attorno al tema della «crisi», che a sua volta richiama l'esperienza, anch'essa radicale, della *Weltverlorenheit*, la ridefinizione della struttura della coscienza, per la costituzione trascendentale dell'io in quanto unità psico-fisica e della coscienza comunitaria, l'*Einfühlung*, l'intenzionalità della coscienza, si colloca il discorso pedagogico di Bertolini e il suo obiettivo di fondazione di una pedagogia «come scienza rigorosa» in analogia e col supporto della fenomenologia in quanto *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Ora, prendendo le mosse dalla connotazione «relazionistica» della razionalità fenomenologica, Bertolini coglie in essa l'unica possibile razionalità pedagogica, giacché ogni esperienza educativa è sempre un'esperienza di relazione e di rapporto, e mostra la «fruibilità» pedagogica delle istanze fatte valere dal criticismo husserliano, e che richiedono di non perdere il contatto con l'effettiva realtà umana, con la concretezza ante-predicativa, pre-categoriale della

pedagogia come scienza. E queste direzioni sono:

a) la sistematicità/complessità che consente di cogliere almeno quattro variabili che entrano in gioco nell'educazione: quella *personale*, quella *sociale*, quella *culturale* e quella *strumentale*;

b) la relazione reciproca (all'interno della sistematicità), che apre al discorso della comunicazione, della competenza linguistico/comunicativa e alla funzione dell'*Einfühlung*;

c) l'istanza della possibilità, che indica la non definibilità del processo, e quindi il carattere di processualità infinita dell'educazione;

d) *l'irreversibilità*, cioè la storicità e la temporalità del processo educativo, legata alla concezione fenomenologica del tempo *wie lebendige Gegenwart*, presenza vivente;

e) infine, la socialità, che fa uscire l'educazione da tentazioni solipsistiche, e la apre all'intersoggettività collocandola in una dimensione in cui il contesto socio-culturale si relaziona permanentemente e s'insinua nel rapporto maestro/scolaro. Socialità come *prius*, non come mezzo o inevitabile accidente.

Tutto questo va collocato in un *dover essere pedagogico* che lega l'educazione al problema dei valori e fa della pedagogia una scienza pratica, la quale richiede la connessione tra teorie e prassi e la continua scelta dei valori, correndo anche il rischio della decisione (*Entscheidung*); e fa della fenomenologia una proposta filosofica per il post-postmoderno, grazie al suo afflato etico e alla forza di non indugiare nell'estetica contemplazione della realtà e di respingere il destino della debolezza.

Un deciso sostegno alla lettura pedagogica della fenomenologia husserliana è offerto anche da Graziella Morselli col suo volume *Dewey, Piaget, Husserl: un confronto* (La Nuova Italia, Firenze 1989), nel quale, riconoscendo in J. Dewey e J. Piaget i referenti essenziali di quel razionalismo pedagogico che si riconosce nel metodo delle scienze sperimentali, per derivarne «sia una concezione empirica ed evolutiva della razionalità, sia il riferimento teorico e normativo di un approccio educativo finalizzato alla formazione di abiti razionali», si apre il confronto con la fenomenologia husserliana, che si intende valorizzare come strada non alternativa, bensì integrativa del modello formale-sperimentale, liberato dal pregiudizio scientifico ed aperto ad un «diverso ideale di razionalità da proporre in sede educativa».

In questo orizzonte, anche il contributo della Morselli si colloca lungo la linea di riflessione epistemologica individuata da Bertolini, e non intende discostarsi dalla sentita preoccupazione e dall'interesse per una rifondazione della scienza pedagogica e dall'impegno per la definizione dell'autonomia di una disciplina, sempre più minacciata, su questo punto, dalla proliferazione di scienze specialistiche, che tendono ad appropriarsi dei suoi contenuti.

Un programma di questo tipo ritrova essenziali fondamenti teorici nella filosofia di Husserl, che con la rivendicazione di forme di razionalità differenziate dal razionalismo illuministico e con il riferimento ad una concezione del *Logos*, distante sia da interpretazioni metafisiche e metastoriche, sia dalle in-

sostenibili esorcizzazioni dello sviluppo tecnologico e scientifico, consente di puntare ai fondamenti logici e metodologici, «evidenziando in particolare le incongruenze e le aporie del modello logico e psicologico dello sviluppo cognitivo definito come modello dell'intelligenza operativa».

Ma dove il confronto della Morselli ci pare più produttivo e più aperto agli sviluppi futuri della scienza pedagogica, è nella consapevolezza di poter fruire in chiave pedagogica del *Logos* fenomenologico-trascendentale, per riaprire questa scienza al piano dei valori, individuabile husserlianamente nel *telos* immanente nella storia e che richiama e richiede un soggetto impegnato a dare senso non ad un momento solo, ma alla totalità del divenire storico. E la fenomenologia, aiutandoci a capire come opera la mente di questo soggetto intenzionale e temporalizzante, può orientare anche quelle scelte operative per la teoria e per la pratica educativa, che superando le contraddizioni dell'obiettivismo implicite nelle elaborazioni della psicologia scientifica, apre ai temi del pensiero divergente e della creatività, offrendo ad essi quel sostegno scientifico che è possibile cogliere nel concetto husserliano di *epoché*, e nell'istanza fenomenologica dell'*immer wieder*, che con la sua carica etica indica anche il senso dell'inesauribilità del processo educativo.

Ci piace concludere questa limitata rassegna di studi sulla fenomenologia con un breve cenno all'ultima pubblicazione di Enrico Nicoletti, che ha visto la luce postuma (E. Nicoletti, *Fenomenologia e interpretazione*, con introduzione di Paul Ricoeur, F. Angeli, Milano 1989), e che ripropone i temi più profondi della riflessione metafisica dello studioso prematuramente scomparso.

Per soddisfare adeguatamente il debito di memoria che è dovuto in queste circostanze, bisognerebbe riprendere tutta la fatica filosofica di Nicoletti, di cui, in questa sede non ci è consentito di dare conto. Gli stessi densi capitoli del volume qui indicato riaprirebbero tutto il discorso sulla crisi della ragione, che ci pare essere il motivo unificante di tutti i lavori sulla fenomenologia qui esaminati, che Nicoletti coglie alla base della critica/crisi dei grandi sistemi metafisici, per aprirsi la strada verso una fenomenologia ermeneutica una volta abbandonata la strada di una filosofia categoriale.

Ma a questo punto la fenomenologia diviene un modello «aperto» di filosofia, che pone in dialogo tra di loro le spinte più significative della filosofia contemporanea, mettendole a confronto, per fruirne senza adesioni organiche o contrapposizioni pregiudiziali.

Il dopo Husserl, costituito da Heidegger, dalla svolta linguistica, dall'epistemologia, dall'interpretazione non metafisica della «differenza», è l'obiettivo della riflessione di Nicoletti, che richiederebbe però un approfondimento del discorso.