

LA PERSONA-SCIENZIATO E LA FENOMENOLOGIA DEL
SOGGETTIVISMO EPISTEMOLOGICO
SIMONE SANTAMATO*

Abstract: This paper revolves around a contradiction: science is subjective and scientists are people with their own styles and emotions that are part of the production of knowledge. Phenomenology, contacting the sociology of science, offers a redefined vision of science: scientific progress rests on paradigmatic rewinds that fully involve the subjectivist sphere of the scientific community and of scientists as person-scientists.

Keywords: Husserl, Kuhn, science, knowledge, epistemological subjectivism.

Conoscere (per) il soggetto

La domanda sulla conoscenza permea nell'intimo la fenomenologia. Eppure, sarebbe riduttivo considerare l'epistemologia fenomenologica come una tra le altre dottrine del conoscere: l'idea della fenomenologia è che, anzitutto, la conoscenza riguarda trascendentalmente il soggetto. La conoscenza ci riguarda come soggettività irripetibili, dunque una buona gnoseologia mira al pieno sviluppo delle potenzialità individuali.

È per questo che una teoria della conoscenza impostata su base fenomenologica può tenere conto degli strumenti dell'analisi trascendentale del soggetto. In questo articolo, approfondiremo il lessico dell'indagine fenomenologica sulla conoscenza per poi espanderne gli orizzonti contattando la sociologia della scienza. Questo attraversamento disciplinare ci permetterà di allargare le vedute sul tema con la nozione di *persona-scientiata*.

I nostri equipaggiamenti teoretici saranno prevalentemente due: le *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1931)¹ di E. Husserl e

* Dottore in Filosofia - Università degli Studi di Bari.

¹ La storia delle *Cartesianische Meditationen* è complessa. Prima di tutto, è doveroso ricordare come il testo prenda vita da un ciclo di conferenze che Husserl tenne a Parigi nel

The Structure of Scientific Revolutions (1962)² di T. Kuhn. Ci preme specificare subito perché, tra i vari testi husserliani, consideriamo proprio le *Meditazioni*. Ci sono più ordini di ragione, ma le principali sono anzitutto la limpidezza argomentativa con cui Husserl, in quell'istanza, condensa e allarga l'impianto fenomenologico e, in secondo luogo, la centralità del problema dell'intersoggettività non solo per evitare l'iniziale solipsismo trascendentale ma pure per strutturare la dinamica epistemologica. Tra l'altro, non bisogna dimenticare quanto lo stesso Husserl credesse fondamentali le *Meditazioni* tanto da definirle nel '33, in un carteggio col suo ex allievo Mahnke, "un nuovo *discours sur la méthode*"³, o ancora "il mio capolavoro sistematico", "il capolavoro della mia vita"⁴.

Dal canto suo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* è un testo cardine della critica epistemologica contemporanea e della sociologia della scienza. Come sappiamo, la prospettiva kuhniana poggia su una decisa componente psicologica che ridefinisce da un lato l'identità dello scienziato e, dall'altro, l'idea metodologica di una scienza cumulativa.

La nostra idea è che armonizzando le due impostazioni si ottengano prospettive di indagine dall'ampio respiro: se «il mondo stesso, costituisce un'idea infinita riferita all'infinità di esperienze che si debbono concepire come concordemente unificate»⁵, laddove queste esperienze possono variare con nuove sintesi unitarie e orizzonti, la scienza, intesa come processo di distruzione e ricostituzione paradigmatica, risponde bene all'indagine

Febbraio del '29, il cui fulcro era un'esposizione sintetica ma completa della sua fenomenologia. Nel prestigioso Amphithéâtre Descartes alla Sorbona, Husserl condensò le linee fondamentali della fenomenologia in una prolusione dal titolo *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*. Due anni dopo, nel 1931, venne edita a cura di E. Lévinas e G. Peiffer una versione scritta e accresciuta delle conferenze col titolo di *Méditations Cartésiennes*. Dopo la pubblicazione in francese era cruciale una traduzione tedesca, di cui Husserl si occupò direttamente. Questa traduzione diventa ben presto un assillo, specie considerando come l'edizione francese, secondo Husserl, fraintendeva molte delle parti cruciali del lavoro, specie della quinta meditazione. Finalmente nel 1950 il testo viene pubblicato in tedesco. L'edizione italiana cui faremo riferimento è quella tradotta da F. Costa e pubblicata per Fabbri nel 1960 (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Fabbri, Milano 1996).

² Nello specifico nella traduzione di A. Carugo (T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995).

³ Cfr. *Husserl/Mahnke correspondance (1917-1933) [extraits]*, "Philosophie", 2016, n. 2, pp. 16-54. Per la traduzione italiana, si veda la presentazione alle *Meditazioni* di R. Cristin (E. Husserl, op.cit., p. X).

⁴ Ivi, p. IX.

⁵ Ivi, §28, pp. 88-89.

fenomenologica.

La scienza che dunque sono

Come detto, le *Meditazioni* sono ben più di un pamphlet del metodo fenomenologico in quanto, proprio essendone un condensato, rimettono in gioco i principali problemi della fenomenologia. Per questo, non si tratta di un semplice testo d'accesso alla fenomenologia ma, ben più raffinatamente, di una riesposizione dei suoi concetti per la discussione del grosso elefante dentro la stanza, l'intersoggettività, per cui è bene che ogni tassello sia fresco e al suo posto. Ancora di più, Husserl voleva espandere ulteriormente il corpus delle *Meditazioni* con l'aiuto di E. Fink, suo allievo e dopo assistente, aggiungendovene una sesta – poi effettivamente pubblicata in due volumi⁶ – e addirittura una settima, di cui è conservato qualche appunto nell'Archivio-Fink di Friburgo.

Le cinque meditazioni originali hanno un ritmo preciso: dalla prima fino all'ultima, si rintraccia un percorso mano a mano dilatato dall'ego trascendentale e i suoi modi fino all'intersoggettività. Nel mezzo, si stagliano tutti gli argomenti che caratterizzano la fenomenologia trascendentale: i concetti di sintesi, temporalità, orizzonte, intenzionalità etc., vengono ripresi e contestualizzati all'interno di un'indagine profonda e complessa, il cui fine ultimo, esattamente come quello della fenomenologia tutta, è di pervenire a una scienza apodittica, ovverosia all'«unità di una fondazione razionale assoluta»⁷. In termini più chiari, la fenomenologia vuole pervenire a un principio assolutamente evidente (*einsichtig*) che stia al fondo di qualsiasi ulteriore conoscenza. Insomma, si tratta di rintracciare un assunto strutturale talmente evidente, appunto apodittico, che garantisca il conoscere. Com'è noto, Husserl perviene così al *soggettivismo trascendentale* che, nelle *Meditazioni*, attribuisce a Cartesio⁸, malgrado gli imputi di non averlo sviluppato a fondo: «Né si dovrà [...] pensare che si debba mediante corretti ragionamenti sillogistici, condotti in base a principi innati nell'ego, dimostrare ulteriormente il resto del mondo. È questo purtroppo quel che capita a Cartesio»⁹.

Quindi: l'edificio delle ulteriori conoscenze è costruito sul soggetto o,

⁶ Vedi E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Teil II: Ergänzungsband*, a cura di J. Holl, H. Ebeling, G. van Kerckhoven, Nijhoff, Dordrecht 1988; a cura di A. Marini, *Sesta meditazione cartesiana. L'idea di una dottrina trascendentale del metodo*, Franco Angeli, Milano 2009.

⁷ E. Husserl, op.cit., p. 3.

⁸ Cfr. *ivi*, §2, p. 39.

⁹ *Ivi*, §10, pp. 56-57.

più precisamente, l'ego trascendentale, stavolta senza l'errore di dimostrare l'esistenza del mondo con principi innati. In Husserl, la questione è a un tempo più raffinata e complessa: al cogito non si arriva con l'intuizione ma con l'*epochè trascendentale*, anche chiamata *riduzione*. L'esistenza del mondo viene “*messa entro parentesi*”¹⁰: il mondo soffre di un'intrinseca mutabilità ed evanescenza¹¹, dunque è necessario che il soggetto venga ridotto a ego puro per scoprirne le strutture fondamentali. Il soggetto ridotto scopre sé stesso nel senso più sostanziale e autentico in quanto arriva a rendere conto delle sue strutture di senso (ciò che Husserl definisce i caratteri *noetici* e *noematici* dell'ego¹²): un mondo comincia ad aprirsi, il mondo che ognuno di noi è per sé stesso in sé stesso.

In fenomenologia bisogna considerare ogni soggetto come *il* mondo: attraverso ritenzioni e *protensioni*, l'io dà vita a un intero universo di significati coi quali costruisce il suo senso più intimo e la sua identità più specifica e insostituibile¹³. Nel mondo pare ci sia qualcosa ma senza un soggetto intenzionale non avrebbe senso e anche se lo avesse non importerebbe perché non ci sarebbe qualcuno in grado di riconoscerlo. Questa è l'*epochè trascendentale*:

Il mondo invece di essere senz'altro esistente, ossia invece di valere nella credenza esistenziale [*Seinsglauben*] dell'esperienza in modo naturale, è per noi solo una semplice pretesa all'essere [*Seinsanspruch*]. Questo riguarda anche l'esistenza intramondana di tutti gli altri io, sicché noi a rigore non potremmo parlare propriamente più al plurale in senso comunicativo. Gli altri uomini e gli animali non sono per me che datità di esperienza e solo in virtù dell'esperienza sensibile che io ho dei loro corpi; io non posso servirmi della validità della loro esistenza, poiché essa è messa in questione. Esclusi così gli altri, io perdo anche naturalmente tutte le formazioni della società e della cultura. In breve non solo la natura corporea ma l'intero e concreto mondo della vita è ormai per me solo un fenomeno d'essere anziché un essere¹⁴.

¹⁰ Cfr. *ivi*, §8, pp. 52-54.

¹¹ Nelle *Meditazioni*, Husserl parla di “*sogno coerente*”, facendo eco alla famosa immagine cartesiana, e ancora prima platonica, di un mondo talmente imprevedibile da poter essere frainteso per un sogno: «Non solo l'esperienza singola può decadere al livello di apparenza sensibile, ma anche l'eventuale intero nesso di esperienze, colto in unità, può mostrarsi come apparenza, assumendo l'aspetto di un *sogno coerente*» (*ivi*, §7, p. 51).

¹² Cfr. *ivi*, §15, pp. 64-68.

¹³ Cfr. *ivi*, §13-§20, pp. 60-78.

¹⁴ *Ivi*, §8, p. 52.

E così «Il mondo non è per me in generale altro di quello che esiste consapevolmente in tale cogito e che vale per me. Esso ha il suo intero, universale e speciale, e il suo valore d'essere solo in base a tali cogitationes. In questo scorre il mio intero vivere-il-mondo, cui appartiene pure il *vivere come ricerca e fondazione scientifica*»¹⁵. Questo è il nucleo del nostro tema e il cuore del metodo fenomenologico-trascendentale: viene introdotto il concetto di *sintesi*, la quale «non si limita solo a unire il singolo [...] [ma] tutto l'intero vivere della coscienza [...] è unificato sinteticamente»¹⁶. L'idea di fondo è che il nostro ego, in quanto coscienza, è sempre *coscienza di qualcosa*¹⁷ espressa mediante l'intenzione. In questo momento, i libri sulla scrivania sono nella mia coscienza perché ho un'intenzione nei loro confronti, e così lo sono le penne qui vicino come il posacenere da quest'altro lato e la sigaretta nelle mie dita. Ognuna di queste datità, di per sé separata, viene sinteticamente unificata creando un'attualità di significati dove la separazione viene risolta in un raccordo di intenzionalità. Però non sono solo questo qui seduto alla scrivania: sulla base di questa sintesi, ho un orizzonte di possibilità, ossia una protensione. Voglio che questo sia un buon lavoro, ho la speranza che venga apprezzato e ho l'*attesa* che venga valutato positivamente.

In questo modo mi si dispiega un mondo nei cui confronti covo un'attesa, per cui mi dispongo e per il quale mi affaccio: mi apro all'orizzonte della possibilità e mi ci immergo tanto che questi oggetti che mi circondano assumono sensatezza nella mia protensione. Questa operazione di scomposizione di intenzionalità unitariamente sintetizzate è tipica della fenomenologia trascendentale¹⁸, che mette tra parentesi l'esistenza del mondo sganciando ogni datità dal soggetto intenzionale per giungere al suo fondamento. Ecco che è possibile «un *io posso, io agisco* e, nel caso, *io posso agire altrimenti* [...]». Gli orizzonti sono delle possibilità delineate»¹⁹.

Ora: se per ogni ulteriore scienza si deve partire dall'egologia trascendentale, allora

È chiaro che la verità [...] dev'essere attinta solo all'evidenza, la quale è ciò che solo può farci dare un senso all'essere reale effettivo, vero e

¹⁵ Ivi, §8, p. 54, corsivo mio.

¹⁶ Ivi, §18, p. 72.

¹⁷ Cfr. ivi, §14, pp. 62-64.

¹⁸ Nel lessico di Husserl, questa operazione prende il nome di *guida trascendentale*. Cfr. ivi, §21, pp. 78-80.

¹⁹ Ivi, §19, p. 74.

valido secondo regole, di un oggetto, quale che ne sia la forma o la specie, preso insieme a tutte le altre determinazioni che gli appartengono come *vere per noi*. È da qui che proviene ogni giustificazione della nostra soggettività trascendentale stessa; ogni adeguazione immaginabile sorge come *conferma nostra*, è *nostra sintesi*, ha *in noi* il suo ultimo fondamento trascendentale²⁰.

E per quanto «Ogni evidenza *fonda* per me un acquisto durevole», posso sempre rimodulare l'unificazione sintetica creando nuovi orizzonti, «posso *sempre di nuovo* ritornare [...] con quella aperta infinità che l'*io posso* procura *sempre di nuovo* come orizzonte di possibilità»²¹. E finalmente: «Ognuna di queste possibilità è per noi esistente in base alla evidenza [...] dell'atto stesso con il quale noi portiamo qualcosa all'evidenza e riproduciamo l'evidenza ottenuta»²².

Se le cose stanno così, l'intersoggettività è un enigma perché al mondo non ci sono solo io: al mondo non c'è solo la mia sintesi unitaria né solo il mio orizzonte di possibilità. Senza contare come le datità su cui costruiamo le nostre evidenze e i nostri progetti possono essere oggetto di diverse intenzioni da parte di altri ego che coesistono con noi. Questi sono fondamentalmente i temi che insistono per tutta la quinta meditazione e che arrovellano il secondo Husserl²³.

In questa istanza, calchiamo la mano sul fatto che «l'oggetto reale del mondo, anzi proprio il mondo stesso, costituisce un'idea infinita riferita all'infinità di esperienze che si debbono concepire come *concordemente unificate*»²⁴ secondo una «*articolazione strutturale entro le infinite molteplicità*»²⁵. Orientato così, il dilemma dell'intersoggettività si trova a cavallo tra l'ontologia e l'epistemologia: se da una parte riguarda la condivisione di un mondo riferito a soggetti trascendentalmente coerenti tra loro, dall'altro si pone il problema della coesistenza di tante verità quante le

²⁰ Ivi, §26, pp. 86-87, corsivi miei.

²¹ Ivi, §27, p. 87.

²² *Ibidem*.

²³ Le indagini di Husserl sul tema dell'intersoggettività hanno avuto grossa risonanza. A partire dal noto *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1905-1920) fino al meno noto manoscritto del 1910 *Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie* lì contenuto, costituiscono l'apripista per le analisi contemporanee di ontologia sociale fenomenologicamente impostate. Tra gli altri, vedi: F. De Vecchi, *La società in persona. Ontologia sociale qualitativa*, il Mulino, Bologna 2022.

²⁴ E. Husserl, op.cit., §28, pp. 88-89, corsivo mio.

²⁵ Ivi, §29, p. 89.

sintesi unitarie e gli orizzonti personali. Seguendo questa traiettoria, è difficile avere una scienza cumulativa e, più correttamente, positivista: se l'impianto fenomenologico conserva l'infinita variabilità di una datità²⁶, e i soggetti possono costantemente rimescolare le carte del mazzo della verità, l'idea che la scienza sia in una fase di maturazione metodologica che dice l'effettiva realtà delle cose traballa e non poco. E non traballa solo in sede fenomenologica.

Paradigmi egologici

Kuhn ha disinnescato l'idea neo-positivistica di una scienza cumulativa ormai tanto matura da dire la verità dei fenomeni esponendo i meccanismi psicologici e sociologici che caratterizzano l'avanzamento scientifico. L'idea comune è che la scienza dice le cose come stanno proprio per l'oggettività degli scienziati, garantiti da una glaciale imperturbabilità epistemica.

Kuhn smaschera questa *boutade* svelando come la scienza, con tutte le sue rivoluzioni e conquiste, è mossa da una massiccia dose di psicologismo e interessi emotivi. In questo senso introduce platealmente la nozione di soggettività, intesa nelle sue sfumature eminentemente fenomenologiche, all'interno dei processi epistemologici, delineando quella che chiameremo *persona-scientziato*.

In questa istanza, vogliamo sviluppare la questione in due colli: nel primo, ci interesserà sottolineare le dinamiche soggettivistiche dietro l'avanzamento scientifico e, nel secondo, avvicineremo l'idea kuhniana di *shift* paradigmatico alla *rimodulazione di sintesi unitarie concordemente unificate*. In altri termini, crediamo che col lavoro di Kuhn si tratteggi un'indagine fenomenologica della comunità scientifica. Portare la fenomenologia nella comunità scientifica corrobora il concetto di una scienza non cumulativa perché gli scienziati, in quanto soggetti anche loro, risignificano continuamente il loro mondo, le loro evidenze e i loro orizzonti; in secondo luogo, otteniamo che la scienza, ben diversamente dall'idea comune, è imbevuta di un radicale soggettivismo da cui derivano conclusioni

²⁶ Il tema della co-variabilità delle parti rispetto all'intero è centrale nella fenomenologia husserliana, malgrado nelle *Meditazioni* sia solo accennato (vedi ivi, §17, pp. 69-71). Esso è al centro delle *Logische Untersuchungen* (1900-1901), specificamente della *Terza Ricerca Logica* (vedi: E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in "Husserliana", XIX/1, XIX/2, a cura di U. Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984; a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 375-426).

epistemiche anch'esse soggettivistiche.

Quindi, lo scienziato è una persona. Malgrado il camice bianco e gli strumenti istituiscono una sensazione di oggettività supportata dalla quantità, il punto è che la quantificabilità viene riportata a una soggettività intenzionale. Nell'atteggiamento trascendentale, dove avviene la riduzione, il numero è vuoto e acquista significato in un sistema di intenzionalità. Così, "2+2=4" nella riduzione è insignificante ma, sviluppato in un sistema unitario di intenzionalità, acquista sensatezza perché nell'orizzonte di possibilità sappiamo che al tabaccaio un pacchetto di sigarette da 4€ lo paghiamo con due monete da 2€²⁷.

Astraendo l'esempio, la questione è che l'assunto per cui somma degli angoli di un triangolo valga 180° è vero, e soprattutto è *vero per tutti noi*, se il nostro sistema di intenzionalità è concordemente unificato in modo che sia vero che gli angoli di un triangolo diano 180° quando sommati. Questo significa che la verità – e dunque il fondamento scientifico – non sta nei 180° ma nelle nostre sintesi concordemente unificate. Questo ovviamente presuppone un momento di accordo tra posizioni sintetiche diverse. Ecco che Kuhn può dire: «Non fa dunque meraviglia che, nelle prime fasi di sviluppo di ogni scienza, uomini diversi, trovandosi di fronte la stessa gamma di fenomeni [...] li descrivano e li interpretino in maniere diverse»²⁸. Una volta che si perviene all'accordo, da cui nasce il paradigma, «Coloro che sono restii o incapaci di adattare ad esso la loro ricerca devono continuare isolati o devono aggregarsi a qualche altro gruppo»²⁹.

La svolta kuhniana sta nel fatto che diversamente dall'idea neopositivistica per cui l'avanzamento scientifico sia lineare, dove ogni teoria è

²⁷ L'esempio rischia di tradire la profondità della questione, che in realtà poggia sulla filosofia della matematica e, più specificamente, sulla polarizzazione Husserl-Frege. Prima di pervenire al concetto di riduzione, Husserl credeva che il numero venisse costruito attraverso un processo di astrazione dal mucchio. Con la riduzione trascendentale invece, come detto, l'espressione matematica assume senso nella sintesi unitaria dell'ego intenzionale. Diversamente la vede Frege, il quale vede questo come una macchia di psicologismo che compromette la scientificità delle matematiche, che dovrebbero rimanere apriori. Sarà lui stesso a puntualizzare queste dinamiche, nella nota recensione del 1894 alla *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) di Husserl. È possibile leggere la recensione in G. Frege, *Logica e aritmetica*, trad. di C. Mangione, L. Geymonat, Boringhieri, Torino 1965, pp. 418-437. Per ulteriori approfondimenti sulla questione, segnaliamo il recente L. Pantaleone, *Husserl e Frege. Psicologismo, antipsicologismo, logica, fenomenologia*, ombre corte, Verona 2020, che ben ricostruisce la dinamica dall'iniziale posizione dell'Husserl del '91 fino alla fenomenologia trascendentale.

²⁸ T. Kuhn, op.cit., pp. 36-37.

²⁹ Ivi, p. 39.

cumulativamente dopo l'altra in un andamento con la punta sempre in avanti, il progresso si dà attraverso cadute, riformulazioni, rotture, sconnessioni e crepature. Com'è noto, Kuhn individua alcuni periodi epistemici cui corrisponde un momento epistemico: a una prima situazione di *scienza normale* dove i paradigmi sono puntuali³⁰ segue un periodo di *scienza straordinaria*³¹, il cui sintomo è la comparsa di un'*anomalia*³², dove quei paradigmi vacillano. Proprio qui compaiono tutti gli elementi soggettivistici della comunità scientifica.

Le anomalie sfociano nella rivoluzione, ovvero la sostituzione dei paradigmi fino a quel momento accettati con altri migliori. Questa operazione viene resa più difficile proprio da degli operatori emotivi e soggettivi: Kuhn mette in luce che ogni rivoluzione, cui poi segue un nuovo paradigma regolatorio in scienza normale, è ostacolata dall'emotività di alcuni scienziati – «Essi escogiteranno numerose articolazioni e modificazioni *ad hoc* della loro teoria allo scopo di eliminare ogni conflitto manifesto»³³. Questo accade per motivi, se vogliamo, banali: non vogliono che il loro paradigma cada in favore di un altro, addirittura «alcuni sono stati senza dubbio spinti ad abbandonare la scienza a causa della loro incapacità di tollerare una crisi»³⁴ anche se «Abbandonare un paradigma senza al tempo stesso sostituirgliene un altro equivale ad abbandonare la scienza stessa»³⁵. Il fatto è che i paradigmi non sono dei meri dispositivi epistemici per la risoluzione di rompicapi, ma delle vere e proprie lenti ontologiche che istituiscono una regola di realtà o, in fenomenologia, una sintesi unitaria; perciò, cambiare paradigmi vuol dire risignificare completamente il mondo, ricostruirne gli orizzonti e rimodularne il senso. Malgrado Kuhn ci scherzi dicendo che «Lo scienziato che abbraccia un nuovo paradigma assomiglia [...] a colui che inforca occhiali con lenti invertenti», il punto è che «Sebbene abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia cosciente di ciò, egli li trova cionondimeno completamente trasformati»³⁶. E così «molte vecchie misurazioni e manipolazioni [...] sono sostituite da altre»³⁷. In questa situazione lo scienziato perde il mondo in quanto frana il suo senso di realtà.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 43-55.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 103-118.

³² Cfr. *ivi*, pp. 75-89.

³³ *Ivi*, p. 104.

³⁴ *Ivi*, p. 105.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 151.

³⁷ *Ivi*, p. 159.

È quindi corretta la visione di Husserl per cui «la scienza vuole in generale giudicare espressamente e vuol mantenere il giudizio, la verità, come qualcosa di fissato nell'espressione»³⁸, laddove questa rimane solo una pretesa epistemica insoddisfatta dal fatto che, per dirla con l'Husserl della *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936), anche lo scienziato è incluso nel *Lebenswelt* e vive la scienza con un proprio stile e sfumature emotive, proprio quelle che lo rendono repellente al progresso, come appena detto. La fenomenologia da un lato e lo *shift* paradigmatico dall'altro rendono conto e risignificano qualcosa di forse scontato, ma in realtà molto importante: lo scienziato è una persona e la scienza è fatta da persone-scienziato.

Proprio all'opposto dell'idea comune, la scienza è personale, soggettiva e poggia sullo stile proprio di ogni scienziato inteso nella sua individualità unica e insostituibile, cosa testimoniata pure da alcuni modi di riferirsi a certe matrici concettuali, come: "aristotelismo", "cartesianesimo", "newtonianesimo", "copernicanesimo". Non si tratta di innocenti modi di dire: ognuno di questi, che incarna semanticamente una matrice di riferimento, dischiude un mondo, un orizzonte, apre a certe sintesi unitarie con cui *vivere concordemente con gli altri* il mondo e con le quali conoscerlo decretando che cosa sia vero. Nel passaggio da una fase all'altra, «gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima»³⁹, che è quanto accade in fenomenologia, e quindi a noi come soggetti personali e intenzionali, quando «lo stesso cubo, ossia *lo stesso* secondo coscienza, può nello stesso tempo o in momenti successivi essere consaputo in modi distinti di coscienza»⁴⁰.

Conclusione: la persona-scienziato

Come speriamo sia chiaro, il nostro obiettivo era di accorpare fenomenologia e sociologia della scienza per venire a capo della persona-scienziato. Questo non solo per ribadire quanto la fenomenologia estenda le sue maglie metodologiche nelle varie regionalità del sapere, ma pure per rimettere sul tavolo la questione della conoscenza in termini nuovi.

Le comunità scientifiche sono il luogo dove le persone-scienziato organizzano esperienze concordemente unitarie nella forma di paradigmi con cui conoscere e studiare il mondo. È l'indagine di Kuhn a farci strada: le

³⁸ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., §4, p. 46.

³⁹ T. Kuhn, op.cit., p. 139.

⁴⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., §18, p. 72.

repellenze e le riluttanze, commiste al fervore e l'entusiasmo dei giovani scienziati⁴¹, delineano un'idea di scientificità tutta particolare. Gli scienziati sono persone con un mondo, tratti personali ed emotività specifiche, ritenzioni e protensioni con cui, cosa più importante, producono i loro paradigmi, e dunque fanno scienza.

Questa conclusione ci apre a considerazioni rilevanti. Tra le altre, dovremmo nuovamente interrogarci sullo statuto delle scienze: se la scienza è imbevuta di tanto soggettivismo, non dovremmo forse reconsiderarne il senso? Non dovremmo forse introdurre nuove categorie, nuovi concetti e nuove terminologie per la produzione di conoscenza? E come dovremmo considerare quest'ultima, se la verità è frutto di sintesi concordemente unificate, e dunque paradigmi sempre rivedibili o distruttibili? Forse, sarebbe più corretto dire che ogni rivoluzione scientifica distrugga un mondo: ne disgiunge gli orizzonti e le evidenze ponendo altri progetti e modi di intendere la realtà. È evidente sia contro questo che reagiscono quelle persone-scienziato che non accettano la novità paradigmatica: per loro non si tratta di nuove teorie, ma della realtà stessa per come la *vivevano* che si disgrega alla luce di nuovi orizzonti di significato. Ma se come sappiamo questi nuovi orizzonti riguardano intimamente l'ego, vuol dire che assieme alla disintegrazione dei loro paradigmi tramonta pure la loro identità, che era coordinata con certe unificazioni dell'esperienza, dunque a quei paradigmi. La persona-scienziato che combatte la novità, in realtà, combatte una battaglia tutta personale, quella del mantenimento del proprio mondo e, assieme, del mantenimento della propria identità⁴².

⁴¹ Questo è un passo chiave del lavoro di Kuhn, spesso trascurato, in quanto sottolinea quanto i vissuti siano fondamentali per l'avanzamento scientifico. I giovani e non gli anziani sono implicati nello *shift* paradigmatico covano meno affezione – e dunque meno interesse emotivo – nei confronti del paradigma precedente. Questo tratto specifico, a nostro modo di vedere, esplicita una volta per tutte la centralità della soggettività all'interno della metodologia scientifica: le emozioni e le affezioni da un lato possono essere un ostacolo e, dall'altro, una grossa occasione per la produzione di conoscenza. Cfr. T. Kuhn, op.cit., p. 117.

⁴² Sempre rimanendo in sociologia della scienza, vogliamo accennare all'articolo che P. Bourdieu pubblicò nell'87 dal titolo *L'institutionnalisation de l'anomie*, apparso per la rivista "Les Cahiers du musée national d'art moderne" (ivi, 19-20, pp. 6-19; trad. di C. Tartarini, *L'istituzionalizzazione dell'anomia*, in P. Bourdieu, *Il mercato dei beni simbolici e altri scritti sull'arte*, a cura di M. Santoro, Meltemi, Milano 2023, pp. 199-228). Malgrado con intenzioni teoretiche diverse, Bourdieu rende conto di qualcosa di simile: la novità, dapprima relegata all'anomia, finisce per scavalcare l'istituzionale attraverso un processo di rimodulazione. Bourdieu sottolinea la resistenza degli accademici al nuovo, che si traduce

Sono questioni che noi crediamo impellenti specialmente in un'attualità post-moderna dove il mondo assume perennemente sensatezze diverse, risignificandosi tanto strutturalmente da lasciarci spesso spaesati⁴³

*

spesso in processi di demonizzazione e screditamento. Il punto è che, al netto degli interessi specifici, la persona-scienziato istituzionalizzata non vuole perdere il suo mondo: la sua realtà poggia su orizzonti di senso minacciati dall'emersione della novità. Bourdieu nello specifico considera l'istituzionalizzazione dell'avanguardia impressionista, che prima ha dovuto superare la riluttanza accademica. Al di là degli interessi personali, di cui Bourdieu pure si interesserà in *Homo academicus* (1984), il punto è che «La rottura con lo stile accademico implica la rottura con lo *stile di vita* che esso implica ed esprime» (P. Bourdieu, *Il mercato dei beni simbolici e altri scritti sull'arte*, cit., p. 220). Tanto è vero che, come ancora rintraccia Bourdieu, «Tutti gli "errori" rilevati dai critici hanno come principio il divario tra l'occhio accademico, attento ai significati, e la pittura pura, attenta alle forme» (ivi, p. 222). Questo si traduce in persone-scienziato che combattono l'emergente in virtù del loro significato di mondo, per non perdere il proprio senso di realtà e, in un certo senso, la loro percezione di sé al mondo.

⁴³ Sul tema c'è un'apprezzabile letteratura di cui ci limitiamo a segnalare due testi particolarmente significativi: O. Marquard, *Apologia del caso*, il Mulino, Bologna 1991; H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.