

Per un confronto teoretico fra Husserl e Nietzsche: caratteristiche ed esiti del nichilismo

Sara Drioli

31/07/2023

La diagnosi della crisi del senso

Quando Edmund Husserl (1859-1938), il futuro padre della fenomenologia trascendentale, ottiene l'abilitazione all'insegnamento universitario nel 1887, Friedrich Nietzsche (1844-1900), nel medesimo anno, durante un soggiorno solitario presso la località svizzera di Lenzerheide, mette a punto uno dei suoi scritti più incisivi e stimolanti, *Il nichilismo europeo*, anche noto come «frammento di Lenzerheide». Non sarebbe azzardato sostenere che in questo brevissimo testo vengono a intrecciarsi i temi principali e più ricorrenti dell'itinerario intellettuale di Nietzsche, i quali trovano la loro massima espressione proprio nella trattazione del problema del nichilismo che, nel medesimo periodo, il filosofo di Röcken diagnostica in modo insistente e con responsabilità culturale, analogamente a quanto farà lo stesso Husserl nella fase conclusiva del proprio sentiero filosofico. All'interno del Frammento di Lenzerheide c'è un passaggio molto preciso in cui Nietzsche indica il motivo per cui il fenomeno del nichilismo, interpretato anzitutto come stato di disorientamento spirituale che scaturisce quando i valori della tradizione dimostrano la loro irraggiungibilità e inaffidabilità, si manifesta:

Il nichilismo appare ora *non* perché il disgusto per l'esistenza sia maggiore di prima, ma perché si è diventati riluttanti a vedere un «senso» nel male e nell'esistenza stessa. Una interpretazione è tramontata; ma poiché viveva come *la* interpretazione, sembra che l'esistenza non abbia alcun senso, che tutto sia *invano*.¹

La interpretazione di cui Nietzsche riconosce il tramonto è quella morale-cristiana, parte integrante della metafisica, che fino al momento della sua caduta avrebbe garantito senso, ordine e direzione alla condizione umana. Quando però gli ideali, i valori e i principi supremi della morale del cristianesimo, che Nietzsche non manca di definire come un «platonismo per il popolo», si disvelano in netto contrasto con gli impulsi provenienti dall'essenza dionisiaco-vitale del mondo, si sgretolano, al punto da decadere e mostrarsi per ciò che sono veridicamente, ovverosia, mere e semplici illusioni costruite dagli uomini, prive di alcun pregio *in sé*, di un rilievo assoluto. Assieme alle tradizionali visioni del mondo, a decadere è anche l'ipostasi suprema sulla quale esse si fondano, vale a dire, quel Dio morale che, per gli individui che vivono il nichilismo, non ha ormai alcun senso continuare a cercare, rivelandosi, in tal modo, come gli unici responsabili della morte di Dio. «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso» fa annunciare Nietzsche all'uomo folle nell'aforisma 125 de *La gaia scienza* (1882), il solo a rendersi conto, fra i suoi contemporanei, non soltanto dell'enormità dell'evento, ma anche, e soprattutto, della sua necessità affinché possa determinarsi un nuovo scenario, finalmente autentico, conforme al senso dell'essere del mondo e alla vita dell'uomo, l'unico responsabile del proprio destino. La morte di Dio, il crollo dei principi primi e fondanti, la mancanza di senso, in una parola, il nichilismo, viene a coincidere con quel preciso fenomeno storico a cui occorre rispondere con un nichilismo di carattere *attivo*, che accelera la crisi dei valori, dei dogmi ideali fondati su menzogne antivitali che sono peculiari della tradizione, filosofica e cristiana, dell'Occidente, e li trasvaluta in vista del loro tanto auspicato superamento. Poco più di trent'anni dopo la morte di Nietzsche, sarà Husserl a lanciare il suo grido d'allarme all'umanità europea affinché quest'ultima possa ridestarsi dalla *stanchezza* che l'attanaglia, dall'incapacità di far fronte alla crisi del senso dell'esistenza e del mondo a cui va contrapposta non l'opera di trasvalutazione ma, unicamente, quella del ripensamento. Dal punto di vista dell'inclinazione alla diagnosi, Nietzsche e Husserl potrebbero collocarsi su di un piano teorico per lo più assimilabile dato che entrambi rilevano una vera e propria *impasse* interna alla storia dello spirito occidentale. Secondo Nietzsche, il nichilismo esprime anzitutto la decadenza fattuale e compiuta delle consuete interpretazioni del mondo, le quali, fino al momento della loro caduta, avrebbero garantito senso, ma soltanto chimerico, all'esistenza dell'uomo occidentale che, adesso, non riesce più a credere alle sue stesse formazioni spirituali; secondo Husserl, il nichilismo rappresenta la crisi del senso della coscienza europea, la quale avrebbe smarrito il richiamo al senso dell'originario, del potenziale intuitivo e creativo tipico del pensiero antico, emblematizzato dalla riflessione di Socrate e di Platone, su cui

Indice

La diagnosi della crisi del senso
 Un pericolo annichilente: il caso dello storicismo
 Verità e origine: genealogia e fenomenologia a confronto
 Le prognosi della trasvalutazione e del rinnovo

Sara Drioli



Nata a Monfalcone (Gorizia) nel 1995, dottoressa in Discipline storiche e filosofiche e in Filosofia presso l'Università degli Studi di Trieste, si occupa di filosofia fenomenologica, in particolar modo della fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl. Attualmente è dottoranda con borsa di ricerca in Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero dal Medioevo all'età contemporanea presso l'Università degli Studi di Trieste.

Citazione

Sara Drioli. Per un confronto teoretico fra Husserl e Nietzsche: caratteristiche ed esiti del nichilismo. *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 25 (2023) [pubblicato: 31/07/2023], disponibile su World Wide Web: <https://purl.org/mdd/sara-drioli-02>, ISSN 1128-5478.

Copyright © 2023 Sara Drioli


 Temi: [Etica](#), [Fenomenologia](#), [Husserl](#)

 Trovato un refuso? [Segnalacelo!](#)

si è formata la coscienza europea e da cui quest'ultima attinge teleologicamente la sua energia spirituale sin dalla Grecia antica del VII-VI secolo a.C. Tuttavia, se approfondiamo le suddette questioni nelle posizioni di pensiero dei due autori, non l'inclinazione alla diagnosi ma le ragioni interne alle due diagnosi si palesano come del tutto differenti. E ciò perché se per Nietzsche il nichilismo va ascritto al momento storico-culturale in cui sono state scoperte le condizioni in base alle quali le categorie illusoriamente orientanti del *logos*, e dunque della tradizionale idea di ragione, create dalla filosofia classica, si sono originate e sviluppate, mostrando così il loro valore apparente, per Husserl la crisi del senso dev'essere ricondotta al fenomeno di impoverimento della ragione originaria, alla quale occorre ritornare ma che deve essere sottoposta al processo di rinnovamento giacché ogni esperienza fenomenologica è sempre e solo esperienza di rinnovo, di rafforzamento della struttura fondamentale.

Nella posizione di Nietzsche emerge chiaramente quello che Husserl definisce essere «il crollo della fede nella ragione», che se per Nietzsche esprime l'occasione di rinascita dell'Europa, oppure, di nascita di un nuovo scenario europeo, per Husserl indica il motivo del suo, sperabilmente evitabile ma non impossibile, tramonto, dato che, crollata la forza della ragione, decade l'unica fonte di conferimento di senso per la vita dell'individuo singolo e della collettività di cui egli fa parte:

È questa ragione che in definitiva conferisce un senso a tutto ciò che si suppone essente, a tutte le cose, ai valori, ai fini, che conferisce loro un riferimento normativo con ciò che dagli inizi della filosofia è indicato dal termine verità – verità in sé – e correlativamente dal termine essente. Così cade anche la fede in una ragione assoluta che dia senso al mondo, la fede nel senso della storia, nel senso dell'umanità, nella sua libertà in quanto attiva possibilità dell'uomo di conferire un senso razionale alla sua esistenza umana individuale e umana in generale.²

La fiducia nella razionalità pura, che nel caso del razionalismo fenomenologico rispecchierebbe aspirazioni e caratterizzazioni del pensiero classico antico, anzitutto socratico-platonico, su cui verrebbe innestato un metodo anti-metafisico qual è quello fenomenologico, non sarebbe un'inclinazione accettata da Nietzsche. E questo perché, come ha individuato Carlo Sini: «con la scuola socratico-platonica non si ha per nulla, secondo Nietzsche, il culmine della civiltà greca e l'inizio della grande cultura occidentale, ma l'inziarsi di una china discendente dell'uomo».³ Non il suo irrazionalismo ma la sua anti-razionalità, porta Nietzsche a teorizzare l'esigenza di un connubio di arte e creazione, entrambe derivanti da quell'energia vitale e istintiva nella quale la ragione dev'essere immersa. Una ragione che non risponderà più, fenomenologicamente per esempio, all'identità dell'io, ma a richiami numerosi e molteplici del Sé. Il corpo come «grande ragione», secondo i termini utilizzati da Zarathustra, sarà il metro dell'autentica salute di un individuo, di un popolo, di una civiltà e delle proprie acquisizioni storico-culturali. Tuttavia, la salute sarà ottenibile soltanto se si combatterà per liberare la volontà di potenza in senso extra-morale, in quanto essere del mondo e senso del tempo, rimasta troppo a lungo irretita nelle maglie della tradizione,⁴ e ciò mediante l'interpretazione delle menzogne del passato che dovrebbe comportare, per opera degli esteti-nichilisti, il loro congedo decisivo.

Un pericolo annichilente: il caso dello storicismo

Già nella seconda delle *Considerazioni inattuali* (1873-1876), *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, che contrassegnano le fasi iniziali del suo pensiero, Nietzsche si dimostra particolarmente critico rispetto a ciò che avvilisce l'energia creativa della vita. Una colpa, questa, che lui riconoscerà in primis alla morale cristiana e all'uomo di fede che, proprio in quanto di fede, si fa portatore di una «mostruosa malattia della volontà», della vita. Come sottolinea Giorgio Colli nel suo *Dopo Nietzsche* (1974): «Soltanto Nietzsche ha colpito al cuore il cristianesimo, indagando che cosa senta l'uomo in cui sorge questa religiosità, e screditando tale sentimento non razionalmente, ma in base al criterio della vita».⁵ Nel caso specifico della seconda considerazione inattuale, il bersaglio principale della contestazione nietzschiana, da lui definita come "inattuale" perché anacronistica rispetto alle convinzioni del suo contesto culturale, è ciò di cui la sua epoca va fiera, ovvero, lo storicismo. «La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana, sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità».⁶

L'atteggiamento storicizzante, che interpreta il vivente come un mero elemento storico a partire dal suo quadro temporale di appartenenza, valuta ogni uomo e ogni cultura come semplici frutti del passato, produce un eccesso di storia tale da tramutarsi in una sorta di malattia mortale che finisce con l'annichilire la dinamicità vitale, attuale, dell'individuo, il quale è costantemente alla ricerca di punti di appoggio che una volta acquisiti sembrerebbero fornire una buona dose di certezza ma, al contempo, tendono ad allontanarlo dal senso della terra, della vita. E la medesima tendenza viene acuita nel corso dei secoli dal cristianesimo. A tale altezza, la cultura storica si rivelerebbe figlia di quella fede cristiana che ha svuotato di senso il mondo sensibile a favore dell'attesa di un mondo trascendente, ultraterreno. Nonostante le implicazioni e le intenzioni di fondo restino differenti perché diversi sono i quadri teorici a cui esse appartengono, è interessante notare che la critica allo storicismo risulta essere un passaggio molto rilevante

anche (e, forse, in misura ancora maggiore) nel percorso intellettuale del filosofo di Prossnitz e che si verifica, come nell'iter nietzschiano, nelle fasi iniziali della sua riflessione. Husserl, infatti, all'interno dello scritto *La filosofia come scienza rigorosa* (1910), che vede la luce dieci esatti anni dopo la morte di Nietzsche, scrive:

Naturalisti e storicisti lottano per la Weltanschauung, eppure entrambi contribuiscono, da prospettive diverse, a travisare le idee in meri fatti e a trasformare l'intera realtà e l'intera vita in un miscuglio incomprensibile di «fatti» privi di idee. La superstizione del fatto è comune a tutti loro.⁷

Secondo Husserl, sia allo storicismo sia al naturalismo, scientifico e filosofico, nonché, tanto al metodo delle scienze della natura quanto al metodo delle scienze dello spirito, è comune «il pregiudizio del fatto», tale per cui le due tipologie di scienza, le scienze della natura da un lato e le scienze dello spirito dall'altro, si fondano come mere scienze di fatto, le quali, come Husserl preciserà con grande lungimiranza in un noto passaggio della *Crisi*, finiscono con il creare «meri uomini di fatto», individui interessati solo al proprio orizzonte calcolabile e manipolabile ma non a quello storico-spirituale, contrassegnato da fondamenti essenziali. La critica radicale a cui Husserl sottopone lo storicismo e il naturalismo è funzionale principalmente alla messa in luce della loro inadeguatezza per l'elaborazione di una scienza rigorosa, di una filosofia che possa dirsi rigorosamente scientifica, non perché si struttura sul modello della scienza naturale, il che significherebbe «quasi inevitabilmente reificare la coscienza», disinteressata a problematizzare la sovrastruttura trascendentale degli essenti, ma perché dotata di un metodo rigoroso, sintetizzato nella parola *riduzione*, il cui elemento caratteristico è «l'intuizione eidetica», la visione d'essenza, che permette di *ritornare alle cose stesse*, di ridurle nella loro medesimezza, essenza, concretezza fenomenologica, senza pregiudizi naturalistici:

[...] la visione d'essenza non è affatto «esperienza» nel senso della percezione, del ricorso o di atti simili, e nemmeno una generalizzazione empirica, che includa nel proprio senso la posizione esistenziale dell'esserci individuale delle singolarità dell'esperienza. L'intuizione coglie l'essenza come essere d'essenza [*Wesenssein*] e non pone in alcun modo un'esistenza [*Dasein*]. Pertanto la conoscenza d'essenza non è conoscenza *matter-of-fact*, in quanto non implica il minimo contenuto affermativo in riferimento ad una esistenza individuale (ad esempio, naturale). [...] L'apprensione d'essenza [*Wesenserfassung*] [...] è un intuire, ma un intuire di genere diverso rispetto all'esperienza.⁸

La scienza rigorosa è proprio la ricerca fenomenologica, sintesi trascendentale di teoria e di prassi, scienza della coscienza, non psicologica ma trascendentale che, proprio in forza dell'elemento della visione d'essenza deve arrogarsi il compito di realizzare una «critica della ragione» nella conoscenza in generale. «La fenomenologia si offre quindi come filosofia che, svelando i pregiudizi delle scienze e valorizzando l'intuizione delle cose nella loro concretezza essenziale, *incomincia dal basso*»,⁹ dalla fonte più primigenia e immediata dell'esperienza e della conoscenza fenomenologiche.

Ora, la peculiarità della fenomenologia trascendentale, se applicata con precisione metodica, e in questo caso al campo delle scienze dello spirito, permetterebbe non solo di fondare in modo autentico una psicologia prettamente fenomenologica, attenta all'individuazione e alla descrizione dei nessi e delle componenti essenziali della vita di coscienza, ma pure una scienza storica che, attingendo alla presenza delle dimensioni della vita storica e della storicità all'interno dell'archeologia husserliana, determinerebbe una comprensione della storia giustificata non sotto il profilo storicistico, bensì essenziale. In caso contrario, né l'uomo di psicologia né l'uomo di storia, che adottano una posizione pregiudicante dato che non riducono i fenomeni indagati alla loro struttura eidetica tramite l'epochè ma li assumono semplicemente come fatti, provocano uno snaturamento della coscienza tale da causare una sorta di annichilimento della sua essenzialità non biologica ma storico-vivente, analogo a quello provocato, dallo stesso storicismo, alla forza dirompente della vita, nonché, alla capacità di azione e decisione dell'uomo in base al quadro critico che emerge dalla posizione di Nietzsche. Secondo il filosofo di Röcken, ponendo in essere un'opera di rimozione della natura più integra del nulla, quella risorsa che deve essere sottoposta al processo di generazione e già profilata ne *La nascita della tragedia* (1872) secondo la profezia di Sileno, lo storicismo avrebbe prodotto nell'individuo una condizione di passiva remissività, rendendolo insicuro ed esitante. Ma l'oblio, a detta di Nietzsche, è assolutamente necessario, giacché senza oblio non può darsi alcun nuovo inizio, nessuna attività inedita. Scrive l'autore in un passaggio della seconda considerazione inattuale:

Un uomo che non possedesse affatto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere dappertutto un divenire: un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire [...] Per ogni agire ci vuole oblio.¹⁰

Affinché l'azione, motivata dalla decisione, possa estrinsecarsi in modo compiuto, è necessaria l'arte del sapere dimenticare. È impossibile vivere in generale senza dimenticare. Più precisamente, affinché un uomo, un popolo, una civiltà possa esercitare la sua «forza plastica», ovverosia, «sanare ferite, sostituire parti perdute, risanare in sé forme spezzate», e percepire la fiducia nel futuro, sono di grande rilevanza sia il «modo di sentire storico», ricordare il passato, rammentarne le idee, i pensieri, le azioni sia «il modo

di sentire non storico», obliare il passato di modo che quest'ultimo non diventi «l'affossatore del presente». Nonostante venga ribadita l'effettiva importanza di entrambe le modalità, a parere di Nietzsche l'uomo può essere riconosciuto effettivamente come tale solo in quella non storica. Ma quando l'uomo guarda *eccessivamente* al passato, principalmente raffrontando eventi e soffermandosi troppo su di essi, egli fa scadere la vivacità del presente nell'apatia, irrigidisce l'energia istintiva senza generare alcuna vitalità: condizione, questa, che è tipica dell'uomo occidentale, imbevuto della sua stessa tradizione culturale. E ciò perché le conseguenze dello storicismo, che si pongono sulla scia di quanto provocato dal cristianesimo in base a quanto sarà denunciato dalla fase matura del pensiero di Nietzsche, risultano essere parti integranti, ancor prima della morale cristiana, degli effetti prodotti dal pensiero della metafisica, più precisamente, dall'idealismo platonico che, a partire dalla definizione del mondo delle idee e del mondo dei fenomeni e dalla loro distinzione, ha svalutato l'amore per il mondo della terra, della vita, a favore della tanto pura e alta per Platone, quanto fallace e irrealizzabile per Nietzsche, passione per la verità eterna, generando, così, l'anticamera della crisi dello spirito d'Occidente.

Verità e origine: genealogia e fenomenologia a confronto

Nell'aforisma 372, intitolato *Perché non siamo idealisti*, del libro V de *La gaia scienza* (1882) Nietzsche scrive:

Un tempo i filosofi avevano paura dei sensi: abbiamo noi forse disimparato troppo questa paura? Oggi noi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente e dell'avvenire in filosofia, *non* già secondo la teoria, ma secondo la prassi, la pratica... Quelli invece credevano di essere accalappiati dai sensi fuori dal *loro* mondo, il freddo mondo delle «idee» [...] le *idee*, con tutto il loro gelido, anemico aspetto, sarebbero seduttrici peggiori dei sensi [...] esse vissero sempre del «sangue» del filosofo, corrosero sempre i suoi sensi, sì, se si vuol credere a noi, perfino il suo stesso «cuore». ¹¹

Di contro al razionalismo di Socrate, e poi all'idealismo di Platone, che recepiscono la dimensione sensibile, corporea, istintiva, nei termini di una patologia dell'anima che allontana dall'inclinazione alla ricerca della verità assoluta, quest'ultima riscontrabile solo nel mondo sovrasensibile, trascendente quello terreno secondo il pensiero di Platone, Nietzsche ne rivendica la grande importanza e, con essa, la necessità di riportare l'uomo nella dimensione complessiva della natura sotto il profilo di ciò che egli è autenticamente: volontà di affermazione, una «macchina desiderante» per echeggiare la famosa espressione di Deleuze e Guattari e che, in forza dei propri desideri o quanti di potenza, restituisce alla terra, alla vita il senso che le è stato sottratto. A differenza della posizione di Scheler, per esempio, che ha subito l'influenza anzitutto di Husserl, rispetto alla quale il progetto di una antropologia filosofica, che in quanto tale cerca di comprendere l'essenza dell'essere umano, rivendica la messa in evidenza e l'approfondimento della *posizione dell'uomo nel cosmo*, pertanto della sua apertura all'orizzonte spirituale-metafisico e all'incontro con l'alterità, Nietzsche sceglie di ricercare e di esaminare il senso dell'umano restringendolo ai campi della vita, nella sua realtà verace, e dell'individualismo. ¹² Scrive infatti l'autore in un passaggio del *Così parlò Zarathustra* (1883) e contenuto nella sezione *Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*: «Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!». ¹³

Si badi bene che la difesa della dimensione terrena da parte di Nietzsche presenta delle implicazioni estremamente rilevanti anche e soprattutto sui piani della sua teorizzazione del nichilismo e della sua critica alla storia della cultura occidentale. Quest'ultima, agli occhi del filosofo di Röcken, significa storia della decadenza avendo essa determinato la rottura dell'unità originaria dell'essere, la volontà di potenza, nell'esatto momento in cui è stata introdotta la dottrina dei due mondi: un mondo sovrasensibile, apollineo, che in quanto tale è indipendente dalla storia, perfetto e immutabile, contrapposto a un mondo sensibile, dionisiaco, contingente, imperfetto e mutevole. Ed è stata proprio questa separazione, accentuata dalla religione cristiana, che una volta diffusasi ha determinato le premesse essenziali per l'insorgere del nichilismo. Poiché, secondo la visione nietzschiana, l'essenza del mondo e della vita, in quanto dionisiaca, consiste in una cruda mancanza di senso, dapprima la metafisica e poi la morale cristiana, e dunque, prima l'uomo metafisico e in seguito l'uomo di fede, hanno avvertito l'esigenza di elaborare delle visioni del mondo, quali, per esempio, lo «svolgimento progressivo delle idee o dell'umanità o del popolo», la sussistenza di una «vita dopo la morte», artifici culturali molto utili in quanto funzionali alla preservazione dal dolore per ciò che il mondo e l'esistenza sono effettivamente e tuttavia, del tutto illusori, fasulli, e dunque, privi di un valore *in sé*. Quella provocata dalla ricerca genealogica e decostruttiva nietzschiana, che sottopone i prodotti spirituali allo scetticismo, è una negazione del loro valore sovra-storico che assume l'accezione di un nichilismo estremo, il quale poggia su una premessa tanto problematica quanto evidente, ovverosia, il rifiuto della nozione tradizionale di verità. Come ha sostenuto Antonio Cecchini «il grande sospetto non raggiunge più solo questa o quella verità o gruppo di verità, ma proprio la verità in quanto tale». ¹⁴ Ora, sotto il profilo fenomenologico-husserliano, negare la verità equivale a rifiutare ciò che al

concetto di verità è più prossimo, oververosia, l'*evidenza*, la concretezza fenomenologica della cosa stessa, intuita nella sua essenza, quest'ultima definita da Nietzsche come una mera «opinione sulla cosa».¹⁵ Disconoscere la verità, di cui l'evidenza è il vissuto, equivale a svincolarsi non solo da ogni legame con il sistema della conoscenza ma, più distintamente, da quello che inerisce alla vita trascendentale di coscienza la quale, a sua volta, è tacciata da Nietzsche di mendacità. Infatti, per il filosofo, come egli riporta all'interno della sua significativa distinzione fra la cosiddetta «fenomenologia interna» e «fenomenologia esterna» annotata alla fine del 1886, la coscienza è «essenzialmente qualcosa che falsifica, ispessisce, riassume» e questo perché «i processi intimi sono essenzialmente generatori di errore». Il «fenomeno del mondo *sensibile*», invece, può e «deve essere osservato in modo cento volte più semplice, più fine e più esatto».¹⁶ Nietzsche teorizza che la *fenomenologia interna* ci darebbe «fenomeni difficili da afferrare e più vicini all'errore»; la *fenomenologia esterna*, invece, ci fornirebbe «la materia di gran lunga più ricca e consente un maggior rigore di osservazione». È evidente che anche questo punto non possa collimare con la riflessione husserliana. Secondo quest'ultima, la percezione interna, connessa alla percezione esterna ma da questa distinta, è la sola fonte della conoscenza che consente di accedere direttamente al materiale originario della coscienza. A conferma di ciò «il principio di tutti i principi» teorizzato da Husserl in *Idee I* (1913) recita: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione (*Anschauung*) originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente "nell'intuizione" (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà».¹⁷

L'intuizione eidetica arriva alle cose stesse, ai fenomeni nella loro essenzialità; ciò che la visione d'essenza apprende è l'origine della cosa, non la sua causa, ma l'essenza del suo momento primigenio. E indagare le cosiddette questioni genetiche, o «genealogiche» come le definisce Husserl in *Esperienza e giudizio* (1939), è un obiettivo centrale nel quadro della sua ricerca perché tale operazione filosofica, di carattere archeologico, significa plasmare i capisaldi ideali di una teoria della conoscenza la quale, attingendo alle fonti di senso e di validità della comprensione del mondo, può dirsi valida per tutte le specificità di scienza. All'interno del testo *Kant e l'idea della filosofia trascendentale* (1916), Husserl specifica le tipologie di origine a cui la sua filosofia fenomenologica ritorna. Origini «nel primo senso» sono tutti i fondamenti e i principi della connessione logico-oggettiva. Le genesi logiche della conoscenza detengono una legittimità «rigorosamente scientifica» le quali, proprio per questo motivo, dovrebbero venire palesate e studiate come «origini della oggettività nella soggettività trascendentale» in toto; origini «nel secondo senso» sono i «costituenti essenziali della coscienza», le proprie «leggi essenziali».

Ritorno alle origini della conoscenza non significa nient'altro che ritorno a: le origini logiche [...] Queste origini della conoscenza, le logiche, richiedono un ulteriore risalimento alle origini, cioè una esplorazione fenomenologico-trascendentale della costituzione dell'elemento oggettivo dell'enunciato in questi principi: le origini della oggettività nella soggettività trascendentale.¹⁸

Sul versante decostruttivo e non fenomenologico, anche Nietzsche pone la questione dell'origine come punto saliente della propria indagine. Tuttavia, se la ricerca husserliana, stimolata dall'ottica della rimodulazione, la rintraccia e la descrive per poterne segnalare la validità e la concretezza alle quali occorre attingere per poter rifondare con rinnovo il panorama della cultura, anzitutto filosofica, quella nietzschiana la persegue e la critica per poterne dimostrare l'infondatezza e l'illusorietà, e di conseguenza nonché per estensione, per poter palesare il carattere storico, umano, anzi, *fin troppo umano*, da cui provengono i prodotti spirituali e morali della tradizione.

[...] quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le valutazioni e gli «interessi» che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso, quanto più regrediamo con la conoscenza fino a giungere alle cose stesse. *Con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine.*¹⁹

Nonostante la filosofia husserliana abbia superato non solo il realismo ma anche l'idealismo, incluso quello trascendentale di Kant pur se opportunamente apprezzato a approfondito in base ai suoi interessi di ricerca, essa, per mezzo della rimodulazione in chiave fenomenologico-trascendentale della nozione aristotelica di *eidōs*, il presentarsi dell'oggetto *in carne e ossa* (*leibhaftig*), sembrerebbe essere arrivata là dove la ricerca kantiana si era arrestata con la formulazione della cosiddetta "cosa in sé", rispetto alla quale Nietzsche richiede un epilogo ben preciso:

Eliminiamo la *cosa in sé* e, con essa, uno dei concetti più oscuri, quello di *apparenza*! Tutta questa contrapposizione, come quella più antica di *materia e spirito*, si è dimostrata inservibile.²⁰

Ecco che il procedere genealogico di Nietzsche può essere valutato anche nella forma di un *nichilismo applicato* e ciò nell'esatto momento in cui nega una costituzione assoluta delle cose. Un nichilismo drastico dunque, il quale attesta che le consuete visioni del mondo e i valori morali della tradizione altro non sono se non aggregati composti da semplici elementi di base, tipici della natura umana, quali il bisogno di senso, l'istinto di

sopravvivenza, l'allontanamento dal dolore, la ricerca del piacere. Quei prodotti spirituali si profilano in quanto derivati di un'«illusione prospettica», emblematica dell'uomo, rispetto alla quale egli ha necessità di un «mondo vero» che possa risultare «ristretto», «abbreviato», «semplificato», sensato, onde evitare la sofferenza per ciò che il mondo e la vita sono davvero. Analogamente, per esempio, alle concezioni di Gehlen e di Ortega y Gasset, secondo le quali l'uomo è un «essere manchevole» per natura, essenzialmente carente, Nietzsche presenta l'immagine di un essere umano indefinito, «non ancora stabilmente determinato» come recita un passo di *Al di là del bene e del male* (1886), tale per cui non può che sentirsi stimolato a porre in essere un'azione che trasforma il mondo poiché creatrice di cultura, di civiltà. Certo, quest'ultima è una malattia, una prima forma di menzogna per Nietzsche, e tuttavia necessaria ai fini della sopravvivenza del genere umano. Ciò che dev'essere combattuto, dunque, non è la cultura, la civiltà in sé, ma la sopraffazione della dimensione apollinea su quella dionisiaca. Per converso, ciò per cui occorre impegnarsi è la riuscita di una mediazione fra la pulsione costruttiva e la pulsione distruttiva, analogamente a quanto effettuato dalla tragedia pre-euripidea che ancora non si rifà alle tesi socratiche. In caso contrario, se lo spirito apollineo, lo spirito della pura e fredda razionalità continuerà a svalutare e ad annichilire lo spirito dionisiaco, significherà vivere in una seconda bugia, e quindi, a sostare nella falsità più pervicace. Ammettere tutto ciò con lucidità, e possibilmente comprenderlo, senza logorarsi, rientra nel metro di misura di quella forza che sarà volta alla costituzione di uno scenario sano perché conseguente all'attitudine volitiva, decisionale dell'uomo, in grado di deporre una volta per tutte il cosiddetto "mondo vero" che la tradizione ha trasmesso nel corso dei secoli denigrando la produttività energetica, vitale, dello spirito umano:

La forma estrema del nichilismo sarebbe il sostenere che *ogni fede, ogni tener per vero sia necessariamente falso: perché non esiste affatto un MONDO VERO*. Dunque: un'illusione prospettica, la cui origine è in noi (*avendo noi costantemente bisogno di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato*). In tal caso la MISURA DELLA FORZA è costituita dal punto sino al quale possiamo ammettere, senza rovinarci, l'illusorietà e la necessità della menzogna. *In questo senso il nichilismo, come NEGAZIONE di un mondo vero, di un essere, potrebbe risultare un modo di pensare divino.*²¹

Le prognosi della trasvalutazione e del rinnovo

La trasvalutazione dei valori tradizionali, il rovesciamento che segue alla messa in dubbio dei valori storicamente consolidatisi, che confluiscono in quel "mondo vero" ormai divenuto favola, viene estrinsecata dalla volontà di potenza, l'essere dell'*Übermensch*, in grado di sopportare la morte di Dio e di creare una nuova tavola dei valori, i quali devono rispondere soltanto a quella che nel pensiero di Nietzsche può essere riconosciuta come etica: dire sì alla vita, alla terra, della quale l'Oltreuomo è il senso autentico. Proprio riguardo al concetto di trasvalutazione, vale la pena segnalare che esso, su un piano non teorico bensì terminologico, ha a che vedere pure con la posizione fenomenologico-husserliana. Infatti, ai tempi di *Idee* (1913), con il termine «trasvalutazione» Husserl vuole indicare il momento fondamentale della sospensione del giudizio (*epochè*) sul mondo. Ma la fenomenologia husserliana non mette in dubbio l'esistenza del mondo. Il fatto che il mondo esista è inconfutabile e assodato. Ciò che non è così lapalissiano, però, è individuare *come* il soggetto sia in grado di comprendere che il mondo esiste. Ai fini di tale acquisizione, la filosofia di Husserl, la *scienza del come*, indaga le condizioni di possibilità pure dell'esperienza e della conoscenza fenomenologiche avviate e vissute dal soggetto trascendentale. Il passo imprescindibile in questa direzione è proprio quello di mettere fra parentesi le conoscenze naturalistiche, psicologiche ed empiriche, che non prendono in considerazione le leggi essenziali della vita di coscienza, imprescindibili se si vuole fondare rigorosamente l'impianto della conoscenza.

Ogni tipo d'oggetto, che deve diventare oggetto di un discorso razionale, di una conoscenza prescientifica e poi scientifica, deve manifestarsi nella conoscenza, e dunque nella coscienza stessa e deve, in conformità al senso di ogni conoscenza, lasciarsi portare a datità. Tutti i tipi di coscienza, così come si ordinano per così dire teleologicamente sotto il titolo di conoscenza e, inoltre, si raggruppano secondo le diverse categorie d'oggetto – in quanto gruppi di funzioni conoscitive ad esse specificatamente corrispondenti – devono potere essere studiati nella loro connessione d'essenza e nel riferimento alle forme di coscienza di datità che sono loro proprie.²²

È evidente come Nietzsche e Husserl condividano una posizione di carattere scettico. Ma se la ricerca nietzschiana fa dello scetticismo l'atteggiamento dominante e persistente volto alle proprie acquisizioni teoriche, la ricerca husserliana lo applica soltanto temporaneamente perché esso viene superato dagli esiti della sua stessa attuazione che apre a una regione di *essenzialità* e ciò su due piani di ricerca. Sul piano della prassi fenomenologica, questa *riduce* l'io e il mondo a fenomeni e, *al contempo*, alla loro essenza: l'uno come lo puro, l'altro come campo trascendentale dei vissuti puri con cui la coscienza è sempre e originariamente intrecciata dal punto di vista intenzionale, motivazionale, e quindi, teleologico. Ma la peculiarità della metodologia fenomenologica non limita la sua applicazione alla sfera della conoscenza e dell'esperienza fenomenologi-

che. Infatti, quando la fenomenologia trascendentale esplora quel piano storico-genetico di ordine superiore che altro non è se non il fenomeno Europa, e ciò fra gli anni Venti e Trenta, essa proprio perché “mette fra parentesi”, trasvaluta quindi secondo l’accezione husserliana, le idee dell’atteggiamento naturale e della filosofia ingenua, si pone nelle condizioni di riuscire a oltrepassarle, giungendo così alla piena consapevolezza dell’avvilita situazione storico-culturale a essa contemporanea e dei suoi rischi altamente denigranti. In netta contrapposizione al quadro di prognosi nietzschiano, quello presentato da Husserl illustra la necessità di un ritorno all’essenza della cultura europea e di una rimodulazione della stessa. La fenomenologia trascendentale, applicata al fenomeno Europa, non rovescia ma rinnova le intuizioni universali risalenti alla Grecia antica che costituiscono l’identità dell’umanità europea e sulle quali si fonda la ragione storico-filosofica. Questa, all’epoca del nichilismo, dev’essere portata dagli ego filosofanti, i «buoni europei», responsabili della ragione nel suo venire a se stessa, all’auto-comprensione delle sue possibilità teoriche e pratiche. All’interno della prospettiva husserliana, questa istanza di auto-comprensione di cui i “buoni europei” si fanno carico inerisce a quello che, «nella sua radice più profonda, è il problema della forma autentica, del senso innato della filosofia in quanto entelechia»²³ e, quindi, dello spirito della filosofia che guida e orienta, sin da quando è sorto, l’umanità europea verso acquisizioni via via sempre più elevate, sostiene e attribuisce senso alle sue formazioni storiche e culturali, ne alimenta la permanenza. Per poter disvelare la presenza innata del *telos* europeo nella comunità d’Europa, il quale consiste nella «volontà di essere un’umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così»,²⁴ e per poter possibilmente superare la crisi del senso, occorre portare a compimento quella sola filosofia, universale, scientifica e rigorosa che, applicata al piano europeo, possa ridestare e ricostituire incessantemente l’identità dell’umanità europea, nonché, ristabilire un nesso teleologico fra gli elementi essenziali che la compongono.

La fenomenologia, sintesi trascendentale di teoria e di prassi, mediante le proprie implicazioni teoriche e pratiche e in forza di adeguate descrizioni storico-filosofiche, interiorizzate e diffuse dal filosofo al di là della sua sfera privata, permetterebbe alla ragione di ritrovare l’attinenza teleologica fra la sua «fondazione originaria», la «theoria filosofica», principio della razionalità e dell’etica pure, e una «fondazione finale», la funzione del rinnovamento, che «inerisce per essenza» alla prima. Ma a differenza di Nietzsche, per il quale il nichilismo nella sua valenza operativa poggia su uno scenario funzionale, overrosia lo stallo dei valori fondamentali che ci invita ad accelerarne la distruzione, sembra che le condizioni del tempo storico a lui contemporaneo scoraggino Husserl riguardo alla realizzazione del suo programma filosofico: l’ingenuità delle scienze della natura e delle scienze dello spirito, da lui denunciata sin dagli anni ‘10, le quali si fondano come scienze di fatti dai principi non indagati; la mancata accortezza da parte dello storicismo per non aver compreso la presenza fondamentale delle componenti della Storia e della storicità all’interno della fenomenologia husserliana, le quali legittimerebbero quest’ultima a fungere da fondamento delle scienze dello spirito; la naturalizzazione e reificazione della coscienza poste in essere dalla psicologia, riluttante a indagare i nessi e le componenti essenziali della vita trascendentale di coscienza senza potersi così trasformare in una psicologia autenticamente fenomenologica; la recisione del legame con il mondo-della-vita (*Lebenswelt*), l’orizzonte vivente di senso soggettivo a cui attingono tanto la sfera della natura quanto quella dello spirito nei termini che Husserl impiega nella lezione friburghese *Natura e Spirito* (1927), da parte delle scienze europee, ramificazioni della cultura filosofica, la quale non si è dimostrata in grado di concretizzare il suo essere anche filosofia trascendentale nella direzione fenomenologica. Ciò nonostante, la situazione spirituale del suo tempo non porta mai Husserl a non credere nel superamento della crisi del senso. Certo, l’epilogo dell’umanità europea è un *aut aut*

La crisi dell’esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell’Europa, nell’estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell’ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell’Europa dallo spirito della filosofia.²⁵

Tuttavia, se verrà compresa la co-appartenenza di crisi e cultura, e ciò analogamente a quanto evidenziato anche dallo stesso Nietzsche, rintracciato e ripensato il patrimonio filosofico-spirituale che fonda la cultura europea, la razionalità originaria dai risvolti etici che rende la comunità europea una comunità etica, allora la rinascita dell’Europa potrà effettivamente darsi. Solo così il *telos*, il motore della storia dello spirito europeo, latente ma fungente nello scenario di crisi, verrà de-irrigidito e tornerà a esplicitare quel senso prodotto dalla coscienza europea che determina l’evoluzione della sua storia, contrassegnata non solo da progressi ma anche da inevitabili regressi, da corsi e da ricorsi; soltanto in tal modo quella che è stata definita «una crisi del visibile, di quel che si vede e si lascia vedere»,²⁶ della verità di cui lo spirito è l’espressione infinita e immortale, potrà venire oltrepassata.

Se la proposta di Nietzsche è di porre in essere una battaglia trasvalutante che possa liberare la volontà di potenza, rimasta per troppo tempo irrigidita negli ingranaggi della tradizione, la quale rivelerà che la mancanza di senso sia l’unico senso possibile da attribuire all’esistenza del mondo, e ciò in base alle tesi universali che Zarathustra accetta e riapre *ad infinitum*, la posizione di Husserl offre una soluzione razionalmente fondata. Un compito, assunto dal filosofo al pari di una vocazione, che consente di ritornare al senso originario della ragione greca e di rinnovarlo.²⁷ Infatti, se i “buoni europei” presenti nello

scenario fenomenologico-husserliano sono responsabili di un'istanza di auto-consapevolezza, ma pure di auto-educazione e di educazione, della ragione storico-filosofica come portatrice del senso originario del vero essere del mondo, i "buoni europei" delineati dalla posizione nietzschiana sono custodi di un'istanza di auto-superamento di tutte le formazioni spirituali risalenti a una «vecchia Europa» che deve essere oltrepassata, con lo sguardo rivolto a una «nuova Europa», frutto atteso dell'opera di rovesciamento dei valori culturalmente consueti e della liberazione dal fardello del passato: proprio quell'Europa di cui Husserl, per converso, teme l'avvento e la vittoria.

-
1. F. Nietzsche, *Frammento di Lenzerheide*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006, p. 13. [↔](#)
 2. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di E. Filipini, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 53 (versione e-book). [↔](#)
 3. C. Sini, *Nietzsche oggi*, Unicopli, Milano 1978, p. 15. [↔](#)
 4. C. Esposito, P. Porro, *Filosofia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 159. [↔](#)
 5. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 53 [↔](#)
 6. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972, p. 271. [↔](#)
 7. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma 2005, p. 89. [↔](#)
 8. *Ivi*, pp. 56-57. [↔](#)
 9. R. Cristin, *Invito al pensiero di Husserl*, Mursia, Milano 2002, p. 79. [↔](#)
 10. F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, cit., p. 264. [↔](#)
 11. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, V, trad. di F. Masini, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 250-251. [↔](#)
 12. Cfr. E. Simonotti, *La svolta antropologica. Scheler interprete di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006. [↔](#)
 13. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano 2015, p. 33 (Versione e-book). [↔](#)
 14. A. Cecchini, *Oltre il nulla. Nietzsche, nichilismo e cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 35-36. [↔](#)
 15. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 127. [↔](#)
 16. *Ivi*, p. 280. [↔](#)
 17. E. Husserl, *Idee*, I, trad. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 52-53. [↔](#)
 18. E. Husserl, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. di C. La Rocca, Mondadori, Milano 1990, p. 22. [↔](#)
 19. F. Nietzsche, *Aurora*, I, trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 1964, pp. 38-39. [↔](#)
 20. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 126. [↔](#)
 21. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 15-16. [↔](#)
 22. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 26. [↔](#)
 23. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 467. [↔](#)
 24. *Ivi*, p. 55. [↔](#)
 25. *Ivi*, p. 374. [↔](#)
 26. G. Ferraro, *La verità dell'Europa e l'idea della comunità: la lezione di Husserl*, Filema, Napoli 1998, p. 14. [↔](#)
 27. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001, p. 73. [↔](#)